

ECUADOR Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Freddy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Tel: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazu! Offset

ECUADOR DEBATE 88

Quito-Ecuador, Abril 2013

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo de Coyuntura: Proyecciones de un contundente triunfo electoral / 7-20
Conflictividad socio-política: Noviembre 2012-Febrero 2013 / 21-30

TEMA CENTRAL

Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú
(1950-1970)

Hernán Ibarra / 31-50

Esquemas de identificación mestiza: Continuidades, cambios, y posibilidades
de solidaridad interétnica

Barry J. Lyons / 51-68

Mestizaje montubio: rompiendo y manteniendo esquemas

Karem Roitman / 69-86

Ser kichwas evangélicos en Guayaquil

Gabriela Bernal Carrera / 87-102

El debate sobre la autodeterminación de Cataluña. Dificultades de encaje
de una nación minoritaria en un Estado homogéneo

Joan J. Pujadas / 103-130

DEBATE AGRARIO-RURAL

Hegemonías culturales e impertinencias tecnológicas: reflexiones en torno
a la potencial introducción de transgénicos en el agro ecuatoriano

Nicolás Cuví / 131-146

ANÁLISIS

¿La Revolución tiene cara de mujer? La feminización de la participación
democrática en Venezuela

Rickard Lalander y Juan Velásquez-Atehortúa / 147-168

2 Índice

La infancia transnacional y el debate en torno a la “cadena del cuidado”

Elisabeth Rohr / 169-182

El malestar Moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente
a una alternativa al desarrollo

Eduardo Gudynas / 183-206

PRESENTACIÓN

Este número de *Ecuador Debate* está dedicado a las identidades, un tema que tomó significativa relevancia en los años noventa con las demandas étnicas y posteriormente de otros actores que reivindicaban la diferencia. Las ciencias sociales produjeron muchas interpretaciones junto a la eclosión de discursos identitarios sostenidos desde los movimientos sociales y étnicos. Esto es lo que se llamó la politización de las identidades que derivaron en reformas constitucionales, la acción afirmativa y la introducción de identificaciones raciales en los censos de población. No obstante, es necesario dar una nueva mirada sobre los modos en que se producen las identidades tal como sugieren los artículos reunidos en el Tema Central.

A partir de la revisión de algunos estudios sobre las diferencias étnicas en Ecuador y Perú entre 1950 y 1970, Hernán Ibarra procura establecer los modos de reflexión vigentes, en los dos países, notándose que la perspectiva peruana contenía una mayor profundidad analítica que la ecuatoriana, lo que se debe parcialmente al desigual desarrollo de la disciplina antropológica mientras que, la visión ecuatoriana se encontraba en cambio atrapada en una matriz indigenista y el ensayismo de modo predominante. En los dos países existieron corrientes indigenistas que tuvieron un relativo impacto en las políticas estatales pero cuya influencia declinó en la década del sesenta.

En los vínculos cotidianos que se establecen entre profesores indígenas y no indígenas se encuentran vigentes percepciones de índole racial según Barry J. Lyons. Puesto que son todavía muy persistentes los esquemas interpretativos que establecen la discriminación del mundo indígena. Aparece también la complejidad de la elaboración de una identidad mestiza que puede tender lazos y convergencias con la cultura indígena.

El aparecimiento de la identidad montubia a comienzos del siglo XXI plantea una complejización de las definiciones étnicas en la costa ecuatoriana como afirma Karem Roitman. En la perspectiva de las élites guayaquileñas, el reconocimiento a los montubios les permite afirmar una identidad local guayaquileña que también estaría cimentada en la inmigración extranjera. Cuando se sitúa a los montubios en el plano rural, no intimidan a las elites socioeconómicas a diferencia del movimiento indígena que se presenta como una amenaza.

La creciente presencia de indígenas en las ciudades plantea una serie de problemáticas y situaciones tales como: su inserción laboral y los mecanismos de cohesión y agrupamiento en un medio difícil. El caso de Guayaquil observado por Gabriela Bernal Carrera permite observar el peso de las iglesias evangélicas en la construcción de una identidad kichwa urbana. Sin embargo, las experiencias vitales de las nuevas generaciones revelan una ruptura con la

identidad politizada y los rasgos vinculados al mundo rural de sus ancestros.

Para el antropólogo catalán Joan J. Pujadas, el conflicto entre Cataluña y el Estado español proviene de las raíces históricas constitutivas de España en regiones como Cataluña y el País Vasco donde se ha conjugado un fuerte desarrollo económico con reivindicaciones de autodeterminación. La evolución reciente de la demanda autonomista catalana remite a procesos de larga duración y a una trama social y política de la crisis del Estado definido en la Constitución de 1976 y a las limitaciones del Estatuto de Autonomía de Cataluña de 1979. Todo esto implica una erosión de las corrientes políticas centralizadoras, el reforzamiento de las identidades particulares y el crecimiento de tendencias políticas autonomistas en el marco de una crisis económica sin precedentes.

En la Sección Debate Agrario-Rural, Nicolás Cuví interviene en la controversia sobre el uso e investigación de organismos genéticamente modificados. Con base en ejemplos históricos del país, y del análisis de opiniones a favor y en contra del uso de transgénicos, reflexiona cómo la introducción de estos organismos perpetuará un secular modelo de apuesta por modos de producir que acentúan las inequidades e inseguridades nacionales y se propone la agroecología como alternativa para un desarrollo tecnológico adecuado con la realidad agraria del país.

La Sección Análisis contiene tres artículos: el primero dedicado a reflexionar sobre la participación femenina en el actual proceso político venezola-

no; el segundo que analiza la infancia transnacional y un tercero, contestatario a las críticas sobre las concepciones del Buen Vivir.

La presencia femenina en la gestión y conducción de los Consejos Comunales y las Salas de Batalla Social muestra que el gobierno venezolano supo canalizar el potencial de movilización de las mujeres. Sostienen Rickard Lalander y Juan Velásquez-Atehortúa que la puesta en práctica de estos mecanismos participativos de naturaleza urbana, puede ser definida como una ciudadanía insurgente de predominio femenino.

La migración femenina internacional requiere ser entendida en su complejidad, integrando en el análisis el mundo familiar involucrado puesto que la separación de los hijos deja huellas psíquicas duraderas como dice Elisabeth Rohr. Para quienes son dejados atrás se presenta una pérdida de lazos emocionales que no pueden ser cubiertos por las familias sustitutas. De ahí que, es pertinente la comprensión del ámbito emocional y desarrollo psicológico de las experiencias de separación en los niños adentrándose en sus conflictos.

La concepción del Buen Vivir ha recibido críticas que cuestionan sus fundamentos teóricos y filosóficos. Eduardo Gudynas da una respuesta a las críticas. Sostiene que, en tanto se encuentran en controversia distintas concepciones sobre los saberes occidentales y los saberes indígenas, la discusión sobre el Buen Vivir debe ser bienvenida puesto que obliga a valorar las tradiciones históricas y potencializarlas.

El Diálogo sobre la coyuntura convocó a Pablo Ospina, José Sánchez

Parga, Julio Echeverría y Hernán Ibarra para evaluar el significado de la reelección de Rafael Correa y la amplia mayoría de Alianza País en la Asamblea Nacional en las elecciones del 17 de febrero pasado. La conflictividad entre Noviembre 2012 - Febrero 2013 muestra el descenso de la conflictividad social siguiendo la tendencia ya observada en períodos anteriores, particular-

mente en relación a la conflictividad indígena, aunque esta tendencia descendente es también visible en otros géneros de conflictos.

Nuestro agradecimiento a los colaboradores de este número de la revista que esperamos potencialice estudios a profundidad sobre las identidades.

Los Editores

COYUNTURA

Diálogo sobre la coyuntura: Proyecciones de un contundente triunfo electoral

Participantes: Pablo Ospina, Profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar; José Sánchez Parga, Investigador Principal del CAAP; Julio Echeverría, Profesor de la Universidad Central del Ecuador; Hernán Ibarra, Investigador Principal del CAAP.

La reelección de Rafael Correa y la amplia mayoría de Alianza País en la Asamblea Nacional significan una continuidad de las políticas iniciadas en 2007 con una débil oposición política de centro derecha e izquierda. Se trata de la consolidación de un modelo presidencialista que se caracteriza por una institucionalidad con amplio control del ejecutivo a los poderes del Estado apoyado en un alto gasto público y políticas redistributivas condicionadas por la reprimarización de la economía.

Hernán Ibarra. El triunfo contundente de Correa con el 57% de la votación y una amplia mayoría de AP en la Asamblea Nacional, ha producido múltiples reacciones que van desde la idea de que el espacio político se encuentra dominado por AP hasta la impresión de que emerge una oposición de derecha encabezada por Lasso y la situación de marginalidad de la izquierda opositora. Puesto en perspectiva con las elecciones del 2009 cuando Correa ganó en una sola vuelta con el 52% de la votación, se puede percibir que se ha producido un avance de AP a pesar de que en el transcurso del 2012 se reactivaron parcialmente las movilizaciones sociales y adquirió significación el aparcamiento de nuevos liderazgos entre la derecha y el centro.

La mayoría de análisis han enfatizado en el indudable peso de la acción estatal durante el gobierno de Correa y la utilización de los recursos públicos en la campaña electoral. Ciertamente que también el control de la función electoral y el diseño de distritos electorales en Guayas, Pichincha y Manabí y la asignación de escaños con la fórmula D'Hondt incidieron en una amplia mayoría de AP en la Asamblea Nacional.

En el marco de una crisis mundial, la economía ecuatoriana mantiene tasas de crecimiento importantes, ha disminuido el desempleo y el subempleo; han mejorado los ingresos de los sectores medios y asalariados con medidas redistributivas. Se advierte una sensación de satisfacción con el rumbo de los negocios entre las elites económicas y

hay una expansión notable del consumo. Las críticas de los grupos empresariales han estado situadas en los temas fiscales y la intervención estatal pero éstos ya se han adaptado pragmáticamente al nuevo entorno de predominio del Estado. En la experiencia ecuatoriana contemporánea una época comparable a la actual en términos de una presencia tan alta del Estado en términos de inversión pública y gasto social es la de los gobiernos militares de los años setenta.

El nuevo período de Correa, es la continuidad de un ciclo de modernización que tiene aspectos económicos y políticos con el fortalecimiento de su liderazgo y la posibilidad de acentuar procedimientos decisionistas. En este sentido, cabe discutir más allá del significado de esta victoria electoral lo que se puede advertir o conjeturar hacia el futuro inmediato en términos de la gestión gubernamental.

Pablo Ospina. Si nos centramos exclusivamente en el análisis de los escenarios futuros, lo primero que hay que decir es que da la impresión de que no van a ocurrir muchas sorpresas en lo que tiene que ver con el proyecto económico y estatal que tiene el gobierno. Está claro cuáles son sus orientaciones, qué es lo que piensa sobre cada uno de los temas clave, como la reestructuración de la función pública o del sistema judicial. No hay grandes incertidumbres al respecto: tendremos más de lo mismo; el gobierno va a aprovechar su amplia mayoría para profundizar lo que ha venido haciendo. Probablemente haga ajustes en algunas leyes, como la Ley Orgánica de Educación Superior, o en la Ley de servidores públicos; en fin, pue-

de hacer “ajustes” pero fundamentalmente será lo mismo que ha venido haciendo. También aprovechará la mayoría legislativa para completar el paquete de reformas legales pendientes como la Ley de comunicación, la Ley de agua, etcétera. El tono que tuvieron las leyes anteriores será el mismo: un reforzamiento del poder del Ejecutivo para controlar los principales resortes de la economía pero también de la vida social. El proyecto es aquello que he llamado en otras ocasiones como un “régimen disciplinario” que trata de acomodar y de ordenar el funcionamiento de la sociedad a patrones de conducta esperados por el Estado.

En el campo económico tampoco veo demasiadas sorpresas en el horizonte. La mayor sorpresa podría venir de la profundización de la crisis económica mundial. Podría ocurrir que en los siguientes cuatro años se produjera una catástrofe por la profundización de la crisis en Estados Unidos que afecte a la larga o a la corta a China, el país cuya demanda ha presionado el precio de las materias primas al alza y que ha provocado una bonanza general para toda América Latina. No olvidemos que el talón de Aquiles de China es su dependencia de las exportaciones. Entonces, salvo que se produzca una crisis global, que no es impensable, el plan de gobierno en lo económico también está bastante claro: una fuerte intervención estatal seguramente con más concesiones a los inversionistas privados. Se ha anunciado una conflictiva ampliación de la inversión minera y de la explotación petrolera al sur de la Amazonía. En síntesis, en cuanto al proyecto estatal que el gobier-

no tiene yo no veo grandes incertidumbres o grandes diferencias; seremos testigos de un reforzamiento de los planes anteriores pero tal vez con menos resistencias institucionales que en el pasado.

Lo que me parece que plantea mayores incertidumbres es la implicación de esta victoria electoral sobre el sistema político ecuatoriano. El resultado electoral muestra que hay un reforzamiento del apoyo a Rafael Correa en la Costa (el crecimiento de Guayas, Los Ríos y Manabí cuenta por todo el crecimiento de la votación de Alianza País entre 2009 y 2013) y un debilitamiento en la sierra central, la Amazonía (excepto Orellana) y en toda la zona sur del Ecuador, excepto Azuay. Evidentemente el peor desastre electoral lo sufrieron Lucio Gutiérrez y Álvaro Noboa, cuyas votaciones costeñas fueron captadas por Alianza País, mientras sus votaciones en la Sierra central y en la Amazonía se fueron para Correa o para Guillermo Lasso. Lo más notable del resultado electoral es que aunque Correa tiene un voto mayor en la Costa que en la Sierra y en la Amazonía, la verdad es que su votación es bastante balanceada en términos regionales, igual que la votación de Guillermo Lasso. Contrariamente a Correa, Guillermo Lasso tiene ligeramente más votación en la Sierra que en la Costa, lo cual es una gran novedad, porque es un candidato costeño y de derechas, cuando la sierra ha tenido una mayor inclinación histórica hacia el centro izquierda. No obstante este matiz, si lo vemos en términos globales, su votación muy pareja regionalmente.

Entonces la incertidumbre es ésta: puesto que en el pasado siempre hemos

tenido una derecha con fuerza en la Costa y un centro izquierda con fuerza en la Sierra, ahora en cambio la votación está balanceada en las dos regiones, ¿significa esto un cambio histórico subyacente? Se puede discutir que el voto regional no es en realidad “ideológico” y que el voto de Lasso en la Sierra y la Amazonía es totalmente “prestado”, es decir, un voto “contra” Rafael Correa, antes que un voto de confianza por el candidato de CREO. El hecho es que tenemos ahora dos tendencias ideológicas, una que atribuye más peso al Estado y otra que atribuye más peso al mercado y a la inversión privada, con votación equilibrada regionalmente. La gran pregunta es si eso puede llegar a tener alguna significación de mediano plazo, es decir, si puede llegar a significar la estabilización de tendencias políticas nacionales que no estén confinadas regionalmente y que expresen un centro izquierda del estilo Correa-Alianza País que vaya evolucionando hacia un centro izquierda convencional parecido a los “adecos” de la época del Pacto de Punto Fijo en Venezuela o a los partidos social demócratas europeos; y un centro derecha más convencional que reconoce -como lo hizo Guillermo Lasso en la campaña- que ciertas políticas sociales de una versión ecuatoriana de un “Estado de bienestar” no pueden ser revertidas, como volver a pagar la educación, la salud, o que muy agresivas privatizaciones deberán esperar. Es decir, algo parecido a lo que ocurrió con la derecha en Europa, que se acostumbró a un cierto Estado de bienestar. La gran pregunta que me hago es, entonces, si los

resultados electorales apuntan a un sistema bipartidista de tales características.

El sueño de Osvaldo Hurtado de hacer treinta años se podría estar materializando. Contra una tendencia semejante conspiran muchas cosas, por supuesto, como la fragmentación interna de Alianza País o su dependencia absoluta respecto a la figura presidencial. Otra opción es que la derecha, en lugar de estabilizarse en un partido propio, el movimiento CREO, fortalezca su presencia dentro de la misma Alianza País para disputar internamente la dirección política. Alianza País podría evolucionar entonces hacia movimientos mucho más heterogéneos como el peronismo o el PRI, donde todas las tendencias se disputan dentro del gran partido mayoritario.

José Sánchez Parga. ¿En qué medida el actual escenario de las últimas elecciones ha sido un exponente de los cambios en la estructura política y del sistema de partidos en el Ecuador? En primer lugar hemos asistido a un cierto tipo de espontaneísmo político muy imprevisible con unos candidatos, que nos depararon resultados también inesperados de uno y otro lado.

El otro fenómeno es cómo se han ido candidatizando los candidatos políticos en las diferentes listas electorales, creo que eso ha sido muy flagrante en el caso por ejemplo de Pachakutik y del MPD; pero aun más en otros partidos, que inscribieron candidatos en las listas electorales, que en un gran porcentaje, aproximadamente en un 20% no eran conocidos ni en las provincias ni en el cantón de donde procedían. Quizá el caso más extremo son esos tres candidatos indígenas del partido Social Cristia-

no en Chimborazo que fueron inscritos “por un carpetazo” de un viejo dirigente indígena –Alulema– que se había hecho cliente del Socialcristianismo desde hace muchos años.

También el tipo de campaña electoral era bastante atípica y hace referencia también a un sistema de partidos, un sistema de representación política y hasta un sistema de representatividad política que está en profunda crisis. Por ejemplo, ha sido muy singular el caso de las candidatas indígenas en estas elecciones, el doble que el de candidatos indígenas, va más allá de la ley de paridad de género. E incluso no son estas candidatas que se ponen como suplentes en tercer o cuarto lugar, muchas de ellas están en primero y segundo lugar. La creciente promoción pública y profesional de la mujer indígena se estaría reflejando en su representación en las candidaturas electorales. La presidenta de una nueva organización política, *Cabildo quichua de Otavalo*, decía que para ser candidata se necesita ser indígena, mujer, guapa, joven y fotogénica; en Otavalo el promedio de edad es de 33 años de las cuatro candidatas.

Ha ocurrido una suerte de desgaste de lo que eran las antiguas y tradicionales dirigencias políticas que no sabían, empezando por Castillo candidato por el distrito rural de Pichincha, y terminando por Curicama candidato por Chimborazo, o el caso más espectacular en la Amazonia que es el de Marlon Santi, constituyen un ejemplo de cómo todos estos famosos dirigentes indígenas no han tenido un espacio electoral aceptable.

En ese sentido hay un problema de fondo que se ha reflejado bastante en las

elecciones, sobre lo que podría ser la reproducción del modelo económico y de gobierno, yo creo que el gobierno va a tender a consolidarse quizá como una nueva fase, una política de inversiones que va a ser a lo mejor muy ambiciosa pero va a tener los límites de la inversión de la renta petrolera porque el petróleo no va a seguir creciendo. Un tercer aspecto es qué hay detrás de Alianza País, ¿es un partido?, ¿es un movimiento?, es quizás a lo mejor la convergencia de una movilización de tipo anti neoliberal que cuajó en un momento determinado y que puede tener un tipo de reproducción muy dependiente de lo que puede ser la gestión de gobierno; es verdad que al interior de Alianza País existen muchos faccionalismos, muchos personalismos.

¿Cómo caracterizar socioeconómicamente este modelo?, porque sabemos que no es un socialismo del siglo XXI, qué es este tipo modelo de gobierno que quiere implementar una política distributiva en términos económicos, que es muy ambicioso en términos de una redistribución social y que desde luego ha tenido resultados bastante positivos en la opinión pública, yo creo que el gran apoyo de la gente va mucho en esa línea y no creo que sea populismo. Por una serie de detalles, vive mucho este tipo de acercamiento al pueblo, eso no se lo puede negar, incluso gente que viene de fuera queda muy impresionada. Por ejemplo, alguien que ha estudiado los gabinetes nómadas y ve la percepción de la gente de este tipo de eventos. Llama mucho la atención la política comunicacional entre catequética y educativa que parece que pega muchísimo.

Julio Echeverría. Los resultados de las últimas elecciones están expresando un punto de continuidad dentro de un proceso de modificación profunda del sistema político; el resultado electoral nos indica que muchos actores del sistema político tradicional que todavía pervivían a pesar de las últimas crisis del sistema político, en alguna medida se han eliminado de la escena política. Es probable que cuantitativamente tengan presencia electoral, pero en términos de significación política podríamos decir están virtualmente fuera de la escena, y me refiero al espectro del centro derecha, donde el partido Social Cristiano ha tenido una muy disminuida participación, igual, Madera de Guerrero, el mismo PRE; en general los partidos de la costa se han visto desplazados por la fuerza electoral de Alianza País que ha sido arrasadora en ese sentido. Igual en el caso de los partidos tradicionales del sistema político que se inauguró en el 78 y que convivió hasta el 2000 y un poco más, ya estaban desaparecidos como Izquierda Democrática y lo que era la Democracia Popular, etcétera, pero en el caso de la sierra, la derrota de la izquierda plurinacional es también muy significativa, entonces vemos que estamos en un escenario de virtual eliminación de esos actores políticos que antes conformaron el sistema de partidos en el Ecuador.

Esto supone la acumulación de legitimidad en un solo actor político que es Alianza País, el cual logra una mayoría abrumadora en la integración de la Asamblea Nacional y lo vuelve en el actor único en el escenario del sistema de partidos, como decía este resultado da

continuidad al proceso que ya se venía dando de fortalecimiento de la concentración de poder en Alianza País y a través de ello en una de las funciones del Estado que es el ejecutivo y en ella el presidente de la república. Tenemos una concentración de poder que fortalece lo que se ha denominado como hiperpresidencialismo y una reducción significativa de los otros actores que antes configuraban un esquema de representación política más plural, creo que ese es el dato más significativo de estos resultados. Otro elemento que cabría resaltar es que el sistema político se adecúa al carácter hiperpresidencial del sistema político, lo cual anula cualquier fuente de interferencia a la construcción de un tipo de decisionalidad, podríamos decir autoritaria, que es la que se ha venido configurando en estos 6 años de gobierno de Alianza País. Es un triunfo de Alianza País y de Correa en el sentido de que se ha realizado con éxito el proyecto por el cual subieron al poder y han logrado realizar el mandato constitucional que fue diseñado en Montecristi, esto es, configurar un modelo de concentración del poder, reproducir su legitimidad sobre la base de una gestión intervencionista y de redistribución a través del aparato estatal, creo que ese es el resultado más importante.

Hernán Ibarra. En las discusiones que se ha venido sosteniendo en diversos medios y con las opiniones que ustedes han expresado, se puede decir que se ha constituido en los hechos un sistema de partidos con Alianza País como un partido o un movimiento predominante, con un centro derecha subordinado y una izquierda marginal. Todo

esto tiene en el centro una figura presidencial altamente carismática con mucha capacidad de interpelación hacia el electorado, pero donde se aprecian ciertas limitaciones a toda esta constitución de Alianza País es la que el proyecto político está asentado más que nada en la acción estatal que va construyendo la acción política, es decir hay también por supuesto la creación de una red organizativa, es decir, algo que se puede definir como una sociedad civil dependiente de la iniciativa estatal. Entonces, estamos ante un modelo político que está articulado en un solo eje, la figura presidencial bajo este modelo hiperpresidencialista, Alianza País y el Estado en campos de acción que posiblemente van a implicar sobre todo negociaciones en la Asamblea Nacional que es en donde van a procesarse leyes con una mayoría inusitada. Sin embargo, va a ser en Alianza País donde se van a producir los debates de esas leyes, donde se van a observar tendencias hacia el centro izquierda, izquierda e incluso tendencias de derecha. Podríamos decir que tanto Alianza País como el Estado están funcionando como estructuras interdependientes, es decir, Alianza País no funciona como estructura autónoma respecto al Estado.

Claro que esto no es nuevo, es una tendencia que venía de antes y se va a profundizar la construcción de sociedad civil dependiente del Estado, es decir, la creación de redes organizativas en la población como sustento al proyecto político.

Pablo Ospina. Como dije antes, lo que me parece nuevo en las elecciones de febrero no es el proyecto gubernamental.

mental ni tampoco la destrucción del sistema de partidos anterior. Ambas cosas venían desde antes. Lo nuevo en estas elecciones es que tal vez tenemos señales de una reconfiguración del sistema político y del sistema de partidos. Acabamos de presenciar el desbarajuste completo de la derecha “populista” y el fortalecimiento de la derecha “ideológica” que es esta derecha de Lasso o de Rodas, que está un poco más al centro. Se trata claramente de personas y grupos que favorecen la inversión privada, la empresa privada, reducir impuestos, dar mayor libertad al mercado: esos fueron sus discursos de campaña y hay allí temas típicamente ideológicos. La pregunta es si esa derecha ideológica va a cuajar en una estructura más permanente, más alineada en el centro derecha. Es muy evidente que los votos socialcristianos, en Guayas por ejemplo, se fueron a Lasso, aunque una parte importante de la votación popular socialcristiana se fue hacia Rafael Correa, al igual que la votación de la derecha “populista” de Álvaro Noboa y Lucio Gutiérrez, que fue capturada sobre todo por Correa. Entonces tenemos señales contradictorias que apuntan tanto a la configuración de un sistema bipartidista como a la configuración de un partido mayoritario que concentra todas las tendencias en su seno.

Respecto a la Coordinadora de las izquierdas, que sufrió una seria derrota electoral, hay también algunas lecturas más finas por hacer. Evidentemente una parte de la oposición va a estar fuera de los canales institucionales porque las izquierdas de oposición se debilitaron electoralmente a nivel nacional pero si-

guen teniendo organizaciones importantes, siguen siendo influyentes en gremios, y siguen teniendo cierta capacidad de movilización. En todos estos campos, Alianza País es extraordinariamente débil porque no cuenta con una militancia digna de ese nombre. Además, Pachakutik sigue siendo fuerte localmente en ciertas zonas como la Sierra central o la Amazonía. Lo más relevante desde un punto de vista electoral es lo que ocurrió en las zonas mineras. En Loja, Alianza País pierde un poco más del 15% de los votos en relación al 2009, mientras en El Oro pierde 9% y en Zamora pierde 12%, o sea, los lugares donde más votos pierde Alianza País (salvo Imbabura, donde pierde otro 9%) pertenecen al sur del país, donde es muy importante el tema minero. Entonces, la oposición de las izquierdas extrainstitucionales seguirá ahí y evidentemente el gobierno reforzará su sistemática política de debilitamiento de estas izquierdas y estas organizaciones: claramente hay una ofensiva contra el MPD y contra la CONAIE, con quien ha dicho hasta ahora que quiere negociar, que quiere conversar, y establecer puentes. Pero esto no puede durar porque hay oposición en temas clave, como el agua y la minería, donde el gobierno ha mostrado que no quiere negociar realmente sino que plantea “compensaciones”, es decir, aumenta el dinero a disposición de las comunidades para que la gente acepte la posición gubernamental. En las próximas elecciones de Ecuarrunari, va a existir una disputa dentro del propio movimiento indígena puesto que hay sectores proclives a la negociación. Entonces el gobierno

apuntará a desarmar las capacidades de movilización de las izquierdas. Por el lado de las derechas, la principal herramienta de acción extra – institucional son los medios de comunicación, que también van a ser atacados o tratar de controlarlos mediante la nueva Ley de comunicación.

En esta lógica de controlar y limitar la acción política y de resistencia extra – institucional es que deben entenderse los primeros anuncios y las primeras cosas importantes que han ocurrido justo después de las elecciones, como los anuncios de una consulta para la reforma constitucional con el fin de limitar las garantías de derechos como la acción de protección. También las condenas por intento terrorista a los jóvenes de Luluncoto, las sanciones a los estudiantes del Central Técnico y la ofensiva contra las atribuciones supra – nacionales de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Evidentemente se está tratando de controlar esta acción extra-institucional y eso va a continuar y se va a reforzar.

Vuelvo al tema que planteé en mi primera intervención: ¿se van a institucionalizar las dos fuerzas que se han perfilado en las elecciones de febrero, este centro derecha ideológico y este centro izquierda de Alianza País?, ¿se van a institucionalizar como dos tendencias más o menos estructuradas? Dije antes que una de las principales cosas que conspiran en contra de esa posibilidad es la tremenda heterogeneidad interna de Alianza País. Pero hay otro de gran importancia: su incapacidad para construir un partido. El gobierno ha dicho muchas veces después de cada mo-

vilización o después de cada elección que el gran déficit es el de la organización política y han dicho en cada ocasión que trabajarán para fortalecerla. La pregunta es si van hacer algo para construirla realmente. Allí el gobierno tiene un problema de fondo: no se puede construir un aparato político que realmente funcione si no se le da poder de decisión sobre las políticas gubernamentales a ese aparato político. Si ese aparato político no toma decisiones sobre algo, no puede funcionar y no hay la menor evidencia de que el aparato de Alianza País decida efectivamente algo sobre cualquier cosa. Es el círculo que está en el Estado más cerca de Rafael Correa el que toma todas las decisiones. Evidentemente habrá más tensiones internas, más conflictos y es difícil construir hoy un verdadero partido u organización política. Pero hay una presión muy fuerte porque el gobierno necesita tener un recambio para después de cuatro años. Entonces esto es un asunto estratégico sobre el que es difícil saber si podrán avanzar significativamente o no.

Respecto a la derecha a mí me parece relativamente más sencillo porque es menos heterogénea, está relativamente más cohesionada por sus intereses concretos, es más pequeña y puede agruparse más fácilmente en torno a la oposición a las políticas gubernamentales estatistas. He hablado con algunas personas que están más cercanas a esos grupos y no confían para nada en Guillermo Lasso, que no es un dirigente especialmente carismático ni tampoco muy hábil en manejar las relaciones políticas. Lo verdaderamente importante durante la campaña es que tenía mucho

dinero y que por lo tanto tenía medios para hacer una campaña profesional; era su principal argumento, con el que no pudo agrupar a las derechas, que corrieron con muchos candidatos simultáneos. Esta dispersión se debió en parte también a que el miedo a Correa no es tan fuerte entre los sectores empresariales y políticos de derechas porque saben ya lo que pueden esperar del gobierno: discursos radicales y medidas moderadas. Eso no los asustó lo suficiente como para unirse políticamente en las elecciones. Por eso mismo no hay que extrañarse de que muchos sectores empresariales busquen influir dentro de Alianza País. Por todas estas razones es difícil saber si se estabilizarán las tendencias políticas que se perfilaron en las elecciones de febrero, aparte de los obstáculos estructurales que tiene el Ecuador para consolidar tendencias políticas estables. No obstante, no hay que subestimar el hecho de que tengas ahora por primera vez tendencias políticas de centro izquierda y de centro derecha que no están confinadas regionalmente. Esa es una señal poderosa que de todas maneras llama la atención y que apunta a algo más estructural que tal vez no estamos viendo.

José Sánchez Parga. No pienso que haya habido la intención de producir un partido político a partir de la amalgama de fuerzas, posiciones políticas e intereses que ha constituido y constituye aún hoy Alianza País. El desafío del partido en el gobierno consiste en cómo dar cohesión y coherencia a las movilizaciones tan heterogéneas en su composición social ("forajidos"), que se conflagraron contra toda una corriente de políticas y

gobiernos neoliberales, los cuales durante más de una década habían dominado y devastado el sistema político nacional. Pienso que lo que hoy se busca con cierta urgencia es lograr una mayor cohesión y coherencia con la finalidad de mejor garantizar la continuidad del modelo de gobierno y su proyección futura.

Más allá de un anti-neoliberalismo fundador en sus orígenes tanto del movimiento de Alianza País como de los sucesivos éxitos electorales y gubernamentales, hay que considerar los contenidos de una "revolución ciudadana" que ha emprendido transformar todas las instituciones de la sociedad y del sistema político nacionales, al margen de los errores y limitaciones cometidos. Hay que reconocer que los cambios emprendidos no hubieran podido realizarse sin un cierto autoritarismo, y que el autoritarismo ha sido un reclamo tanto latinoamericano como sobre todo nacional durante las dos últimas décadas de hegemonías neoliberales.

Considero difícil definir en términos ideológicos el gobierno de Alianza País. Lo que se ha percibido hasta hoy es un ideario construido más o menos implícitamente sobre un anti neo liberalismo con políticas y programas sociales, un elemento común en todos estos gobiernos en América Latina llamados progresistas o de orientación socialista y sobre todo con una recuperación del predominio del Estado en el gobierno de la sociedad y de la economía.

No otro es el tema de la iniciativa estatal. Recuerdo el libro de Alberto Acosta *El Estado como solución: reflexiones desde la economía*. Yo creo que

en esa época todavía esa corriente pensaba que el Estado es la solución, es decir, incluso en esa época se pensaba que era necesario todavía garantizar un gobierno político de la economía cosa que ya en el mundo es utópico. Hoy lo que tenemos en el mundo sobre todo en los países más desarrollados es un gobierno económico de la política y con una iniciativa estatales totalmente impotentes o paralizadas, es el drama que están viviendo los países europeos a la sombra de la crisis en capacidad de administrar una iniciativa estatal y por eso yo lo veo con simpatía sino con una cierta esperanza esta posibilidad de que todavía haya, yo no hablaría de iniciativa estatal pero este gobierno político de la economía cuando estamos dominados por un gobierno económico de la política a nivel global, entonces yo creo que en ese sentido yo lo vería tan reprobatorio esta iniciativa estatal en un gobierno como el nuestro.

Julio Echeverría. Dejando por un momento a un lado lo que sería el análisis de los actores, creo que es importante remitirnos a variables institucionales que están entrando en juego, entre ellas, la crisis de la representación como un fenómeno generalizable a nivel global pero que en el Ecuador se ha expresado con mucha claridad desde mediados de la década pasada y que coincide con la emergencia de este actor, Alianza País, proceso que tiene una clara definición institucional en la constituyente de Montecristi, donde se define un modelo constitucional por medio del cual la constitución pasa a ser un mandato que condiciona el comportamiento de los actores en una dirección de concen-

tración del poder, lo que se ha denominado como retorno del Estado, una concentración del poder dirigida a la redistribución de rentas que se han visto incrementadas por el posicionamiento ventajoso de las materias primas en el contexto de la economía global. Entonces, creo que es factible hablar de la configuración de un modelo político con una base material que permite la afirmación de un modelo que sustituye al anterior sistema de partidos y que ese modelo en el caso ecuatoriano está plenamente configurado en la Constitución de Montecristi; lo que ahora se está viviendo es la implementación, la realización, la configuración de ese modelo en un sistema normativo que después del resultado de las elecciones de febrero va a poder instrumentarse de forma más expedita. Esto es, la mayoría acumulada por Alianza País va a permitir terminar de completar la estructuración del modelo institucional diseñado en la Constitución de Montecristi.

Sin embargo, el camino de esta afirmación no está exento de dificultades, la Constitución de Montecristi es esquizoide en el sentido de que en ella conviven dos registros semánticos, el uno, que es el del garantismo, que supone una ampliación de la garantía de los derechos, en ese sentido es una constitución que recoge un acumulado de intensa participación de los movimientos sociales que se dio fundamentalmente en los años 90 y en la primera mitad de la década del siglo XXI; por otro lado, junto a esa estructura garantista tenemos un diseño organizacional del sistema político que apunta la concentración absoluta de poder en el Ejecutivo y

que debilita a los otros poderes. En ese sentido, junto a la crisis de la representación viene también un debilitamiento de las estructuras del Estado de derecho, o sea, el principio de la división de poderes se ve completamente afectado en el diseño de Montecristi. Todas las instituciones que antes garantizaban al menos formalmente el principio de división y de independencia de los poderes se ven anuladas en el diseño institucional que se deriva de la Constitución de Montecristi, en ese diseño se añaden incluso nuevas instituciones como la Función de transparencia y control social que es una función extremadamente importante porque sustituye las funciones que antes cumplía la representación política y el entonces llamado Congreso Nacional. Tenemos crisis de los partidos, crisis de la representación, debilitamiento del congreso-asamblea y fortalecimiento de un nuevo eje institucional que es aquel que supuestamente canalizaría la participación ciudadana, ya no por los partidos pero si mediante una sui generis definición institucional que habilita un tipo de cooptación meritocrática desde el Estado y que es la que termina por definir la integración de los órganos de control, que son fundamentales justamente para ejercer control, veeduría y seguimiento de la gestión de gobierno. De esa manera se configura un modelo de sistema político y un modelo de democracia que no acepta la deliberación que es propia de la representación política plural, un modelo que para afirmarse requiere eliminar o neutralizar cualquier tipo de interferencia que pudiera darse por parte de actores sociales o políticos; el modelo de Monte-

cristi permite que sea el poder ejecutivo el que controla todas las demás funciones del Estado. Si eso es lo que está normado en la constitución, el proceso político desde el 2007 para acá, ha demostrado justamente que esa configuración del modelo puede irse materializando en la realidad institucional.

Los resultados electorales nos están demostrando que ese proceso está marchando, con la viabilidad que le otorga esta capacidad de acumulación de recursos en el Estado y que posibilita activar la estrategia de redistribución. Se mantiene sin embargo esta contradicción entre el garantismo y concentración de poder, y es sobre esa estructura dicotómica esquizoide que el proceso político va a decurrir en el futuro. El modelo exige crecimiento de la economía, el crecimiento de la economía exige reprimizarización y explotación de la renta de la naturaleza para transferir esa renta a través de subsidios y bonos a los sectores más desfavorecidos de la población. Esa lógica es la que está instaurándose pero con esa debilidad estructural que al hacerlo afecta a la estructura de derechos que dice defender. En qué medida esa contradicción fuerte que está en el modelo pueda ponerse en evidencia en el mediano plazo, en estos próximos cuatro años, eso es lo que está por verse.

Pablo Ospina. Me parece que el modelo de concentración de atribuciones y poderes en la Presidencia de la República fue diseñado en la Constitución de 1998. Era parte del discurso y la receta de mejorar la "gobernabilidad". Lo que hizo la Constitución de 2008 fue mantener y perfeccionar esa concentra-

ción mediante mecanismos como el del llamado “quinto poder”. La novedad fue el sistema del Consejo de Participación Ciudadana para escoger a los órganos de control pero que en el fondo es una continuidad del modelo de 1998: el fondo era quitarle más poder al parlamento reforzando el poder del ejecutivo. En este caso Alianza País actúa como todos los partidos mayoritarios limitando el poder de las minorías, la diferencia es que los partidos mayoritarios anteriores nunca llegaron a tener mayorías parlamentarias fuertes como la actual.

Hernán Ibarra. Mirando en la distancia lo que ha sido este proceso de la llegada al poder de Correa y Alianza País desde el año 2007 hacia adelante se produjo una circunstancia que se había definido como el regreso del Estado, pero también ha significado el apareamiento de signos muy fuertes de un nacionalismo que el gobierno de Correa ha manejado como imaginarios, aunque pueda parecer anacrónico con sus referencias a Eloy Alfaro y a otros símbolos que remiten a la tradición de la educación cívica. Todo esto nos sugiere que estamos ante un proceso de amplia modernización donde el Estado juega un papel central en esta articulación hacia el mercado mundial con una recuperación de la dimensión simbólica del Estado. Pienso que estamos ante un ciclo de modernización social y política que tiene también un fuerte contenido simbólico que recupera imaginarios nacionalistas anteriores y los ha reactualizado en esta ola de nacionalismo como en otros países de América Latina tales como Venezuela, Argentina y Bolivia. El caso ecuatoriano, implicaría además la

subordinación de las demandas del Estado plurinacional que suponía más bien una crítica a ese nacionalismo. Este nacionalismo tradicional es también un factor que ayuda a consolidar el modelo en una dimensión ideológica.

Julio Echeverría. Yo discutiría el tema de la modernización y lo replantaría en términos de una modernización regresiva en el sentido de que acude a los valores del nacionalismo e imprime un modelo de desarrollo fundamentado sobre la explotación de la renta de la naturaleza y sobre la reprimarización de la economía. Es una modernización regresiva frente a otros procesos de modernización que apuntan a una inserción más dinámica en los procesos de la economía global, procesos que se vieron truncados con la crisis del neoliberalismo, porque el neoliberalismo estaba planteando una reconfiguración del capitalismo a escala planetaria con la articulación de redes de Estados dentro de sistemas supranacionales de gobierno, el modelo de la Unión Europea, aparecía como un correlato institucional de contención a la lógica de desregulación inducida por el mismo neoliberalismo; y es justamente ese modelo económico político institucional que se ve detenido con la crisis del neoliberalismo, y es entonces que se produce este retorno al Estado que es también retorno a la retórica nacionalista, y al reposicionamiento de la idea de la capacidad de acumulación y de redistribución exclusivamente vía estatal nacional que se sustenta en el caso de nuestros países, sobre la reprimarización de la economía.

Estamos hablando de una modernización regresiva en este caso, porque se

instala sobre el fracaso de una fase o modalidad del desarrollo que en alguna medida podíamos pensar que había sido ya superada o estaba por superarse en la misma reconfiguración del capitalismo y de sistemas políticos integrados y articulados en función de lógicas supra estatales o supra nacionales. Es esta modalidad la que se ve bruscamente detenida y lo que estamos viendo en alguna medida es un retorno a formas políticas y a modelos económicos desarrollistas que se suponía estaban ya superados o en vías de superación. Esto nos conecta con la reemergencia de los populismos nacionalistas. Por lo tanto podríamos hablar de un neopopulismo que se instaure especialmente en ciertas economías, en ciertos países que se los ha llamado también como progresistas, y que son progresistas porque están vinculados a esa idea de progreso que fue la idea del capitalismo redistribuidor en su fase inicial, entonces ese dato hay que tenerlo muy claro, en qué medida lo que está aconteciendo es la señal de una reconfiguración institucional y política a dimensiones globales o es una fase de transición o de reacomodo que está por verse.

Pablo Ospina. Me parece que aquí entramos a un tema distinto que es la caracterización del proyecto del gobierno que se ha tratado antes en estas mismas páginas de *Ecuador Debate* muchas veces. Estamos de acuerdo en que lo podemos caracterizar como “modernizador”. Ahora, qué partes del proyecto modernizador del correísmo son “regresivos” y qué partes son “progresistas”, es más controvertido y creo que estaremos menos de acuerdo. Yo creo que uno po-

dría decir que el neoliberalismo también fue modernizador pero fue una modernización regresiva de la economía que sustituía al desarrollismo clásico que yo calificaría como progresista. El desarrollismo era progresista en relación al neoliberalismo.

En efecto, hay elementos de retorno a un modelo anterior, al desarrollismo puro y duro de los años 1970 pero en un país donde el desarrollismo fue siempre muy débil, esto puede ser progresista. Igual se puede decir respecto del intento de hacer crecer todo el aparato estatal en las políticas sociales para construir un Estado de bienestar que no existió o que fue extraordinariamente débil. Aquí podemos clasificar la modernización correísta como progresista. Por mi parte, yo clasifico al gobierno como progresista. Por supuesto que hay elementos muy regresivos: todas las acciones respecto a la representación política, al control de la sociedad civil, a los retrocesos en la participación, el modelo de régimen disciplinario, el modelo tecnocrático en las universidades; todo eso es la parte que yo considero más regresiva de su proyecto de modernización. Yo creo que sí hay un horizonte político, un proyecto de Estado, que tal vez muchos de los que participan en el gobierno no lo tienen pero creo que Correa si lo tiene y es el modelo de Estado fuerte chileno, decisionista, que no consulta a nadie y que una vez que se toma la decisión todos deben acatarla y el que no lo hace, va preso. El Estado chileno no es un Estado autoritario en el sentido que conocemos en América Latina (como en las dictaduras o en la Centroamérica del siglo XX) sino un Es-

tado basado en un régimen disciplinario. Por ejemplo, todos los “consejos” donde se toman de decisiones sobre políticas públicas en el Estado chileno están formados por delegados de ministros. Nunca hay representantes de la sociedad civil con poder de decisión sino solo a título consultivo ocasional. Ese es el modelo que tiene Rafael Correa en su mente y dado su poder personal dentro del gobierno, ese es el modelo dominante de Alianza País.

José Sánchez Parga. Es un modelo que pretende ser modernizador, pero

que en sus intersticios tiene prácticas y discursos que son totalmente neoliberales como la política por objetivos, la meritocracia, las competencias en la formación y evaluación, el elogio de la rentabilidad y la eficiencia. No creo que Correa y quienes están con él tengan una visión muy coherente del modelo, aunque considero que Alianza País es la convergencia de una serie de movilizaciones, de idearios y programas de acción, que dentro del gobierno, hay sintonías, convergencias y acuerdos, pero también disensos y disensiones.

Conflictividad Socio-Política

Noviembre 2012 - Febrero 2013

El descenso de la conflictividad social sigue la tendencia ya observada en períodos anteriores, particularmente en relación a la conflictividad indígena, aunque esta tendencia descendente es también visible en otros géneros de conflictos. La conflictividad social como forma de oposición política ha disminuido en el marco del proceso preelectoral.

Número de conflictos por mes

La reducción del número de conflictos durante el último período (nov. 2012-febrero 2013), 182 conflictos, respecto del período precedente (jul.-oct. 2012), 229 conflictos, no

hace más que confirmar una tendencia de decrecimiento del número de conflictos desde hace poco menos de dos años. Cuando el número de conflictos desciende de 286 en el período de julio-octubre 2011 a 182 en el actual período.

Número de conflictos por mes

FECHA	FRECUENCIA	PORCENTAJE
NOVIEMBRE / 2012	63	34.62%
DICIEMBRE / 2012	37	20.33%
ENERO / 2013	48	26.37%
FEBRERO / 2013	34	18.68%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo
Elaboración: -UI-CAAP-

Si se considera la evolución de la frecuencia de los conflictos en el medio y largo plazo, encontraríamos de nuevo una fase de disminución de la conflictividad, después de un período

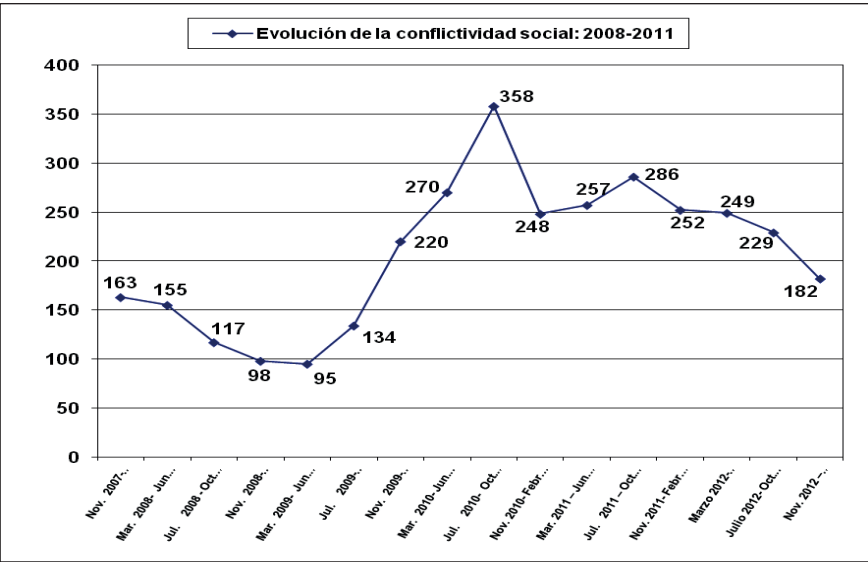
durante los años 2009 – 2011, en el que los conflictos incrementan su frecuencia debido a su instrumentalización como una forma de oposición política al gobierno. Se podría pensar en una coyun-

tural politización de los conflictos sociales. La fase pre-electoral habría supuesto o bien una tregua de este tipo de conflictividad instrumentalizada como oposición política, o bien la conflictividad regresaría de nuevo a los niveles más bajos registrados antes de la fase 2009-2011.

Evolución de la conflictividad social: 2008-2011

Períodos	Número conflictos	Tasas crec.
Nov. 2007- Febr.2008	163	—
Mar. 2008- Jun. 2008	155	-4.9
Jul. 2008 - Oct. 2008	117	-24
Nov. 2008- Febr.2009	98	-16
Mar. 2009- Jun. 2009	95	-3
Jul. 2009 - Oct. 2009	134	41
Nov. 2009 - Febr.2010	220	64
Mar. 2010- Jun. 2010	270	22.7
Jul. 2010- Oct. 2010	358	32.6
Nov. 2010- Febr. 2011	248	-30.7
Mar. 2011 – Jun. 2011	257	3.6
Jul. 2011 – Oct. 2011	286	11.2
Nov. 2011- Febr. 2012	252	-13.4
Mar. 2012- Jun. 2012	249	-1.2
Julio 2012- Oct. 2012	229	-8.7
Nov. 2012 – Febr. 2013	182	-24.8

Fuente: Observatorio Conflictividad Socio-Política: CAAP. *Revista Ecuador Debate*, N° 73- N° 84



La evolución de la curva de la conflictividad, de ascenso y descenso en el curso de los 5 últimos años es muy significativa, sobre todo leída a la luz de lo que consideramos una *coyuntural politización de la conflictividad social*, al margen de esa otra politización más estructural de los conflictos sociales, y que responde a procesos de más larga duración, y que no tienen necesaria y directamente que ver tanto con la frecuencia como con las formas e intensidades de los conflictos.

Si la conflictividad desencadenada entre octubre 2009 y octubre 2011 tenía por objeto reforzar la oposición política y debilitar el gobierno con miras a las elecciones del 2013, tal estrategia parece no haber tenido éxito de acuerdo a los resultados electorales. Esto mismo resulta aún

más pertinente en el caso de los conflictos indígenas, quienes protagonizaron el escenario de la conflictividad y oposición durante este período con 249 conflictos étnicos en 2009, y 263 en el 2010 (Cfr. *Kipus*, N° 53, 54, 55)¹.

Género del conflicto

Comparando las frecuencias de los conflictos del último período con el anterior (julio - octubre 2012), aumenta el número y porcentaje de la *conflictividad indígena* (de 9, 3.9% a 13, 7%); se reduce el número de conflictos (de 51 a 44) pero aumenta su porcentaje en el sector *laboral público* (del 22% al 24%); y también la *política partidista* no en número pero si en el porcentaje respecto del total de la conflictividad (de 9% a 11%).

Género del conflicto

GENERO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
CAMPESINO	5	2.75%
CIVICO REGIONAL	10	5.49%
INDIGENA	13	7.14%
LABORAL PRIVADO	35	19.23%
LABORAL PUBLICO	44	24.18%
POLITICO LEGISLATIVO	5	2.75%
POLITICO PARTIDISTA	21	11.54%
PUGNA DE PODERES	3	1.65%
URBANO BARRIAL	46	25.27%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

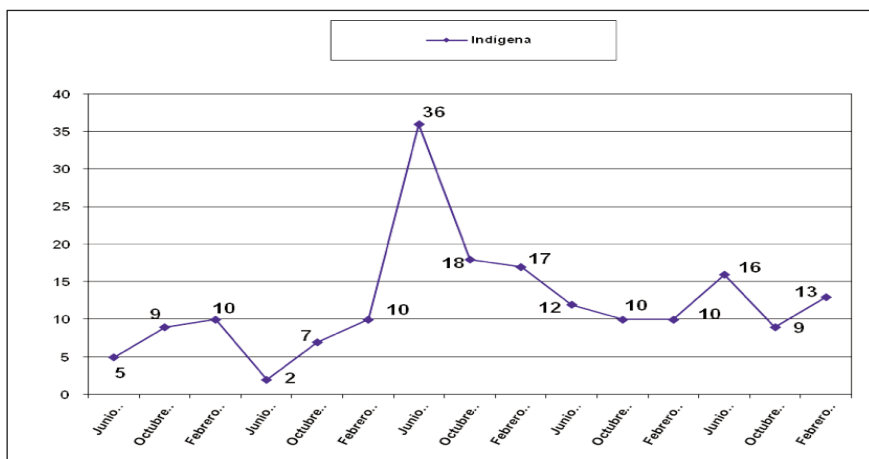
Elaboración: UI-CAAP

La conflictividad étnica, que también se politiza como todos los conflictos sociales, al volverse protestatarios,

acusa una coyuntural politización entre el 2009 y 2011.

1 Para un desarrollo más amplio de esta cuestión cfr. J. Sánchez Parga, "Conflicto indígena, oposición política y su construcción mediática", en *Araucaria*, año, 14, N° 28, segundo semestre 2012.

AÑOS	INDÍGENA	TCA%E
Junio 2008	5	
Octubre 2008	9	80.0
Febrero 2009	10	11.1
Junio 2009	2	-80.0
Octubre 2009	7	250.0
Febrero 2010	10	42.9
Junio 2010	36	260.0
Octubre 2010	18	-50.0
Febrero 2011	17	-5.6
Junio 2011	12	-29.4
Octubre 2011	16	33.3
Febrero 2012	10	-37.5
Junio 2012	16	60.0
Octubre 2012	9	-43.8
Febrero 2013	13	44.4
TOTAL	190	



El otro género de conflicto que aumentó en porcentaje respecto del período anterior es el *urbano barrial* (de 19.6% a 25%). Si sumamos la frecuencia de la conflictividad laboral del sector público y del sector privado, que ha disminuido respecto del período anterior en número (de 104 a 79) y también en porcentaje respecto del total de la conflictividad (de 45% a 43%). Observamos que se mantiene la constante de

su reducción durante los dos últimos años, a partir de Julio – Octubre 2011, cuando ambas conflictividades sumaban 150 conflictos cuatrimestrales.

Sujeto del Conflicto

Sólo la conflictividad étnica aumenta en número de frecuencias respecto del período anterior (de 9 a 13), y también en porcentaje (de 3.9% a 7%).

Sujeto del conflicto

SUJETO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
CAMARAS DE LA PRODUCCION	1	0.55%
CAMPESINOS	4	2.20%
EMPRESAS	14	7.69%
ESTUDIANTES	8	4.40%
FUERZAS ARMADAS	4	2.20%
GREMIOS	8	4.40%
GRUPOS HETEROGENEOS	1	0.55%
GRUPOS LOCALES	9	4.95%
IGLESIA	3	1.65%
INDIGENAS	13	7.14%
ORGANIZACIONES BARRIALES	41	22.53%
PARTIDOS POLITICOS	27	14.84%
POLICIA	1	0.55%
SINDICATOS	4	2.20%
TRABAJADORES	44	24.18%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP

El otro conflicto que aumenta en número y porcentaje respecto del anterior período es el de las organizaciones barriales (de 36, 15.7% a 41, 22.5%).

Según estos datos, a la reducción del número de conflictos respecto del período anterior contribuyen casi todos los sujetos y géneros de la conflictividad, y no de un determinado grupo o sector social, lo cual significa que se trata de un fenómeno de sociedad.

Objeto del conflicto

Respecto del período anterior disminuye el número de denuncias por corrupción (de 59 a 46), aunque se mantiene el mismo porcentaje (25%). Así mismo se reduce notablemente el número de conflictos laborales (de 55 a 32), incluso en porcentaje respecto de la conflictividad total en comparación con el anterior período (de 24% a 17%).

Objeto del conflicto

OBJETO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
DENUNCIAS CORRUPCION	46	25.27%
DEMANDAS DE FINANCIAMIENTO	25	13.74%
LABORALES	32	17.58%
OTROS	33	18.13%
RECHAZO POLITICA ESTATAL	29	15.93%
SALARIALES	17	9.34%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP

En cambio *otros conflictos* aumentan sólo en porcentaje (de 13% a 18%), así como los *rechazos a las políticas estatales* (de 13% a 16%), pero no en número. Finalmente aumentan ligeramente los conflictos salariales respecto del período anterior (de 13,5% a 17,9%).

Intensidad del conflicto

Entre el repertorio de los conflictos, el que presenta la forma de mayor intensidad o violencia siguen siendo las *protestas*, el más frecuente en número y porcentaje 55,30%, aunque también acusa un descenso respecto del período anterior.

Intensidad del conflicto

INTENSIDAD	FRECUENCIA	PORCENTAJE
AMENAZAS	25	13.74%
BLOQUEOS	6	3.30%
DESALOJOS	9	4.95%
DETENCIONES	16	8.79%
ESTADO DE EMERGENCIA	3	1.65%
HERIDOS/MUERTOS	9	4.95%
INVASIONES	2	1.10%
JUICIOS	9	4.95%
MARCHAS	9	4.95%
PAROS/HUELGAS	4	2.20%
PROTESTAS	55	30.22%
SUSPENSION	29	15.93%
TOMAS	6	3.30%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

La otra forma de conflicto, en cierto modo relacionada con las protestas son las *marchas* o movilizaciones, y que también muestra una importante disminución en su número respecto del período anterior (de 19 a 9, del 8% al 4%).

Según esto cabe sostener que respecto del anterior cuatrimestre la conflictividad no sólo se reduce en términos cuantitativos sino también en intensidad. La única forma de conflicto que ha observado una mayor frecuencia respecto del

período anterior son las *detenciones*, la cuarta expresión de intensidad en términos absolutos y porcentuales.

Intervención estatal

En cuanto a la intervención estatal, hay que destacar las actuaciones del poder judicial, muy relacionadas con el aumento de las detenciones, que respecto del período anterior pasan de 22,9% a 33,18%.

Intervención estatal

INTERVENCION	FRECUENCIA	PORCENTAJE
CORTE CONSTITUCIONAL	3	1.65%
GOBIERNO CANTONAL	3	1.65%
GOBIERNO PROVINCIAL	11	6.04%
JUDICIAL	33	18.13%
LEGISLATIVO	13	7.14%
MILITARES/POLICIA	3	1.65%
MINISTROS	35	19.23%
MUNICIPIO	11	6.04%
NO CORRESPONDE	48	26.37%
POLICIA	19	10.44%
PRESIDENTE	3	1.65%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

El otro dato interesante son las intervenciones de los Ministros, que se mantienen las más altas, aumentando en porcentaje, 19%, aunque un poco menos en número que en el período anterior (de 39 a 35). Pero resulta sobre todo muy significativa la disminución de las intervenciones del Presidente en comparación con el anterior período (de 19, 8% a 3, 1.6%), lo que se podría atribuir, quizás, a la campaña electoral.

Finalmente cabe subrayar la disminución de las intervenciones de milita-

res y policías respecto de los períodos anteriores.

Desenlace del conflicto

Los conflictos cuya resolución ha sido aplazada se reducen casi a la mitad respecto del período anterior, pasando de 56, 24% a 27, 14%. Así mismo disminuyen los conflictos positivamente resueltos en relación con el anterior período (de 44, 19% a 30, 16%). Sólo aumentan los conflictos rechazados (de 30, 13% a 37, 21%).

Desenlace del conflicto

DESENLACE	FRECUENCIA	PORCENTAJE
APLAZAMIENTO RESOLUCION	27	14.84%
NEGOCIACION	68	37.36%
NO RESOLUCION	10	5.49%
POSITIVO	30	16.48%
RECHAZO	39	21.43%
REPRESION	8	4.40%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

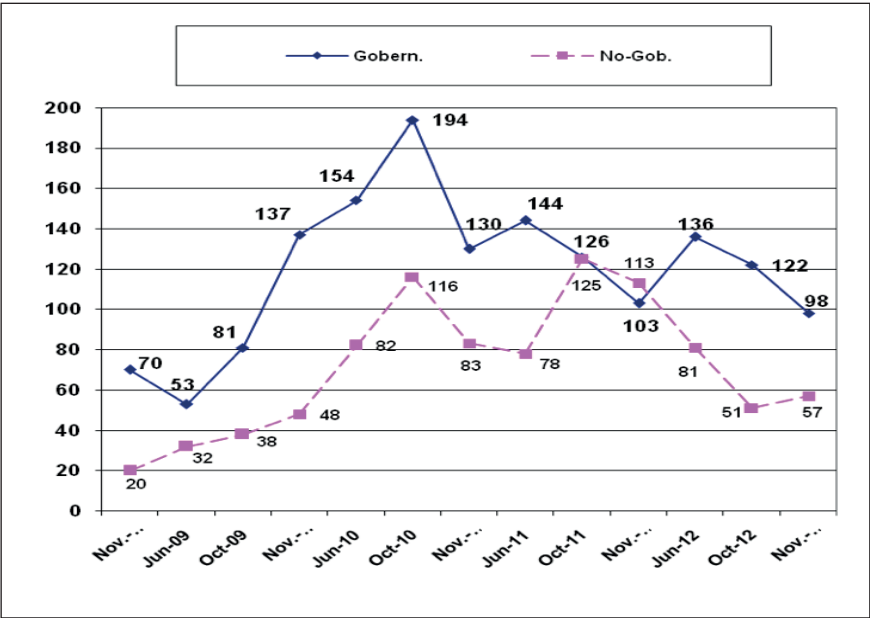
Aunque se reduce el número de conflictos negociados (de 78 a 68) el porcentaje respecto del total ha crecido en relación con el período anterior (de

34% a 37%). De igual manera el número de conflictos no resueltos se reduce (de 12 a 10), aunque su porcentaje aumenta casi igual (de 5.2% a 5.4%).

Indices de gobernabilidad del conflicto: 2009-2013

PERÍODOS	GOBERNABILIDAD.	%	NO-GOB.	%	INDICE-GOBERNAB.
Nov.-Febr. 09	70	71	20	20	51%
Jun-09	53	56	32	33	23%
Oct-09	81	60	38	28	32%
Nov.-Febr. 10	137	62	48	22	40%
Jun-10	154	62	82	30	32%
Oct-10	194	54	116	32	22%
Nov.-Febr.11	130	52	83	33	19%
Jun-11	144	56	78	30	26%
Oct-11	126	44	125	44	0%
Nov.-Febr.12	103	41	113	55	-14%
Jun-12	136	54	81	32	22%
Oct-12	122	53	51	26	27%
Nov.-Febr.13	98	54	57	31	23%
Promedios	115	56	71	32	24%

Fuente: Observatorio de Conflictividad, *Ecuador Debate*, Nº 76-87



Si se suma el número de conflictos *negociados* (68) y los que han tenido una *resolución positiva* (30), y se compara el total 98, con el de los conflictos *no resueltos* (10), los *rechazados* (39) y los *reprimidos* (9), total 58, tendríamos un *índice de gobernabilidad de los conflictos* de 40. De hecho, tal índice de gobernabilidad había sido de 71 en el período anterior.

Número de conflictos por regiones

Comparando la conflictividad por regiones respecto del anterior período, el número de conflictos en la Costa se reduce ligeramente (de 77 a 70) aunque el porcentaje es relativamente superior (de 30% a 33%)

Número de conflictos por regiones

REGION	FRECUENCIA	PORCENTAJE
COSTA	70	38.46%
SIERRA	102	56.04%
AMAZONIA	9	4.95%
INSULAR	1	0.55%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: -UI-CAAP-

Es significativa la disminución de los conflictos en la Sierra entre los dos últimos períodos, donde pasan de 133 a 102 (de 58% a 56%), y sobre todo en la Amazonía, de 18 a 9 (de 7.8% a 4.9%), donde la conflictividad suele ser predominantemente indígena y en torno a luchas coyunturales por recursos medioambientales.

Número de conflictos por provincia

Se reduce el número de conflictos en aquellas provincias, donde la conflictividad ha sido generalmente elevada o donde había aumentado considerablemente en el período anterior, como es el caso de El Oro, Manabí y Tungurahua.

Número de conflictos por provincia

PROVINCIA	FRECUENCIA	PORCENTAJE
AZUAY	7	3.85%
BOLIVAR	1	0.55%
CAÑAR	0	0.00%
CARCHI	4	2.20%
CHIMBORAZO	2	1.10%
COTOPAXI	1	0.55%
EL ORO	2	1.10%
ESMERALDAS	3	1.65%
GALAPAGOS	1	0.55%
GUAYAS	49	26.92%
IMBABURA	1	0.55%
LOJA	0	0.00%
LOS RIOS	2	1.10%
MANABI	5	2.75%
MORONA SANTIAGO	1	0.55%
NAPO	1	0.55%
ORELLANA	1	0.55%
PASTAZA	2	1.10%
PICHINCHA	79	43.41%
SANTA ELENA	0	0.00%
SANTO DOMINGO DE LOS TSACHILAS	8	4.40%
SUCUMBIOS	3	1.65%
TUNGURAHUA	7	3.85%
ZAMORA CHINCHIPE	2	1.10%
TOTAL	182	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

El aumento de la conflictividad en Esmeraldas y también en Santo Domingo y Carchi parece responde a una tendencia: consolidar un nivel de conflicti-

vidad relativamente elevada en dichas provincias. Como había sido el caso del Azuay en las dos últimas décadas.

TEMA CENTRAL

Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)

Hernán Ibarra

Esta revisión de algunos estudios sobre las diferencias étnicas en Ecuador y Perú entre 1950 y 1970 procura establecer los modos de reflexión vigentes, para ese período, en los dos países, notándose que la perspectiva peruana contenía una mayor profundidad que la ecuatoriana, lo que se debe parcialmente al desigual desarrollo de la disciplina antropológica. La visión ecuatoriana se encontraba atrapada en una matriz indigenista y el ensayismo de modo predominante. En los dos países existieron corrientes indigenistas que tuvieron un relativo impacto en las políticas estatales pero cuya influencia declinó en la década del sesenta.

Las ideas sobre etnicidades que se hallaban vigentes en Ecuador y Perú entre 1950 y 1970, corresponden a un período de intensa modernización social y política caracterizado por procesos de urbanización, migraciones internas, cambios agrarios y una mayor intervención del Estado, por lo que, estas ideas sobre las etnicidades requieren ser observadas en sus propios contextos. En términos muy generales, se produjo una crisis de las interpretaciones de tipo indigenista, como percepciones dominantes de las etnicidades. De hecho, el enfoque dependentista de los años sesenta tendió a diluir la problemática étnica al dar mayor importancia a las relaciones de clase y a la cuestión de la marginalidad. Importa también precisar cómo estaba siendo concebido el mestizaje en los dos países.

Conviene señalar que se advierte una problemática de análisis que da lu-

gar a malos entendidos, entre los conceptos de raza y etnia. Peter Wade sostiene que tanto los conceptos de raza y de etnia son construcciones sociales que han tenido un origen y una utilización en momentos históricos determinados requiriéndose también entender sus variaciones y cambios en el tiempo. Como se sabe, el concepto de raza ha cambiado históricamente desde su origen colonial en una acepción cercana a casta hasta la definición biológica de poblaciones inferiores en el siglo XIX y el establecimiento de fenotipos que daban atributos basados en el aspecto exterior de los individuos. Mientras que la noción de etnia ha tendido a establecer rasgos culturales predominantes en las poblaciones indígenas y de origen africano. De allí se ha derivado la definición de grupos étnicos para caracterizar a poblaciones localizadas en determinados espacios geográficos. De hecho

el concepto de raza perdió terreno por sus implicaciones negativas y peyorativas asociadas a marcadores biológicos.¹ Se debe por ello tratar de entender cómo ocurrieron las interpretaciones de las etnicidades en Ecuador y Perú en una circunstancia histórica específica.

A Magnus Mörner se le debe la primera gran síntesis sobre el tema del mestizaje en América Latina. Desde las definiciones raciales en el período colonial hasta la configuración del mestizaje como ideología del nacionalismo latinoamericano.² Wade ha propuesto ir más allá de la definición convencional de mestizaje que ha puesto énfasis en sus aspectos ideológicos vinculados a las discusiones de la identidad nacional. Para él, es necesario tomar en cuenta la experiencia vivida, o sea, desplazar la discusión al punto de vista de los sujetos. Esto supone encontrar las concepciones del mestizaje en las prácticas culturales.

En realidad el mestizaje como ideología nacionalista apela al pasado de los indígenas y afroamericanos como un sustento nacional, pero que puede estar realmente ya disuelto en el mestizaje que evoca estos ancestros. Se trata de una ideología de la inclusión que tiene como contrapartida prácticas racistas de exclusión en la vida real. Más allá de esto habría que considerar que el discurso del mestizaje incluye dentro de sí mis-

mo también la diferenciación y una posibilidad de inclusión parcial que no hace desaparecer la diferenciación.³

El mestizaje como realidad vivida por las personas remite a genealogías familiares e historias personales que pueden identificar ancestros de algún origen racial con un antecedente de exclusión, en tanto que la persona mestiza puede vivir un tipo de inclusión. El punto sería el como el mestizaje tiene aspectos complejos de inclusión y exclusión que depende de las experiencias de los sujetos. Como postula Wade, el mestizaje incluye la similitud y la diferencia, la homogeneidad y la heterogeneidad, la inclusión y exclusión como elementos constitutivos. Las elites constructoras de la nación, las clases medias mestizas, la clase trabajadora negra y el pueblo mestizo viven estas tensiones constitutivas internamente como una experiencia que abarca más que oponerse a la producción y consumo de ideologías.⁴

Debido al estado actual de los conocimientos sobre la problemática, es todavía difícil abordar las perspectivas de los sujetos, en un período histórico como el que proponemos, por lo que el alcance que se presenta es más una aproximación a los modos de percepción y categorización de las diferencias étnicas en Ecuador y Perú que permitan establecer un acercamiento comparativo.

1 Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, UPS/Abya Yala, Quito, 2000, pp.11-34.

2 Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

3 Peter Wade, "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", *Journal of Latin American Studies*, May 2005, vol. 37, No. 2, pp.245-246.

4 Ibid, p. 255. El estudio de Karem Roitman, *Race, ethnicity, and power in Ecuador: the manipulation of mestizaje*, (Boulder, London: First Forum Press, Lynne Rienner Publishers, 2009), ofrece un análisis de la visión racializada del mestizaje que mantienen las elites de Quito y Guayaquil a partir de una investigación realizada a comienzos de la primera década del siglo XXI.

Concepciones sobre el mestizaje a mediados del siglo XX

Por la notoria influencia que tuvieron las ideas de Vasconcelos sobre el mestizaje, es necesario recordarlas. "El mestizaje" (1925), de Vasconcelos que a partir de un ensayo, de una reflexión sobre la historia universal, las razas y el conflicto hispano-sajón constata la ausencia de unidad de las naciones hispanoamericanas. Una fragmentación que beneficiaba al mundo sajón.

El énfasis de Vasconcelos apunta a una identidad latina como marco general y opuesto a Estados Unidos. Así, el mestizaje aparecía como un punto de llegada de la humanidad, un crisol de las razas que tendría en una nueva raza mestiza alojada en América Latina una síntesis superior que incluía elementos estéticos de la belleza y los valores del cristianismo. La futura "raza cósmica" para su realización, contaría con un extenso continente con muchos recursos naturales y un clima favorable. El mestizaje aparece como la fase final de la evolución de la humanidad cuando se habrían agotado otras épocas y dominación, particularmente de la raza blanca sajona.⁵ Aunque Vasconcelos se percató de la existencia de procesos históricos de mestizaje en América Latina, su idea de mestizaje es la de una síntesis de la historia humana.

A mediados del siglo XX, el Ecuador era una sociedad ampliamente rural que

sin embargo había ingresado en procesos de modernización social y política. En 1950 se hizo el primer censo nacional de población que no incluyó definiciones de tipo racial, aunque sí una pregunta sobre lengua lo que ha permitido realizar aproximaciones acerca de la magnitud de la población indígena.

Era posible encontrar varias maneras de definir el mestizo y el mestizaje. Por una parte, reflexiones sociológicas como la de Ángel Modesto Paredes que introdujo una consideración sobre la relación entre la condición mestiza y las clases medias. Por otra, Víctor Gabriel Garcés quien deseaba que la población indígena de la sierra ecuatoriana ingrese en un proceso civilizatorio. Su ideal es la de un proceso general de mestizaje en el que implícitamente podrían estar comprendidos los indígenas. Sin embargo, fue Alfredo Pareja Diezcanseco quien en un texto sobre la cultura ecuatoriana señaló la aspiración de una sociedad mestiza general. Las ideas que manejó sobre los grupos étnicos eran sorprendentemente anacrónicas puesto que les dio atributos biológicos y de carácter. Por ejemplo, dice que "El esmeraldeño es un hermoso tipo humano, activo, apasionado por la libertad, honesto, de buen humor y costumbres sencillas. Estas son sus virtudes; su defecto capital, la ociosidad, proveniente acaso de factores étnicos (...)".⁶ En tanto que a los indígenas de la sierra les consideró una "raza sometida" puesto que "el in-

5 José Vasconcelos, "El mestizaje", en *La raza cósmica*, La Oveja Negra, Bogotá, 1986, (1925), pp. 9-38.

6 Alfredo Pareja Diezcanseco, *Las formas de la cultura en el Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1960, p. 12.

dio es un niño vivaz, de ojos chispeantes, hasta la pubertad. Pero es un adulto triste, silencioso, derrotado".⁷ Encuentra la presencia del mestizo desde la colonia, aunque el momento de afirmación mestiza sería la revolución liberal. Lo mestizo se vuelve un atributo inmanente de la cultura ecuatoriana del siglo XX pero más bien desde una perspectiva retórica. En su interpretación de la historia ecuatoriana creía que se forjó un espíritu mestizo en el siglo XIX y se plasmó en la revolución liberal de 1895. Por eso, el liberalismo alfarista sería una expresión de la afirmación del mestizaje en la política y el alma nacional.⁸

Es curioso observar el como la figura de Eugenio Espejo se fue transformando en las atribuciones de su identidad. Considerado un precursor de la independencia nacional, se hizo visible a comienzos del siglo XX; Federico González Suárez en un prólogo a sus escritos lo define como un criollo: "Espejo era un criollo muy sospechoso para los gobernantes coloniales."⁹ González Suárez, mencionó que el padre de Espejo fue indio y su madre "una mujer del pueblo". Aunque afirmó que fue un precursor de la independencia y sus escritos tenían el mérito de haber sido producidos en precarias condiciones, consideraba que Espejo no era un buen escritor de acuerdo a los cánones de la escritura del castellano.

Hacia los años treinta, Augusto Arias en una biografía novelada de Espejo, el personaje ya es definido como una "figura de barro indígena, recalantada en el cuasi crisol del mestizaje",¹⁰ lo que aludía a unos orígenes raciales mestizos que sin embargo se lo describe indígena por sus atributos raciales. Fue también calificado como un "indio visionador de la posteridad" por su obra escrita.

Para el pensador indigenista Gonzalo Rubio Orbe, Espejo era la encarnación del mestizo. Encuentra que existe un ancestro indígena pero que expresa la concreción del mestizo. En esa época ya se había instalado la discusión acerca de si Espejo era indio o mestizo.

"Es que una disección sociológica del nuevo tipo humano que nació con el descubrimiento de estas tierras, se fraguó y perfiló en la Colonia y sigue aún con nosotros en su proceso de unificación y definición, hallará siempre los dos aportes inconfundibles: indio e ibero. Por eso es que nuestro Espejo será ese prototipo ejemplar de estructura somática y anímica. En particular, será el ejemplo eterno, especialmente en el mestizaje de la cultura, de la dinamia sociológica. Porque, si se pretende discutir el mayor o menor coeficiente de los glóbulos y las células iberas de nuestro personaje, jamás se podrá siquiera dudar de la fusión de las fuerzas y elementos bilaterales de la cultura, de la dinamia en la

7 Ibid, p. 16.

8 Alfredo Pareja Diezcanseco, *Ecuador. La República de 1830 a nuestros días*, Ed. Universitaria, Quito, 1979.

9 Federico González Suárez, "Estudio biográfico y literario sobre Espejo y sus escritos", en *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, Imp. Municipal, Quito, 1912, p. xv.

10 Augusto Arias, *El cristal indígena. Biografía de Eugenio Espejo*, Ministerio de Educación, Quito, 2009, (1934), p. 35.

estructura social de este pueblo en su proceso de amplio mestizaje".¹¹

Un escritor conservador, Juan Yepes del Pozo, también advierte en la figura de Espejo su mestizaje por sus raíces raciales y sus rasgos fenotípicos pero con una persistencia del ancestro indígena:

"Es por ello y por el color bronceado de su piel, mayormente definido en su rostro alargado y seño, aunque grave y de líneas modestas, casi humildes, rostro en el que aparece sin embargo, a despecho de todo, un aire inconfundible de un asceta, un iluminado y un sabio, el que Espejo constituya un auténtico símbolo de una raza en perpetua fermentación de ascenso y rebeldía, raza asentada en tierras maravillosas de redescubrimientos y de novísimos engendros de arte, ideales y cultura. Nacido del gran idilio de un suelo feraz y bravío con dos razas batalladoras y antagónicas, se atropellan en su psicología los contrastes de esos progenitores. Desde luego, prevalece en él, con premura y vehemencia, el acicate perentorio de América India".¹²

En otro estudio sobre Espejo, Enrique Garcés fue más lejos, al identificarle como un cholo, más cercano a lo indígena. "Espejo fue cholo y fue pobre. Brillante, tieso, terco, provocador, habría sido un

"insufrible" como dicen hoy las gentes de quienes persiguen a la ignorancia y al desorden".¹³ Sostenía Garcés que el olvido histórico de Espejo provenía de sus rasgos raciales: "Nos debió haber estorbado la cruda indianidad o cholez de Espejo. Por eso le hemos relegado a la historia para que viva su recuerdo entre las polillas". En otra afirmación, en cambio, es mulato: "... verdadero astro mulato de nuestra gloria".¹⁴

Mientras que González Suárez le adscribió a Espejo al estamento criollo, y luego en los años treinta es definido indio por Arias, ya en la década del cuarenta se va tornando mestizo en un mayor consenso. Por eso no causa sorpresa que Leopoldo Benites Vinueza, le convierta a Espejo en el "mestizo genial".¹⁵ Aunque después de 1950 predominó la imagen mestiza de Espejo también se lo siguió mencionando como indio.

Una descripción de las clases medias, atrapada en las determinaciones raciales de sus reflexiones, es la que proponía Ángel Modesto Paredes. Desde un razonamiento biológico, postula que los segmentos medios se hallaban vinculados a los procesos de mestizaje. Esta aparición de un tema de tipo racial, señala que en las reflexiones sociológi-

11 Gonzalo Rubio Orbe, *Eugenio de Santa Cruz y Espejo (Biografía)*, Talleres Gráficos Nacionales, Quito, 1950 [1943], p. 13.

12 Juan Yepes del Pozo, *Francisco Javier Eugenio de Santacruz y Espejo. Ensayo biográfico*, Imp. Municipal, Quito, 1949, p. 12. Esta descripción del rostro de Espejo seguramente se basa en una representación pictórica. También sería necesario poner atención a como Espejo ha sido figurado en los retratos produciendo un imaginario del personaje.

13 Enrique Garcés, *Eugenio Espejo. Médico y duende*, Imp. Municipal, Quito, 1944, p. 29.

14 Ibid, p. 31.

15 Leopoldo Benites Vinueza, *Ecuador: drama y paradoja*, Corporación Editora Nacional/Banco Central, Quito, 1986, (1950), p. 194.

cas de la época estaba muy presente la cuestión de la etnicidad de los grupos sociales.

Aunque, según Paredes, los sectores medios mestizos se encontraban también en el comercio y la industria su mayor componente distintivo estaba en los empleados públicos y las profesiones liberales. Mientras los empleados públicos requerían una mayor protección del Estado, en las profesiones liberales ocurría una aguda competencia que devaluaba sus ingresos. "El aumento de profesionales, en términos de exceder a cualquier servicio necesario, ha vuelto implacable y feroz la competencia. No en el sentido de estímulo y superación, sino para la conquista de clientes".¹⁶ Su esperanza era que se consolide el papel de las clases medias mestizas, que eran también un espejo para las clases mestizas inferiores.

En la sección "cívica" del *Libro del escolar ecuatoriano* para sexto grado, se menciona que los fundamentos de la nacionalidad también son de naturaleza racial: "Entre los fundamentos de carácter étnico tenemos la raza a la que pertenecemos y el idioma que hablamos".¹⁷

Aquí es pertinente un ejemplo de cómo la categorización racial impregnaba las visiones que podían circular en la esfera pública. La fotografía de una niña extraviada junto a un policía de tránsito en Quito, dice en el pie de foto:

"La niña es de raza mestiza, viste bata azul, con adornos de cinta blanca y está descalza".¹⁸

Una figura que condensara el mestizaje rural de la sierra ecuatoriana fue propuesta por Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera, en su estudio sobre el chagra (1960). Intentaron crear un personaje de cierta contextura nacional semejante al huaso chileno o el gaucho argentino. Formaba parte de un discurso de fuerte contenido biológico sobre el mestizaje, asumiendo características específicas en cultura: el lenguaje, la música expresada en coplas, el vestido, simbologías y creencias. Se trataba de entender que había no solo un tipo nacional sino también un tipo regional, con el lenguaje vigente en la década del cincuenta: pupos, chazos y chagras. El ámbito del pupo, es el Carchi, el del chazo, desde Cañar hasta Loja, y el del chagra en el resto de la sierra.

Se debe destacar que la palabra chagra y otras derivaciones, que constan en el diccionario de Alejandro Mateus, tienen una connotación discriminatoria. Así, "**Chagra**, Se dice de todo lo que es propio del campesino/ fig. Cobarde, inurbano." "**Chagramente**, Como campesino: se refiere al vestido, lenguaje, porte, etc./ fig. Inurbanamente, con cobardía".¹⁹

El chagra estaba definido por un hábitat pueblerino y residencia rural. Se

16 Ángel Modesto Paredes, "Estudio de la clase media en el Ecuador" [1949], en *Pensamiento sociológico*, Banco Central/Corporación Editora Nacional, Quito, 1981, p. 351.

17 Fanny Arregui y Rogelia Carrillo, *El Libro del escolar ecuatoriano. Sexto grado*, Ed. Rumiñahui, Quito, 1952, p. 97.

18 *El Sol*, 5/04/1953, p.9.

19 Alejandro Mateus, *Riqueza de la lengua castellana y provincianismos y ecuatorianismos*, Ed. Ecuatoriana, Quito, 1933, p. 85.

describía la cultura chagra en el lenguaje y la música expresada en coplas, el vestido, lenguaje y creencias. La naturaleza campesina del chagra era indudable puesto que “Donde hay un poncho hay un chagra, y donde hay un chagra hay un campesino sufrido”.²⁰ También había un intento de darle al campesino mestizo de la sierra un valor estético, aunque comprendiendo su rusticidad, sencillez y mal uso del castellano.

“El chagra común, el de las parroquias rurales, es un tipo de campesino que aunque trabaja en el campo y en las labores agrícolas, no vive de modo permanente en el pedazo de tierra. Acude a sus faenas desde el pueblo residencia habitual y, en muchos casos en estos pequeños centros poblados desempeña faenas relativas a las artesanías y, a la pequeña industria manual. Esto implica una diferencia que hay que tomarlo muy en cuenta en un estudio social, pues estas gentes han sido una especie de pioneros del incontenible éxodo rural, ya por la decadencia de las artesanías, la escasez de las fuentes de trabajo, las bajas remuneraciones en la mano de obra y especialmente por la falta de tierras, sobre todo en aquellas áreas minifundistas de la sierra.

El otro grupo de chagras, lo constituyen todas aquellas gentes pobladoras de anejos y caseríos, dispersiones (sic), quienes han construido sus viviendas en la chacra y dedican sus actividades co-

tidianas, exclusivamente al cuidado y laboreo de la parcela o chacra. Estas gentes, por lo general, son propietarias autónomas de sus tierras de cultivo, forman las clases privilegiadas del medio rural”.²¹

Se distinguía al chagra situado en la propiedad parcelaria rural, de los chagras de hacienda, que desempeñaban funciones intermedias entre el hacendado y los peones indios. El chagra de hacienda aparece especializado en la vaquería. Observan que estos campesinos mestizos por el contacto cotidiano con los indígenas, tenían un habla “poco pulida”: “El campesino nuestro, el chagra, cuyo vivir diario ocurre entre indígenas, donde predomina el quichua, prefiere utilizar el modismo, muchas veces grotesco, rústico, no pulido ni culto...”²²

Es curioso como observaron las escalas más bajas del mestizaje urbano, que pueden colindar con una noción de clases peligrosas, por ejemplo, “El chashca” que es descrito como un delincuente de rasgos indios y con ciertas especialidades en el delito.

Un hecho llamativo es como para los Costales, se esfuma la noción de blanco de las clasificaciones étnico raciales. Ya solo encuentran mestizos e indígenas en las zonas rurales serranas. Según sus estimaciones, en 1960, de 1'306.446 habitantes rurales de la sierra, 600.000 eran indígenas y 706.446 mestizos.²³ No es posible determinar

20 Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera, “El chagra. Estudio socioeconómico del mestizaje ecuatoriano”, *Llacta*, No. 11, Quito, 1960, p. 230.

21 *Ibid*, p. 24.

22 *Ibid*, p. 80.

23 *Ibid*, p. 19.

cómo se pudo llegar a estas cuantificaciones que no constaban en el Censo de 1950.

En 1962 se realizó un nuevo Censo de Población que no realizó ninguna cuantificación ni clasificación de la población por raza. Sin embargo, un reportaje de la revista *Vistazo* estableció que había un 42% de raza mestiza, un 38% de raza india, un 14% de raza blanca y un 6% de raza negra. Se concluía que estos datos evidenciaban que el Ecuador ya era un país mestizo. Probablemente estas cifras provenían de alguna institución pública.²⁴

En una entrevista a comienzos de 1960, Jorge Icaza, el más notorio literato indigenista se refiere al mestizaje como un factor de salvación que puede ir más allá de las fronteras nacionales: “quiero decirle a la juventud (...) que diga la verdad (...) y salve por el mestizaje, por la nueva organización social, por la justicia social, no sólo a mi país, sino a Hispanoamérica. Y ojalá al mundo.”²⁵

Hacia los años sesenta, se produjo un impulso modernizador del agro ecuatoriano con la reforma agraria de 1964. Ésta fue inicialmente ejecutada por una dictadura militar que duró brevemente entre 1963 y 1966. Un discurso del Contralmirante Castro Jijón, principal representante de ese gobierno militar afirmó en 1965 que exaltaba lo mestizo de la cultura ecuatoriana tomando como referencia la importancia

de lo folklórico como esencia del “espíritu nacional”.

“Además, es honrar en alto grado el mestizaje indohispánico de que procedemos y que tanto enaltecen a la América criolla. Aquí están en fusión de sangre, de espíritu y de costumbre, la España conquistadora y colonizadora y la América aborígen, para generar la raza cósmica de que hablara Vasconcelos.

Lo indígena de nuestros pueblos y lo vernáculo, se mezclan con lo vernacular hispano, y las naciones hispanoamericanas del hemisferio del Occidente prestigian lo mismo a la civilización cristiana que a la humanidad entera. Para este prestigio es indudable que el Ecuador porta una contribución de gloria y de vigor racial indiscutibles.”²⁶

Este es un ejemplo de cómo en el discurso oficial se había producido una recepción de las ideas del mestizaje inserto en una imagen, alimentada por la idea de la raza cósmica de Vasconcelos que seguía siendo mencionada en la década de 1960.

Una crítica contra las nociones predominantes del mestizaje fue planteada por Agustín Cueva en *Entre la ira y la esperanza* (1967). Sostuvo que no existía una cultura mestiza de modo estructurado y creía que los modos de existencia de rasgos culturales o expresivos de la cultura mestiza eran inconsistentes. Observó con escepticismo la fiesta rural que le parecía un abigarrado espectáculo

24 *Vistazo*, No. 68, enero 1963, pp. 71-73.

25 Jorge Icaza, “De huasipungo a atrapados”, *Re/incidencias*, No. 4, junio 2007, Quito, p. 482.

26 “Paz social, con fraternidad cívica, concordancia nacional. Discurso del Contralmirante Ramón Castro Jijón en Ambato después del Desfile de la Fiesta de las Flores y las Frutas”, *La Calle*, No. 419, 18/03/1965.

lo configurado por “piezas residuales, juntadas al azar, de fantasmales e irreconciliables conjuntos culturales en girones, cuya presencia más se adivina que se ve”.²⁷ En un razonamiento influido por Fanon, dice que “el colonizado estaría devolviendo al colonizador la imagen de su fracaso final”. Constatava la distancia que tenían los intelectuales con el mundo indígena y mestizo popular. De allí que el mestizaje cultural era “más bien una expectativa, un proyecto, una posibilidad; una a la cual tenemos que llegar, antes que un hecho cierto y configurado ya”.²⁸ Cueva se lamentaba que los intelectuales no hayan producido reflexiones sobre el mestizaje cultural de la clase media que sobre todo evidenciaba un sujeto social carente de autenticidad. En contraste advertía que entre los sectores populares urbanos, de tipo mestizo, se había producido la recepción de la música y el cine mexicanos que ofrecían modelos culturales preferibles a los norteamericanos.

Etnicidad y regiones de refugio

Desde la antropología mexicana fue impulsada en los años sesenta una visión sobre las regiones de refugio. Estas serían las sociedades locales donde persistía una estructura social colonial, caracterizada por relaciones de dominación étnica de los mestizos hacia los indígenas. El eje era una ciudad mercado que controlaba el poder político y dominaba un hinterland rural indígena. La región de refugio era un hábitat monta-

ñoso o selvático de grupos étnicos, donde se reproduce una sociedad indígena o grupo étnico particular. En términos del desarrollo económico latinoamericano, la cuestión de las regiones de refugio, correspondía a la permanencia de poblaciones indígenas en una nueva fase de desarrollo capitalista, el llamado período de la sustitución de importaciones, cuando persistían formas de dominación económica y política sobre los indígenas en regiones específicas.

Regiones de refugio de Gonzalo Aguirre Beltrán ([1967], 1991, FCE, México D.F.) es una síntesis del conocimiento alcanzado por la antropología indigenista mexicana respecto a las poblaciones indígenas que se encontraban en una situación de sujeción a la población ladina que ejercía el control socioeconómico y político sobre esas poblaciones, un resultado histórico, de naturaleza colonial, que había impregnado a los Estados nacionales surgidos en el siglo XIX. Aguirre Beltrán habló de “Mestizoamérica” y aunque su visión estaba centrada en el caso mexicano también comprendía América Central y los Andes. Por tanto, era una teorización de un alcance más general que condensaba una perspectiva de la antropología indigenista.

Dice Aguirre Beltrán que en las regiones de refugio, “es fácil advertir una estructura dominical que contiene una suma asombrosa de elementos arcaicos totalmente extintos en las regiones cultural y económicamente más avanzadas. En las regiones de refugio viven, en

27 Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1967, p. 195.

28 Ibid, p. 203.

relación comensal, los ladinos dominantes y los indígenas subordinados; los primeros como una *élite* señorial, los segundos corporados en comunidades sa-télites de un establecimiento ladino; ambos en poblamiento dual, segregados unos de otros, en vecindad pero separados por una barrera mutua de prejuicios y preconceptos de raza". (p. 75).

La estructura básica de la sociedad indígena en las regiones de refugio era la comunidad como una organización social sustentada en la existencia de recursos colectivos y un sistema de autarquías propio. Las modalidades de trabajo se basaban en la reciprocidad y la redistribución. Se enfatizaba en que las tradiciones comunitarias se habían mantenido relativamente inalteradas en el tiempo.

Las poblaciones indígenas se encontraban sobre todo localizadas en zonas aisladas y remotas, alejadas de las redes principales de comunicación, con recursos naturales escasos, practicaban una agricultura predominantemente de subsistencia, con débiles vínculos mercantiles, sometidos a mecanismos de explotación por parte de los centros poblados donde ejercían el poder los ladinos, muy bien justificado por una ideología que consideraba a los indígenas como seres inferiores. Aguirre Beltrán llamó "proceso dominical" a todo el complejo de relaciones sociales y políticas que constituían los lazos de sujeción y dominación a las poblaciones indígenas. El término "dominical" en realidad era una forma figurada de referirse

a la dominación.

En la región de refugio, se localizaba una ciudad metrópoli, en la que vivía la elite dominante que mantenía el vínculo con el Estado nacional (pp. 244-245). Tanto los indígenas como los ladinos constituían castas que por sus características impedían el surgimiento de una estructura de clases.

Otra concepción parcialmente similar a la de las regiones de refugio, fue la del colonialismo interno, correlativa a la situación de dependencia de las sociedades nacionales. El colonialismo interno era la forma en la que en el espacio nacional se reproducía lo que ocurría en la dominación de unos países sobre otros en el espacio internacional. De acuerdo a esta concepción, las zonas rurales o las regiones periféricas de los países con extensas poblaciones indígenas eran proveedoras de excedentes y mano de obra para las regiones exportadoras y los centros urbanos.²⁹ Algunos aspectos analíticos del colonialismo interno serían similares a los proveídos por los estudios inspirados en las regiones de refugio, distinguiéndose en el énfasis en los procesos de explotación socioeconómica y la articulación con la dependencia hacia la economía mundial.

Hugo Burgos, en *Relaciones interétnicas en Riobamba* (1970) produjo un diagnóstico impactante situado en la perspectiva del colonialismo interno recurriendo también a conceptos desarrollados por el enfoque de las regiones de refugio. Al estudiar un espacio regional con una densa población indígena, si-

29 Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, CLACSO/Asdi, Buenos Aires, 2006 (1969), pp. 185-205.

tuó el tema de las poblaciones mestizas como procesos y gradaciones entre los blancos y los indígenas. Los diversos tipos de población mestiza urbana y rural que él encontró, mostraban frecuentemente una situación de conflicto con los indígenas. La información etnográfica muestra a los sujetos mestizos como parte de un engranaje de discriminación y opresión a la población indígena. Un fuerte despotismo caracterizaba a los vínculos de tipo laboral y comercial. Su análisis de las poblaciones mestizas en el marco de la persistencia de una estructura social tradicional, mostraba como se había bloqueado la formación de una estructura de clases moderna puesto que las categorías de tipo étnico impregnaban las relaciones sociales y productivas.

El estudio de Stutzman (1974), sobre la relación entre mestizo y exclusión, si bien no sigue la formulación de los estudios de las regiones de refugio, es una ilustración de como un patrón de estratificación racial se hallaba vigente en Ibarra, donde habían blancos, indios y negros, distinguidos como fenotipos. De allí que pese a la modernización, las sociedades locales conservaban una estructura social colonial. Esto en los albores de la época petrolera.

En una investigación posterior en la misma zona de Ibarra, Stutzman encontró como la autoidentificación de la población en categorías raciales fácilmente

podía asumir la categoría de mestizo, pero no la de cholo, aunque el término servía para identificar cotidianamente y tenía un sentido despectivo. Los libros escolares que él revisó, mostraban que se daba importancia al mestizaje como un efecto de la conquista española. De allí se asumía que había una nación mestiza. La contrapartida a esto era la exaltación de los indígenas como culturas precolombinas. Sin embargo, los gobiernos militares de los años setenta también instalaron en las políticas públicas la categoría de marginalidad en la que podían caber los indígenas.³⁰ En realidad, la noción de mestizo más aceptada socialmente era aquella que estaba más cerca de la cultura blanca. Siguiendo a Whitten también esto evidenciaba que el mestizaje implicaba realmente el blanqueamiento.

Diferencias étnicas y cholificación

En la década de 1950 se produjo en el Perú un importante cambio de óptica en el estudio de la sociedad rural influida por el desarrollo de la antropología como profesión y la incursión de antropólogos norteamericanos y europeos. Ante todo se trató de estudios que se concentraron con mayor énfasis en las comunidades indígenas y el folklore.³¹ Pero en un contexto de modernización, aparecía la constatación de los cambios que ya eran advertibles en el mundo in-

30 Ronald Stutzman, "El mestizaje: una ideología de exclusión", en Norman Whitten (ed.), *Transformaciones culturales y etnicidad en la Sierra ecuatoriana*, USFQ, 1993, Quito, pp. 54-107.

31 Carlos Iván Degregori, "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", en C.I. Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP, Lima, 2000, pp. 37-40.

dígena y las estructuras sociales. No obstante, en el Censo de 1940 todavía se utilizaron categorías raciales que establecieron un 46% de indios; negros y amarillos (1%); y fueron sumados blancos y mestizos (53%).³²

El tema del mestizaje apareció reiteradamente en los análisis antropológicos de José María Arguedas como reflexiones generales y estudios etnográficos. En la década de 1950, con un ambiente marcado por las migraciones de la sierra a la costa y especialmente hacia Lima, Arguedas observa varios grados de mestizaje que no podían ser ignorados pero que se hallaban condicionados por una segregación cultural que seguía siendo “cruel, esterilizante y anacrónica”. Pero a diferencia de México donde el mestizaje tuvo mayor dinamismo e intensidad, en el Perú, el proceso había sido de una “lentitud pavorosa”.³³

En un estudio etnográfico de la región del valle del río Mantaro en la sierra central peruana, Arguedas realizó una detallada descripción de una región donde se había producido un intenso desarrollo del mestizaje aunque sin una destrucción de las comunidades indígenas. Se trataba de una situación peculiar donde históricamente la propiedad terrateniente había sido débil y la sociedad indígena había conservado el acce-

so a tierras de cultivo en valles fértiles.³⁴ Las diversas zonas de Huancayo donde predominaban las comunidades de indígenas además habían presenciado el surgimiento de producciones artesanales y manufactureras que dinamizaban la región y la ciudad de Huancayo como un núcleo urbano vital, a diferencia de otras ciudades de la sierra sur que se encontraban estancadas. Este proceso de mestizaje en el Valle del Mantaro no implicaba una ruptura con la cultura indígena evidenciada en tradiciones culturales y artesanías. Se había generado una erosión de las barreras de casta en una región con fuertes articulaciones mercantiles. Arguedas sugiere que las tradiciones indígenas impregnan a la cultura mestiza.

Cambios en Puno de François Bourricaud es una importante etnografía sobre una zona de alta densidad indígena del sur del Perú. Fue el resultado de una investigación realizada entre 1952 y 1953; publicada en francés en 1962 y traducida al castellano en 1967. Puno, situado en el área del Lago Titicaca, era la evidencia de las relaciones entre los blancos, mestizos e indígenas. Los blancos, definidos como mistis eran el grupo dominante sobre los indígenas, pero Bourricaud encontró también el apareamiento del grupo cholo. Su estudio

32 Alberto Flores Galindo, *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*, Sur, Lima, 1999, p. 63.

33 José María Arguedas, “El complejo cultural en el Perú”, [1952], en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México D.F., 1977, 2ª. ed., pp. 7-8. En la introducción a esta antología de textos antropológicos, Angel Rama destaca el lugar conflictivo que fue adquiriendo la cuestión del mestizaje en Arguedas.

34 José María Arguedas, “El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial”, [1957], en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México D.F., 1977, 2ª. ed., pp.80- 147.

cubrió de una manera limitada la zona rural de Puno con pueblos, haciendas y comunidades y la ciudad de Puno que tenía en ese tiempo unos 15.000 habitantes. Sus análisis y descripciones se situaron precisamente en lo que definía a los mistis y los indígenas como una relación interdependiente y de hecho sus anotaciones comprendían estos dos grupos. Según Bourricaud, Puno se encontraba en una situación de cambio y modernización que incluía las migraciones y transformaciones en la vida social y económica que parecía dejar atrás su histórico aislamiento.

Sin embargo, la definición del grupo cholo que surge como un tema sustancial en su investigación, se presenta como una categoría elusiva puesto que aparecía como una denominación despectiva que podía ser hecha a un tipo de personas de rasgos indígenas en distintas circunstancias locacionales. Alguien que en la ciudad de Puno podía ser identificado como cholo, en un pueblo podía en cambio ser un misti. Todo dependía de quién manejara la capacidad de designación. En medio de esta relatividad de las definiciones, Bourricaud acabó sosteniendo que "...todo indio, un tanto desenvuelto, que hable castellano, que haya viajado por el país, no sólo es un cholo para los demás, sino que él mismo puede reconocerse bajo esa denominación." Y afirmaba de modo concluyente: "El cholo es el indio en vía de ascenso y cambio".³⁵

La ciudad de Puno, según Bourricaud más bien un "pueblo grande",

mostraba las interrelaciones entre los misti y los indígenas residentes en la ciudad. Los misti controlaban los órganos del poder local, ejercían las profesiones y el comercio. Los propietarios de grandes haciendas por lo general no residían en Puno, sino que preferían otras ciudades para vivir. Los intelectuales conformaban un sector débil, puesto que sus actividades eran realizadas después de las labores profesionales aunque se notaban tendencias indigenistas. Los criterios de la jerarquización social situaban a la "gente" y la noción de caballero en el grupo misti como un criterio de mayor estatus. En realidad, en la ciudad predominaban las actividades administrativas y un débil comercio a diferencia de la vecina ciudad de Juliaca donde se había desarrollado una importante articulación mercantil basada en un activo comercio y una nueva elite de comerciantes. Excepto a breves referencias a los cholos en ocupaciones del mercado, Bourricaud no ofrece un estudio exhaustivo de este grupo pero si están muy bien identificados los indígenas residentes en la ciudad y sus ocupaciones.

Otro aspecto que abordó Bourricaud en su estudio fueron las relaciones entre los misti y los indígenas en las haciendas y también las conflictivas relaciones entre las comunidades y las haciendas. Eran relaciones con una tensión y violencia manifiestas y latentes que se habían expresado en el pasado en fuertes confrontaciones. Algo central era que los notables misti que ejercían

el poder en los pequeños pueblos podían ser vistos también con fuerte animadversión por los indígenas. Los misti eran los blancos y mestizos de los sectores dominantes en ciudades intermedias. “El grupo socialmente dominante está esencialmente constituido por las profesiones liberales, los empleados de alto rango de la administración pública, dos o tres comerciantes notables y algunos hacendados que, aunque no vivan de manera constante en Puno, conservan allí una casa confortable y a veces un simple alojamiento. El contingente de profesiones liberales se recluta entre los médicos y farmacéuticos, abogados y hombres de ley” (Bourricaud, p. 53). Anota que había 70 abogados y que si bien era prestigioso tener la profesión de abogado, no necesariamente eso significaba buenos ingresos, ya que pequeños litigios y querellas de una clientela indígena no eran una buena fuente para ello. Esto plantea la cuestión del estatus de una profesión que no se compadece de los ingresos. Había abogados que también eran hacendados y controlaban sus haciendas a distancia. Bourricaud, define al abogado como un especialista de las relaciones personales.

Concluía que los misti, los cholos y los indios eran grupos interrelacionados por múltiples vínculos sociales y políticos, entre otros, el compadrazgo. Los cholos de Bourricaud aparecen frecuentemente como designaciones de naturaleza externa y ya impregnada por las discusiones y referencias que habían aparecido en Perú a mediados del siglo XX. Una afirmación: “el cholo es un viajero

que mantiene sus lazos y aun cuando deje definitivamente su pueblo de origen es raro que sea un desarraigado total”³⁶, precede a una sugestiva descripción de los camiones y los chóferes que recorren las zonas rurales y las ferias. Al final de su texto, mira la aparición de los cholos en diversos ambientes urbanos del Perú, lo que sugiere una condición general que va más allá de sus observaciones relacionadas con Puno.

Aníbal Quijano en *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, un texto escrito originalmente en 1964, sintetizó la discusión que sobre la “cholificación” desarrollada desde la década del cincuenta entre los antropólogos peruanos, y tenía que ver con los cambios acelerados que se estaban produciendo en la población indígena, impactada por el desarrollo capitalista y las migraciones (Carlos Franco –entre otros- ha mencionado al respecto que la más grande mutación de los años cincuenta, es la que promovió la migración de la sierra hacia Lima).

En ese texto, Quijano concebía al Perú como una sociedad de transición, entre una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Su análisis de la cholificación trataba de entender las dimensiones históricas y sociales que habían producido formas específicas de mestizaje que debían entenderse desde la situación colonial dominada por una estructura de castas, hasta la situación contemporánea que planteaba ya no una problemática racial sino cultural. Observaba que la cultura occidental y la cultura indígena no se habían mantenido estáticas y sin cambios, lo que requería considerar que

36 Ibid, p. 224.

el mestizaje ha variado históricamente. No era lo mismo hablar del mestizaje en la sociedad colonial que en el Perú de mediados del siglo XX.

Desde el origen, el término cholo en el período colonial, cuando tuvo un significado que definía a los mestizos de rasgos indígenas, el término portaba diversas significaciones que dependían de quienes hacían la categorización. En la sociedad de transición se producían dos situaciones contrastantes

a) Que en las regiones más desarrolladas ocurra un paso de la sociedad de castas a una estructura de clases, un postulado similar al de Aguirre Beltrán quien también hizo comparaciones entre México y los Andes.

b) Que en las regiones de fuerte densidad indígena, ocurra en cambio la permanencia de una estructura de castas.³⁷ La condición para que esto suceda, tendría que ver también un débil desarrollo capitalista.

Los rasgos concretos de los cholos implicaban una integración a ocupaciones laborales urbanas, suponían la adopción particular del idioma bilingüe, pero con predominio del idioma nativo; se transformaba el vestido, cambiando a

una imitación del vestido occidental; tenían una escolaridad que ya comprendía los niveles elementales de la escuela primaria; a diferencia de otras épocas, tenían una alta movilidad geográfica, expresada en migraciones y desplazamientos del campo a la ciudad; su contacto con la urbanización, había influido en el modo de consumo: usaban reloj, bicicleta y radio; por su edad, estaban más impactados los más jóvenes y los de edad intermedia, mientras los de mayor edad no dejaban de ser indios.

Por eso, la “cholificación” contemporánea fue definida como “un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos elementos de la cultura indígena x, adoptando algunos de los que tipifican la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas”.³⁸

Quijano anota el apareamiento de elementos de identificación y reivindicación de lo cholo en la literatura y la música popular.³⁹ Es decir, había elementos que estaban prefigurando una

37 Aníbal Quijano, *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul, Lima, 1980, (1964), p. 61. El concepto de cholo que usó el intelectual indígena boliviano Fausto Reinaga es el equivalente a blanco o criollo en Ecuador y Perú respectivamente puesto que se refiere a las elites que han dominado en Bolivia desde la independencia. Señala a un estamento dominante de tipo blanco como el “cholarje boliviano” (Fausto Reinaga, *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Díez de Medina*, Ediciones PIAKK, La Paz, 1964)

38 Quijano, p. 63.

39 Algunas referencias de los años treinta sobre la reivindicación del cholo aluden a la identidad nacional y regional. En el año de la Guerra de Leticia (1932) que enfrentó a Perú y Colombia por un territorio amazónico, un cancionero popular puso en su portada el dibujo de un cholo como representación de la nación. Ver Gérard Borrás, *Lima, el vals y la canción criolla (1900-1936)*, IFEA/PUC, Lima, 2012, p. 487. Así mismo, en 1939 se había constituido en Cusco una Sociedad de los Cholos conducida por un intelectual neoindio que reivindicaba el Tahuantinsuyu. Ver Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, IEP, Lima, 2004, pp. 74-75.

“grupalización” de los cholos con signos de una conciencia de grupo. El cholo participa en la situación de casta y clase, sin ser ya enteramente casta, ni ser clase definitivamente. Aunque las barreras de casta ya se hallan debilitadas, seguían siendo fuertes obstáculos a la movilidad social.

En aquel tiempo no estaban todavía disponibles estudios históricos básicos sobre la sociedad colonial, de modo que la visión de Quijano sobre el cholo en la etapa colonial, asumía a éste como un fenómeno forzoso para ubicarse en la casta dominante, mediante un proceso de aculturación.

La etapa contemporánea de cholificación, tenía como sus condicionantes la transformación de la estructura agraria, el surgimiento de una nueva estructura ocupacional, con ocupaciones urbanas en expansión así como migraciones estacionales a la minería y agricultura costeña. Quijano interpretaba que la presencia de fuertes contingentes indígenas en la ciudad, era un síntoma de cholificación de esa población, lo que puede ser muy extremo. En la transformación de la estructura de clases, se ubica el surgimiento del proletariado urbano y rural, produciéndose una incorporación de indígenas hacia una inicial cholificación. Estaban también vigentes nuevos canales de ascenso social para sectores provincianos de diverso origen (emergencia de clases medias).

Existían zonas de integración cultural, donde el sistema de hacienda era débil, y habían ciudades intermedias que se modernizan por el desarrollo

mercantil, lo que influía sobre su entorno rural, como en el caso del valle del Mantaro, tal como lo destacó también José María Arguedas.

La cholificación se presenta como una alternativa ante la aculturación total (forzosa o voluntaria):

“...Se trata de una alternativa que permite a la población indígena las mismas posibilidades limitadas de la aculturación total, pero que al mismo tiempo no implica la necesidad de un abandono total de la propia cultura, y solamente una adhesión parcial y selectiva de los elementos de la cultura enemiga”.⁴⁰

Puede decirse entonces que la cholificación es una derivación de la cultura indígena, desarrollada en condiciones de urbanización, pero donde se conservan rezagos de la estructura de castas. Las estructuras de castas, seguirían vigentes en las zonas de fuerte densidad indígena, y tendería a diluirse en los grandes espacios urbanos. Resultado también de la vieja estructura agraria que se está transformando como producto de un conflicto rural creciente. Esta cholificación está vinculada a una adaptación de la cultura indígena a los medios urbanos. Quijano anotaba que la lucha social agraria tenía un liderazgo proveniente de la capa chola rural.

Otro de los canales de cholificación era el ejército. Producía la idea del cholo “alzado”. Había una repercusión de estas experiencias en el ejército, las migraciones y el trabajo urbano en las movilizaciones campesinas con el desarrollo del sindicalismo rural desde los años

40 Quijano, p. 95.

cincuenta. Esto se halla retratado parcialmente en la novela *Todas las sangres* (1964) de José María Arguedas.⁴¹ Quijano percibe la producción de un “nuevo nacionalismo” que revalorizaba lo indígena a través del surgimiento de lo cholo. La opción implícita era la posible gestación de una nueva cultura mestiza que integre lo indio y lo occidental.

Un contrapunto a las ideas sobre la cholificación prevalecientes en los años sesenta, es el que proporcionaba Fernando Fuenzalida, sustentado en una comparación entre diferentes situaciones de modernización y cambios que se habían producido en las comunidades indígenas de diversas regiones del Perú.⁴² Cuestionaba la existencia de una estructura estamental rígida de criollos, mestizos e indios, puesto que los estudios mostraban que estas categorías adquirirían distintos significados. Se trataba de situaciones de poder y jerarquización que decidían desde arriba hacia abajo las definiciones de naturaleza racial. En este sentido, la categoría “misti” podía ser un blanco o un mestizo en una posición dominante, mientras que en otras, un misti podía ser etiquetado como cholo. Las situaciones descritas por Fuenzalida van desde la comunidad de Huayopampa, cercana a Lima, con un intenso proceso de modernización y

mercantilización, a las de una comunidad de Huancavelica impactada por Huancayo como un polo de desarrollo regional que había producido un deterioro del grupo misti y el ascenso de los indígenas. Otra situación era la de Pisac en la región del Cusco donde la dominación misti hacia los indígenas seguía teniendo un patrón anterior de despotismo. El contraste también era proporcionado por la ciudad de Puno con sus rasgos de estratificación tradicional. Todas estas circunstancias tan diversas, eran la evidencia de que se había agotado la visión estática de la sociedad de castas y estaba en marcha un nuevo tipo de estructura social. Y cuestionaba que esta situación tan dinámica pueda ser englobada en la llamada “cholificación” como el apareamiento de un estrato social distinguible:

“‘Cholo’ es el peón serrano para el peón costeño y el costeño para el de la capital; el estudiante provinciano para el limeño; el médico procedente de Huancayo para el de la ciudad de Lima; el hacendado cuzqueño para el de la costa. En la sierra “cholo” es el indio instruido para el “misti” y “cholo” es el hacendado nuevo-aunque sea “misti”- para el que tiene vieja tradición. Es sólo en la perspectiva de las clases invadidas por los grupos emergentes, que el Perú se “cholifica.””⁴³

41 Una célebre reunión realizada en el Instituto de Estudios Peruanos en 1965 dedicada a comentar la novela *Todas las sangres* de José María Arguedas, reunió a críticos literarios y cientistas sociales, entre ellos, Aníbal Quijano. Las exposiciones de los participantes muestran puntos de vista acerca de la relación entre literatura y ciencias sociales que sobre todo ponían énfasis en las limitaciones de Arguedas para reflejar la realidad cambiante del mundo indígena. Ver Guillermo Rochabrún (ed.), *La Mesa Redonda sobre “Todas las sangres” del 23 de junio de 1965*, IEP/PUCP, Lima, 2000, 2ª. ed.

42 Fernando Fuenzalida, “Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural”, et.al., *Perú hoy*, México D.F., Siglo XXI, 1970, pp. 8-86.

43 Ibid, p. 83.

Según esto, se trataba de “una cuestión de efecto óptico” derivada de la posición de los observadores que localizados entre los criollos o los mistis, veían a un grupo cholo como un estrato con su propia consistencia. Era nada más que una evidencia de la desintegración de las formas de representación segmentarias de la sociedad peruana. Esto no implicaba que la denominación de cholo no existiera como una designación discriminatoria.

En 1968 se instauró el gobierno militar de Velasco Alvarado que decretó en 1969 una reforma agraria radical. Este proceso produjo un giro hacia la designación general de campesinos a los habitantes del agro con un alejamiento de las categorizaciones de tipo étnico aunque ese gobierno militar reivindicó la figura de Túpac Amaru y oficializó el quechua.

Una observación final

Estas anotaciones provenientes de una revisión de algunos estudios sobre las diferencias étnicas en Ecuador y Perú entre 1950 y 1970 tiene el propósito de establecer los modos de reflexión que estuvieron vigentes en los dos países. Se puede notar que la producción peruana era de mayor profundidad que la ecuatoriana, lo que se debe en parte al desarrollo de la disciplina antropológica. En efecto, la creación del Instituto de Etnología y Antropología en la Universidad de San Marcos en 1946 permi-

tió la formación de profesionales que hicieron monografías derivadas de trabajos de campo en las zonas rurales. La producción ecuatoriana se encontraba en cambio todavía atrapada en una matriz indigenista y el ensayismo de modo predominante.⁴⁴ La mayor excepción fue el estudio de Hugo Burgos influido por la antropología mexicana. En los dos países existieron también corrientes indigenistas que tuvieron un relativo impacto en las políticas estatales pero cuya influencia declinó en la década del sesenta.

En las ideas sobre el mestizaje que prevalecían en Ecuador se nota la búsqueda de referentes que afirmen un imaginario nacionalista o de una posible identidad nacional. De modo diferente, en el Perú, la discusión sobre la cholificación se inscribía en estudios de mayor alcance y con problemáticas de tipo antropológico.

Pese a las diferencias que se advierten en los dos países, estaba claro que se hallaba en decadencia la estructura de castas y que las polarizaciones de tipo racial seguían vigentes en la categorización de los grupos étnicos. Aunque todo esto deja la sensación de que las categorías raciales y étnicas tenían un alcance cercano a las etiquetas y denominaciones de tipo externo donde prevalecían imágenes que remitían siempre a los fenotipos y los rasgos raciales aunque los estudios trataran de escapar o relativizar esas formas de categorización.

44 Sobre los rasgos dominantes del indigenismo ecuatoriano, ver Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Flacso/Abya Yala, Quito, 2004.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1991 *Regiones de refugio*, [1967], FCE, México D.F.
- Arias, Augusto
2009 *El cristal indígena. Biografía de Eugenio Espejo*, Ministerio de Educación, Quito, [1934].
- Arregui Fanny y Rogelia Carrillo
1952 *El Libro del escolar ecuatoriano. Sexto grado*, Ed. Rumiñahui, Quito.
- Benites Vinuesa, Leopoldo
1986 *Ecuador: drama y paradoja*, Corporación Editora Nacional/Banco Central, Quito, [1950].
- Borras, Gérard
2012 *Lima, el vals y la canción criolla (1900-1936)*, IFEA/PUC, Lima.
- Burgos, Hugo
1970 *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F.
- Costales, Alfredo y Piedad Peñaherrera
1960 "El chagra. Estudio socioeconómico del mestizaje ecuatoriano", *Llacta*, No. 11, Quito.
- Cueva, Agustín
1967 *Entre la ira y la esperanza*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Degregori, Carlos Iván
2000 "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", en C.I. Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP, Lima.
- De la Cadena, Marisol
2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, IEP, Lima.
- Flores Galindo, Alberto
1999 *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*, Sur, Lima.
- Fuenzalida, Fernando
1970 "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural", et.al., *Perú hoy*, México D.F., Siglo XXI.
- Garcés, Enrique
1944 *Eugenio Espejo. Médico y duende*, Imp. Municipal, Quito.
- González Suárez, Federico
1912 "Estudio biográfico y literario sobre Espejo y sus escritos", en *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, Imp. Municipal, Quito.
- González Casanova, Pablo
2006 *Sociología de la explotación*, CLACSO/Asdi, Buenos Aires, [1969].
- Icaza, Jorge
2007 "De huasipungo a atrapados", *Re/incidencias*, No. 4, junio, Quito.
- Mateus, Alejandro
1933 *Riqueza de la lengua castellana y provincialismos y ecuatorianismos*, Ed. Ecuatoriana, Quito.
- Mörner, Magnus
1969 *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires,.
- Paredes, Ángel Modesto
1981 "Estudio de la clase media en el Ecuador" [1949], en *Pensamiento sociológico*, Banco Central/Corporación Editora Nacional, Quito.
- Pareja Diezcanezo, Alfredo
1960 *Las formas de la cultura en el Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Pareja Diezcanezo, Alfredo
1979 *Ecuador. La República de 1830 a nuestros días*, Ed. Universitaria, Quito.
- 1965 "Paz social, con fraternidad cívica, concordancia nacional. Discurso del Contralmirante Ramón Castro Jijón en Ambato después del Desfile de la Fiesta de las Flores y las Frutas", *La Calle*, No. 419, 18/03.
- Prieto, Mercedes
2004 *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Flacso/Abya Yala, Quito.
- Quijano, Aníbal
1980 *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul, Lima, [1964].
- Rochabrún, Guillermo (ed.)
2000 *La Mesa Redonda sobre "Todas las sangres" del 23 de junio de 1965*, IEP/PUCP, Lima, 2ª. ed.
- Roitman, Karem
2009 *Race, ethnicity, and power in Ecuador: the manipulation of mestizaje*, Boulder, London: First Forum Press, Lynne Rienner Publishers.

Rubio Orbe, Gonzalo

- 1950 *Eugenio de Santa Cruz y Espejo (Biografía)*, Talleres Gráficos Nacionales, Quito, [1943], p. 13.

Stutzman, Ronald

- 1993 "El mestizaje: una ideología de exclusión", en Norman Whitten (ed.), *Transformaciones culturales y etnicidad en la Sierra ecuatoriana*, USFQ, Quito, pp. 54-107.

Vasconcelos, José

- 1986 *La raza cósmica*, La Oveja Negra, Bogotá, [1925].

Wade, Peter

- 2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, UPS/ Abya Yala, Quito.

Wade, Peter

- 2005 "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", *Journal of Latin American Studies*, May, vol. 37, No. 2.

Yepes del Pozo, Juan

- 1949 *Francisco Javier Eugenio de Santacruz y Espejo. Ensayo biográfico*, Imp. Municipal, Quito.

Esquemas de identificación mestiza: Continuidades, cambios, y posibilidades de solidaridad interétnica¹

Barry J. Lyons

En los vínculos cotidianos que se establecen entre profesores indígenas y no indígenas se encuentran vigentes percepciones de índole racial. Son todavía muy persistentes los esquemas interpretativos que establecen la discriminación del mundo indígena. Aparece también la complejidad de la elaboración de una identidad mestiza que pueda tender lazos y convergencias con la cultura indígena.

Esta frase apareció en las paredes de Quito en junio de 1990, en respuesta al primer levantamiento indígena: “Amo lo que tengo de indio.”² Para algunos no-indígenas, el resurgimiento indígena suscitó un rechazo a la ideología del blanqueamiento y un deseo de re-identificación con lo indígena. En las décadas siguientes, ¿qué ha cambiado en las formas no-indígenas de pensar las identidades, y hasta qué grado persisten esquemas viejos de raza y etnicidad?

Para indagar en esta cuestión, se realizaron unas 75 entrevistas sobre temas de identidad con profesores y otro personal de varias instituciones educativas, principalmente primarias, en las provincias de Bolívar y Chimborazo.³ Se eligió básicamente a los profesores por ser actores importantes en la difusión de las construcciones identitarias. Lo que además, ofrece la posibilidad de evaluar el impacto del resurgimiento indígena entre los no-indígenas mediante la comparación de los profesores que

-
- 1 AGRADECIMIENTOS: Agradezco el apoyo financiero recibido para la investigación de parte de la Fundación Wenner-Gren, American Philosophical Society, y Wayne State University y su Humanities Center. Mónica Rodríguez y Katherine McFadden asistieron en el trabajo de campo en 2007. Además nos prestaron su colaboración y apoyo la FLACSO y la Dra. Carmen Martínez Novo, las Direcciones Provinciales de Educación Bilingüe e Hispánica de Chimborazo y Bolívar, los directores y el personal de las instituciones educativas donde realizamos el trabajo de campo, y muchos otros profesores y funcionarios educativos, estudiosos, y otros amigos y familiares que no puedo nombrar, que han compartido sus experiencias y perspectivas. Cualquier error es de mi responsabilidad.
 - 2 Una búsqueda de esta frase en el internet (31 oct. 2010) reveló que se la sigue rememorando en proyectos culturales por repensar la identidad mestiza; ver <http://video.moglik.com/v/wi9pqjBca6l/amo-lo-que-tengo-de-indio-desktopm4v.htm> y www.accioncreativa.org/Archivos_html/Amo.htm.
 - 3 El trabajo de campo se realizó en 2007 y 2008, con un breve seguimiento en 2012.

laboran en instituciones bilingües con los de la Dirección Hispana, ya que ese impacto ha sido más directo y fuerte en aquellos.

Esquemas y etnicidad

Lo que pretendo aquí es bosquejar la estructura de algunos esquemas que definen y caracterizan a los mestizos, es decir las maneras de entender el concepto de *mestizo*.⁴ Se trata de especificar las ideas que se manifiestan o que se presentan implícitamente en el discurso de los entrevistados. Por ser relacionales los conceptos étnico-raciales entre sí dentro de un sistema de categorización, al tratar los esquemas sobre *los mestizos*, necesariamente también trataremos sobre *los blancos* y *los indígenas*, aunque éstos no sean nuestro enfoque principal.

Tomo la idea de “esquemas” de la antropología y la psicología cognitivas, que definen a un esquema como una estructura de conocimientos. El término abarca desde conocimientos relativamente simples, como el concepto de un objeto, hasta estructuras más complejas compuestas de varios esquemas en interrelación, como por ejemplo narrativas y guiones para la interacción.

El enfoque cognitivo ha sido a veces criticado por ignorar las estructuras de poder y desigualdad y reducir lo social a lo psicológico. Si entendemos a la cognición de manera que reconozca el

papel de la cultura y la interacción social en ella, sin embargo, no es necesario contraponer lo social y lo psicológico como términos opuestos. Brubaker y sus colegas subrayan que “los esquemas de percepción e interpretación a través de los cuales se experimenta el mundo social... son conocimientos socialmente compartidos,” de manera que este enfoque vincula “la cultura y la cognición, las cuestiones de nivel macro- y micro.”⁵ Tomando en cuenta que la expresión de los esquemas siempre tiene contextos sociales y manifestaciones materiales, se puede integrar al análisis cognitivo con la aproximación discursiva, que enfatiza las estructuras sociales y el discurso como acto social, como perspectivas complementarias.⁶

El enfoque cognitivo tiene ciertas ventajas importantes. Define al objeto de estudio no como “los grupos étnicos,” atribuyéndolos a esos grupos implícitamente una solidez y permanencia fuera de sus representaciones, sino más bien como las categorías étnicas, los sentidos de esas categorías, y los procesos de circulación, asimilación, y reproducción o cambio de esas categorías y sentidos. Permite reconocer tanto las coherencias entre las representaciones (esquemas), coherencias que apoyan la percepción de que existen grupos bien definidos, y al mismo tiempo las incoherencias y contradicciones que hacen imposible delinear tales grupos de ma-

4 Utilizo letra itálica para subrayar que me refiero al concepto o término, no a las personas.

5 Rogers Brubaker, Mara Loveman y Peter Stamatov, “Ethnicity as Cognition,” *Theory and Society* 2004, 33(1), p. 52

6 Dorothy Holland y Michael Cole, “Between Discourse and Schema: Reformulating a Cultural-Historical Approach to Culture and Mind,” *Anthropology & Education Quarterly* 1995, 26(4), pp. 475-489.

nera objetiva. Hace posible estudiar a las estructuras de poder que difunden ciertas representaciones—por ejemplo, los censos estatales y sus formas de categorización—y al mismo tiempo los grados y formas muy variables en que los actores sociales asimilan o modifican esas representaciones.⁷

Definiciones de conceptos e identificación de personas

En su análisis de la estructura lógica y cognitiva de las categorías étnicas, Gil-White destaca la distinción entre la “representación del concepto,” es decir en nuestro caso la definición de *mestizo* o *indígena*, y los “procedimientos de identificación,” es decir lo que se considera como evidencia para identificar a una persona como mestiza o indígena.⁸ Se puede asociar varias características a determinada categoría y usarlas como indicios para identificar a una persona con la categoría de manera probabilística. En ese caso puede haber excepciones: un mestizo puesto poncho rojo, o un indígena sin poncho. Eso no es lo mismo que conceptualizar a una característica como definicional, cuya ausencia en la persona significaría que la categoría no cabe.

Esa diferencia entre definición de la categoría e identificación de la persona estructura el “campo de juego” social,

las posibilidades de “disfrazar,” equivocarse, discutir, o cambiar las identificaciones propias y de otros y las características asociadas a ellas. En este extracto de una entrevista, se ve como una característica normalmente asociada con la categoría *indígena*—el dominio del quichua—puede dar lugar a una identificación discutible. La profesora entrevistada conversa de una ex compañera de trabajo quien

hablaba muy bien el quichua... Decía que ella sabe quichua porque sus parientes tenían sus haciendas y tenían mucha gente que le sirvió y que aprendió muy bien el quichua. Sí, por eso hablaba perfectamente. Yo, me parece que más bien era porque tenía sus raíces. Debía haber tenido raíces, sí si por sus rasgos era, sí. Entonces, estaba rechazando a sus propios orígenes ... [Adriana, H]⁹

Aunque la palabra “indígena” no aparezca en este extracto, queda claro que se trata de una identificación de la excompañera como indígena o de orígenes indígenas. Tanto la entrevistada como su excompañera comparten un presupuesto básico: el hablar “perfectamente” el quichua identifica correctamente a la persona como indígena únicamente si se debe a las “raíces” familiares y no a otras circunstancias. En este caso, la entrevistada apoya esta inter-

7 Brubaker, Loveman, y Stamatov, op. cit.

8 Francisco Gil-White, “Are Ethnic Groups Biological ‘Species’ to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of some Social Categories,” *Current Anthropology* 2001, 42(4); p.520.

9 Se refiere aquí a los entrevistados por seudónimos, en algunos casos números escogidos por ellos; la letra “H” o “B” indica si trabajaba en una institución hispana o bilingüe.

pretación apelando a otro indicio, los “rasgos” fenotípicos. El idioma y los “rasgos,” en el término barthiano, son “marcadores” étnicos. El marco de Gil-White nos permite ver que estos marcadores son solamente pistas, indicios que sostienen una identificación que se intenta hacer de acuerdo a algo más profundo, las “raíces”.

Estas distinciones conceptuales también permiten analizar con precisión los procesos de cambio. Con cambios en los nombres de las categorías, ¿han cambiado también la forma de conceptualizarlas? Los cambios en los discursos y relaciones sociales ¿han producido cambios en los procedimientos de identificación, o en las definiciones fundamentales de las categorías? Es importante distinguir entre las varias posibilidades para apreciar claramente la naturaleza del cambio. De hecho, como veremos en el acápite que sigue, algunos sujetos de la investigación ahora desechan el término “razas” para referirse al sistema de clasificación, prefiriendo hablar de “culturas”. Esto sugiere un cambio fundamental en las definiciones de las categorías, pero habrá que analizar el tema con cuidado para evaluar si es que realmente se ha dado tal cambio tan profundo.

¿Razas o culturas?

En el proceso de solicitar la participación en la investigación, presentamos a los profesores hojas informativas que llevaban la palabra “raza” en el título, como parte del nombre del proyecto de investigación. Más de una vez, los profesores reaccionaron con alguna variante de lo siguiente: “Ya no hablamos de

‘razas’. Los animales tienen razas, no los seres humanos.” Más aceptables eran las palabras “etnias” o “nacionalidades,” pero la palabra más común, más usada espontáneamente en las entrevistas para referirse a las diferencias entre categorías o supuestos grupos, era “culturas”. Este cambio de “razas” a “culturas” parece ser mucho más acentuado entre los profesores que laboran en instituciones bilingües; algunos profesores que laboran en instituciones hispanas todavía hablaban muy libremente de “razas”. La tendencia de cambio entonces parece ser efecto de la difusión de los discursos de las organizaciones indígenas y del trabajo al lado de compañeros indígenas. Otro cambio que parece apuntar en el mismo sentido, asimismo más acentuado entre los que laboran en instituciones bilingües, es la adopción de los términos *hispanos* y *bilingües* como etnónimos, con sentido paralelo a *mestizos* o *blanco-mestizos* el primero e *indígenas* el segundo. Es decir que hay indicios de un descenso en la creencia o el énfasis en las diferencias biológicas y un aumento en la atención a las diferencias culturales y sobre todo lingüísticas, igual a la tendencia que se ha notado a nivel mundial con el auge de los discursos de multi- e interculturalidad.

No obstante, la cuestión es compleja. Por una parte, tal como han destacado muchos estudios, ya desde medio siglo veinte o antes, las concepciones de *raza* en el Ecuador y Latinoamérica admitían la posibilidad de que una persona se cambiara de raza con adquirir otras costumbres y comportamientos, con vestirse y hablar como “blanco” o “mestizo”, y sobre todo con la educa-

ción formal. Ahora que muchos indígenas acceden a la educación formal sin dejar de identificarse como indígenas, se podría hasta argumentar que la ascendencia ha llegado a cobrar mayor importancia, no menos. Por otra parte, las concepciones etnobiológicas de la manera de transmitir o adquirir determinadas características corporales son variables. Algunos autores han llamado la atención a la importancia en los Andes y otras regiones de concepciones de las características corporales como indicios del modo de vida y de las relaciones sociales, y también de modelos lamarckianos de su transmisión, así que la oposición conceptual entre *biología* y *cultura* no es absoluta.¹⁰ Gil-White sugiere que la tendencia generalizada humana en conceptualizar a los grupos étnicos es presuponer que alguna esencia categórica se transmite biológicamente, siguiendo el modelo cognitivo de especies naturales. Eso implicaría que los esquemas predominantes resisten la distinción que quisiéramos hacer entre *raza* y *etnicidad*, y la tendencia entre los profesores de descartar la palabra “raza” podría responder a las presiones y modas discursivas y políticas más que a un cambio cognitivo de fondo. Finalmente, notaremos la persistencia en algunas entrevistas de la atención en los rasgos físicos y la ascendencia como determinantes de diferencias de personas o de su valor, así como en el extracto arriba citado. En este trabajo me refiero

a lo “étnico-racial” para destacar esas ambigüedades. Pasamos ahora a examinar un esquema que define a *los mestizos* en base a la ascendencia.

La ascendencia mestiza

La definición más común de *mestizo* entre los entrevistados es la que lo define como hijo o descendencia de la unión sexual de blancos con indígenas. No sorprende esta definición, ya que fue la definición original del término en los años que siguieron a la conquista española. Sin embargo, hay ciertos matices de la definición y su difusión que vale destacar.

En primer lugar, a pesar de sus orígenes coloniales, varios autores han observado que la categoría *mestizo* no siempre ha sido de uso amplio y cotidiano. Así en su estudio de la provincia de Chimborazo a finales de los '60, Burgos Guevara escribe, “Los mestizos se denominan a sí mismos como blancos”.¹¹ Todavía por los años '70 y '80, cuando era niña en una parroquia rural en la zona de Riobamba, según se acuerda una entrevistada, sus familiares se consideraban “blancos,” de acuerdo a una clasificación que reconocía a “blancos,” “cholos,” e “indígenas” (Amistad, H).

Las instituciones educativas han difundido el uso del término *mestizo* junto con su definición por ascendencia. Cuando yo vivía en una parroquia rural del cantón San Miguel de Bolívar en el

10 E.g., Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America* (London: Pluto Press, 1997); Mary Weismantel, *Cholas and Pishtacos* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

11 Hugo Burgos Guevara, *Relaciones interétnicas en Riobamba* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1997), p.67.

primer quinquenio de los '80, donde la mayoría por lo menos en el centro poblado se consideraba "gente blanca," eran los jóvenes que traían del colegio en San Miguel la noticia que en realidad eran "mestizos". Lo mismo constató Stutzman a finales de los '70 en la Sierra norte: en el proceso de su sondeo, muchas veces los niños o jóvenes enseñaban a sus mayores la contestación "correcta" de que "somos mestizos".¹² Muchos entrevistados afirman haber aprendido en la escuela o el colegio una narrativa de la formación de la "raza mestiza" en la época de la conquista. A pesar de lo que podría ser interpretado como un rebajarse al aceptar la identificación de *mestizo* a cambio de *blanco*, esa auto-identificación entonces vendría a ser una señal de ser una persona con buen nivel de educación formal, valor importante entre el magisterio por supuesto.

Los profesores entrevistados recuerdan y reproducen la narrativa en varias formas. La forma más sencilla se reduce al elemento de la mezcla racial histórica: "con la llegada de los españoles, se mezcló los blancos con los indígenas; de los dos, se dieron los mestizos" (160655, B). Aun esta narrativa minimalista tiene implicaciones importantes que van más allá de la definición del mestizaje como mezcla racial. Al colocar el momento de mezcla y formación de los mestizos en el primer encuentro de los españoles (blancos) con los indígenas, da lugar a la distinción que se

hace comúnmente entre *mestizos* y otras categorías como, principalmente, *cholo*, que para algunos se refieren a una mezcla más reciente, dentro de las últimas generaciones, de mestizo con indígena. Es decir, tal como en el sistema colonial de castas, no todo mestizaje es igual. Una cosa es tener antepasados indígenas en el imaginario histórico de los orígenes de la raza mestiza. Otra cosa y más estigmatizante es tener antepasados indígenas recientes, en la genealogía conocida o sospechada. La decisión de distinguir entre diferentes grados o historias de "mezcla" o de manejar la categoría *mestizo* de manera niveladora dependería del contexto social.

Para algunos entrevistados, solamente los españoles fueron "blancos," y no hay blancos ecuatorianos:

Los pudientes, los poderosos ... que ... allá [en su parroquia natal] tenían haciendas ... se creían [ser blancos]. Se creían. Pero nosotros habíamos dicho, no, que definitivamente no hay blancos ... sino que simplemente todos somos mestizos, que hay dos razas aquí netamente. Mestizos e indígenas, y punto... Quien dice ser blanco, tiene que ser español... Pero yo creo que aquí, ninguno nos habemos españoles [Rodrigo, B].

Tales afirmaciones son muy comunes en las entrevistas, y se las debe entender como respuesta ante las estrategias de cierre social de parte de las élites en base a su supuesta pureza y superioridad raciales. Si la élite se proclama

12 Ronald Stutzman, "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion," en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, ed. Norman E. Whitten, Jr. (Urbana: University of Illinois Press, 1981, pp.79-80).

superior por pura y blanca, otros responden con cuestionar no tanto el valor de la blancura sino más bien su realidad empírica: ellos también son mestizos, también tienen algo de indio.

Si bien el “mito de origen”¹³ de los mestizos aprendido en la escuela los distancia cronológicamente de los antepasados indígenas, no se puede sostener que esta concepción del mestizaje signifique siempre fundamentalmente un rechazo hacia lo indígena y un anhelo de “blanqueamiento”. En las narrativas más elaboradas, muchas veces los entrevistados manifiestan una identificación nacionalista compleja tanto con “la raza indígena” como con la mestiza, mas no con los invasores españoles. Por ejemplo, “Amistad” dice haber aprendido en el colegio

que nosotros o sea los mestizos somos ya la mezcla de los indígenas con los españoles que nos conquistaron acá... Que ... la raza indígena ... era la raza autóctona de acá. Sino que en realidad la conquista de los españoles nos vino prácticamente a destruir la raza propia que era de acá pues. [Amistad, H; énfasis del autor]

Es notable que el referente del pronombre “nosotros” vacila entre “nosotros los mestizos” y “los indígenas” conquistados, identificándose éstos implíci-

tamente como los ecuatorianos de la época.¹⁴ Nadie habla en términos de una mezcla “de los españoles con los indígenas que conquistamos.”

Se podría suponer que la asociación preferencial del “nosotros” nacional con la población autóctona es consecuencia lógica de la relación entre nación y territorio, pero no es inevitable. Al contrario, un discurso nacionalista y racista hasta mediados del siglo XX sostenía que solamente los españoles y sus descendientes criollos habían podido dominar la “loca geografía” del Ecuador e integrarla como territorio nacional.¹⁵ En su estudio de los libros escolares de los '70, Stutzman observa que algunos textos siguen a Juan de Velasco en caracterizar a los shyrís y su Reino de Quitoto como “fundación de nuestra nacionalidad” por haber unificado el territorio nacional y haberlo defendido frente a la invasión incásica.¹⁶ A lo mejor es esa asociación de los autóctonos (shyrís) con el territorio y la nacionalidad que recuerda y expresa “Amistad” y muchos otros al identificarse en los pronombres con los autóctonos. Es posible que el resurgimiento indígena a partir de los '90 refuerce esa identificación.

Las narrativas nacionalistas de los libros escolares también infundieron imágenes heroicas de los pueblos autóctonos:

-
- 13 Stutzman (op. cit., p.58) habla de las historias escolares de la nacionalidad y del mestizaje como “mito sagrado” en el sentido antropológico.
 - 14 En otra entrevista, se hace casi explícita la identificación de los autóctonos como ecuatorianos al referirse a “la mezcla de indígenas con los españoles que vinieron acá a conquistarnos al Ecuador ...” (Rodrigo, 1958 B).
 - 15 Erika Silva Charvet, “Ecuador: El Dilema Identidad Nacional”, en *Cultura y Política en América Latina*, ed. Hugo Zemelman (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1990, p.117; Silva Ch., *Identidad nacional y poder* (Quito: Abya-Yala, 2005), p.98.
 - 16 Stutzman op. cit., pp.60-61.

[N]osotros somos descendientes de la civilización antigua que eran los shyris. Los shyris era una organización, la mejor, dice. Somos shyris, somos descendientes de esos indios ... Entonces, nosotros ... llevamos en nuestra sangre, esa sangre héroe que era antes. [551, H]

Como han notado varios autores, en los años '60-'70, esa exaltación nacionalista de los antepasados autóctonos contrastaba con las imágenes denigrantes del indio contemporáneo, de tal modo que la identificación con los antepasados indígenas era fuertemente ambivalente. Para algunos entrevistados, la auto-afirmación étnica y el ascenso socioeconómico de algunos indígenas en las últimas décadas han hecho posible una identificación más plena y positiva. La "Licenciada 14" había trabajado como profesora en una de las zonas indígenas más prósperas en la provincia de Chimborazo. Conversó

que la experiencia que yo tuve ahí es que es gente muy trabajadora, gente honrada, y también inteligentes... y gente con dinero ... Y sin embargo ..., ellos no perdían sus costumbres ... era gente que se sentía orgullosa de ser indígena. Entonces eso ... aprendí de ellos, ¿no? Que uno tiene que sentirse orgulloso ... sentirnos orgullosos de lo que somos, de nuestros orígenes, de nuestros antepasados que fueron ... personas muy inteligentes ... [14, H]

Su experiencia de la identificación "orgullosa" y la "inteligencia" de los padres de familia indígenas le ha ayudado a afirmar orgullosamente la inteligencia de sus presuntos antepasados indígenas.

Eso es importante porque, volviendo a las narrativas históricas, junto con las

imágenes positivas de los shyris e incas está a veces la idea de la sencillez e ignorancia de los "indios". Además, si la "sangre héroe" es hereditaria, también lo son los "defectos" y el "daño" que trajeron los conquistadores:

Lamentablemente ahí se nos dañó la raza. Porque de España vinieron la peor gente, dice, a Ecuador... Entonces, nosotros somos descendientes de esos ladrones, de alcohólicos, porque antes no había, dice, antes no conocíamos nosotros el alcohol, nada. Era una raza pura. Pero, como vinieron los españoles, vinieron con todos esos defectos, esas taras.

... Y al encontrar a la gente, como todos los hombres son así, depravados, violaron a las doncellas, a las indias que hubo antes. Y no se pudo sacar la cara, ¿por qué? Porque no, por falta de raciocinio, antes ignoraban. Ignoraban lo que iba a suceder. Entonces, no sabían leer, no sabían escribir, y por falta de cultura, no pudieron recibir ... y se dejaron nomás atropellar ... No nos hemos puesto rebeldes ... Les recibimos nomás con los brazos abiertos, sin saber qué defecto nos traían. [551, H]

Otro entrevistado hasta atribuyó la prevalencia de la corrupción en el sistema político a los defectos hereditarios que trajeron los españoles (Gastón, H).

Así que la narrativa histórica del mestizaje apoya una identificación asimétrica con la ascendencia indígena y su valorización positiva, preferencial respecto a la ascendencia española. La auto-afirmación indígena de las últimas décadas también apoya esa valorización de la ascendencia indígena. Sin embargo, sería equivocado concluir este tema dejando la impresión de que esa

jerarquía de identificación y valorización sea generalizada en la vida cotidiana. Si bien algunos profesores en algunos contextos proclaman su identificación orgullosa con los shyris y el Tahuantinsuyu, para muchos, la auto-identificación como “mestizo” en lugar de “blanco” sigue siendo más bien una concesión obligada a la realidad y a la presión social. La sobrevalorización de lo blanco y la desvalorización de lo indígena siguen muy profundamente arraigadas en los esquemas de percepción estética y en la expresión lingüística de esos esquemas, tema que pasamos a examinar ahora.

Lo feo y lo bonito

Considero que las percepciones estéticas son de importancia fundamental por varias razones. En primer lugar, a pesar de basarse en esquemas culturales que se aprenden, en la experiencia psicológica parecen imponerse como hechos objetivos de la realidad, sea la realidad de lo percibido o la realidad interna del que percibe. En el primer caso, el objeto simplemente “es” feo y bonito; en el segundo caso, se puede reconocer que se trata de una reacción del que percibe, una sensación de atracción o desagrado, pero igual es un hecho difícil de discutir, resistente al cambio por la voluntad o razonamiento de la persona. De esa manera, una jerarquía de valorización viene a parecer lo más natural.

Además, tratándose de valorizaciones cotidianas de las personas y sus ca-

racterísticas, estas percepciones estéticas pesan mucho en las relaciones sociales, incluso las más íntimas, desde las experiencias de los niños dentro de la familia hasta la vida amorosa de los jóvenes y adultos, y desde el trato recibido de parte de los maestros en la escuela hasta el mercado laboral. Por lo tanto, el impacto psicológico puede ser profundo.

Hay dos clases de “objetos” de percepción estética estrechamente ligados a la ascendencia: los apellidos y los rasgos físicos del cuerpo. Aquí discutiremos solamente los rasgos—el color de la piel, los ojos, y el cabello, la textura del cabello, las facciones de la cara, y a veces la estatura. Todos estos rasgos se mencionan como evidencias del grado de ascendencia indígena o blanca, y a la vez como motivos de calificación estética. En algunos estudios relacionados a este tema, se habla del “color” y el “colorismo” como símbolo condensado de todos los rasgos que motivan tales diferenciaciones y de su jerarquización estética y social.

Algunos autores han relacionado el rechazo hacia lo indígena con el deseo de distanciarse de los propios lazos o rasgos indígenas. Almeida observa que “al no poder llegar a la meta planteada por el ‘blanqueamiento’, el ecuatoriano común reprime en su interior todo lo que evoque las ‘razas malditas’ y ... se ensaña en contra de aquellos individuos o grupos que le recuerdan aquello que quiere erradicar de su interior.”¹⁷ El mismo autor cita el dicho de que “no hay peor enemigo del indio ... que aquél

17 José Almeida V., “Racismo, construcción nacional y mestizaje,” en Almeida V., compilador, *El racismo en las Américas y el Caribe*, Departamento de Antropología, PUCE y Abya-Yala, Quito, 1999, p.203.

que ha dejado de serlo".¹⁸ El caso arriba citado de la excompañera de Adriana (H), de "rasgos más indígenas que [de] blanca," podría ser ejemplo de este fenómeno: "decía que si pudiera coger un arma y matar a todos los indígenas, sería muy feliz." Sin duda hay muchos casos cotidianos que, sin llegar al extremo de fantasías genocidas, siguen el mismo patrón.

Mucho menos se ha comentado sobre la posibilidad de que la experiencia de ser discriminado por los rasgos indígenas alimente alguna suerte de identificación con los indígenas. Un ejemplo de esto sería un profesor de tez morena pero apellidos prestigiosos; los abuelos tenían muchas tierras aunque él no ha recibido herencias. Se acuerda que cuando era niño, escuchó a una prima decir de él, "él ni parece ser familia." "Soy el más moreno de la familia," explica, y "eso me ha hecho ver que la belleza no equivale a ser blanco." Dice que "no me interesa" el prestigio de los apellidos, pues "quién sabe" si algunos de los antepasados lograron su fortuna y su estatus social por medio de crímenes. "Nunca me gusta ver tratos despectivos," dice, y pasa a conversar de algunos casos de maltrato hacia gente indígena. Se ve entonces que conscientemente relaciona al trato hacia él dentro de la familia por su color con el racismo dentro de la sociedad más amplia, y rechaza los presupuestos de los dos.

Otra entrevistada "X" (H), una maestra joven, conversa de algunas experiencias de discriminación dentro de la familia, en la escuela, y en el mercado la-

boral. La madre, dice, demostraba "un poquito más [cariño] a mi hermano por ser blanquito." De igual forma, "en la escuela ... a las niñas que eran bonitas, suquitas, gatitas, les trataban más amablemente que a nosotros los morenitos, los feitos ... " Explica a la investigadora, "los feitos somos los que nos parecemos más a la gente indígena."

Cuando se presentó en una escuela para un trabajo temporal de maestra, dice "X", "Se presentó [también] una chica blanca, rubia ... Y tenía ... un poquito menos de preparación que la que yo tenía. Pero la cogieron a ella por sus rasgos físicos... Este señor de la escuela me dijo que era porque realmente necesitaba una persona que tenga más ... presencia."

A la conclusión de la entrevista, manifiesta un deseo de identificación indígena: "muchos quisiéramos ser propiamente indígenas." Aunque esa identificación completa le sea imposible por no ser de padres indígenas, la misma locución, "propiamente indígenas," implica una distinción entre varios grados de identificación. Si bien ella no es "propiamente indígena," sí es una de "los que nos parecemos más a la gente indígena," los que tal vez se podría decir tienen algo de indígena.

Pero ¿por qué desear ser "propiamente indígena" y no solamente parecerse "más indígena"? La respuesta para el caso de esta entrevistada debe ser algo especulativa, pero quizás nos da una clave importante acerca de la relación entre "color" e identidades políticas. En efecto, para ella y para otros que, como

18 *Ibid.*, p.208.

diría Weismantel,¹⁹ han tenido que aceptar el “papel” relacional de “indio” en escenarios importantes sin ser “propiamente indígenas,” no existe otra categoría de identificación con matices de reivindicación o auto-valorización ante la discriminación. Tal como observó Stutzman en 1981, las palabras *longo* y *cholo* son despectivas y por lo tanto poco usadas para la auto-identificación; “no existen términos raciales/étnicos no despectivos con los cuales una persona no-quichua-hablante de ascendencia básicamente indígena pueda referirse.”²⁰ Tampoco los hay para una persona de cualquier ascendencia mezclada que desee reivindicar su posición contextual de discriminado. Hay “indígenas” y “movimiento indígena” que en las últimas décadas han reivindicado la identidad indígena; no hay “movimiento cholo,” “movimiento más-indígena-que-blanco,” o “movimiento feito,” solamente personas que han sufrido en el trato por ser considerados así. De ser “propiamente indígena,” en lugar de ser una persona “feita,” desvalorizada por sus rasgos dentro de la categoría mestiza, “X” perteneciera a una colectividad de personas que ahora, dice, “se sienten muy orgullosos de lo que ellos son”.

Este análisis sugiere posibilidades no plenamente realizadas en las estrategias políticas identitarias. Por una parte, he argumentado que las experiencias personales de discriminación contextual ya inciden en las actitudes y respuestas de no-indígenas ante las demandas indígenas, y que el resurgimiento indígena

también ha incidido en la aceptación de “lo que tengo de indio.” Sin embargo, en las estructuras cotidianas de percepción estética, los rasgos indígenas siguen siendo “feos.” La retórica, las categorías discursivas, las estrategias de las organizaciones indígenas y generalmente de la izquierda política muy poco han reconocido alguna relación entre las dos formas de desigualdad, es decir, entre la discriminación por “color” y el racismo contra los indígenas. ¿Será posible politizar el colorismo de modo que las heridas e injusticias sufridas por individuos como “X” se vuelvan materia de reivindicación colectiva? ¿Y de modo que las demandas de de(s)colonización de la relación entre Estado, mestizos, e indígenas nutran y sean nutridas explícitamente por una de(s)colonización de las relaciones entre no-indígenas “más blancos” y “más indígenas”? Y si es posible, ¿bajo qué consignas? ¿Con qué léxico, qué categorías?

Algunos obstáculos son evidentes. Ya se ha mencionado la dificultad fenomenológica de sujetar la percepción estética a la crítica discursiva, y se ha aludido a la profundidad, complejidad, y variación de la psicología de esa percepción. Además, las posiciones intermedias de cualquier jerarquía y las que dependen en un contexto relacional siempre serán más difíciles de politizar que las posiciones más estables al extremo. Pero ahora hay otro factor más que también dificulta llevar más allá a la conciencia personal de experiencias paralelas y relacionadas de discrimina-

19 *Op. cit.*

20 Stutzman *op cit.*, p.81.

ción, para sustentar una política colectiva anti-racista y anti-colorista: es el énfasis creciente en las diferencias culturales, la manera de conceptualizarlas, y su impacto en las relaciones sociales de alianza y competencia.

Cultura mestiza, cultura indígena

Vale empezar este acápite reconociendo que en las entrevistas, algunos profesores destacan más las semejanzas que las diferencias culturales entre mestizos e indígenas. El caso más notable, aunque muy excepcional, es Nelson (B), que proviene de una parroquia rural de Chimborazo. El distinga a los mestizos de los blancos por la proveniencia rural o urbana y por la clase social, y con eso explica la relación estrecha que ve entre mestizos e indígenas y la brecha que les separa a los dos de los blancos. Incluso encuadra la lengua dentro de ese esquema de semejanzas y diferencias:

Nosotros, por ejemplo, decimos en el medio [rural], de “guagua”; ellos [los blancos] dicen “el bebé” o “el niño”. Entonces, son más refinados ... nosotros siempre, en las parroquias o en las comunidades ... escuchamos ... a los indígenas, o los indígenas escuchan a los mestizos, entonces a veces las palabras que utilizamos, utilizamos los dos. Pero no es como los blancos.

Al salir de su parroquia a la ciudad para seguir sus estudios secundarios, Nelson dice que encontró que

ahí habíamos tres grupos, de ... los blancos de gente rica, los mestizos, y unos poquísimos indígenas... ellos [los blancos] tenían mayor fluidez en hablar... por ejemplo, decíamos ... “ya me voy ... a mi llacta.” Entonces, eso les causaba a ellos chiste, ¿no? ... Entonces,... esos choques siempre había, o sea para uno, ¿no?

Aunque pocos profesores lo comenten como Nelson, no hay duda de que influencias culturales y lingüísticas fuertes hayan atravesado cualquier frontera étnica, especialmente entre las clases populares. El intercambio lingüístico ha afectado no sólo el léxico del castellano ecuatoriano sino también su gramática.²¹

Sin embargo, lo más común en las entrevistas es que la lengua, la vestimenta, “las costumbres,” las actitudes y comportamientos, y en general “la cultura” aparezcan como factores de diferencia entre indígenas y mestizos (y de semejanza entre mestizos y blancos, si es que el entrevistado acepta distinguir entre estas dos categorías). En algunos casos, la lengua o cultura hasta desplaza a la ascendencia como factor decisivo en la categorización como indígena o mestizo. Tal es el caso de Viviana, que empieza con la historia convencional de mezcla, pero luego para su auto-identificación privilegia la lengua:

[L]os mestizos que nos consideramos tal vez mestizos, es porque con la venida de los españoles ha habido la mezcla con el indígena... Yo tengo raíces indí-

21 Ver por ejemplo Marleen Haboud, *Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos: Los efectos de un contacto prolongado* (Quito: Abya-Yala, 1998); Hella Olbertz, “Dar + gerund in Ecuadorian Highland Spanish: Contact-induced grammaticalization?,” *Spanish in Context* 5:1 (2008), pp. 89-109.

genas, digo yo... Tal vez me considero mestiza. Porque según como nos han contado nuestros papás, nuestros abuelitos, nuestros bisabuelitos, nuestros tatarabuelitos han sido indígenas. No sé pues, como considerarme ahora. No soy indígena tal vez porque no hablo quichua. [Se ríe.] Lo único. Si no seguiría siendo. [Viviana, B]

Su manera de hablar del tema manifiesta evidente incertidumbre e incomodidad, tal vez por el mismo conflicto entre la definición por ascendencia y una definición lingüística, tal vez porque en tal caso, existen otras palabras más despectivas que “mestiza” que algunos usarían para calificarla. Hay otros entrevistados, más seguros de su propia auto-identificación como mestizos, que también dicen que el hijo de padres indígenas criado en la ciudad sin hablar quichua se vuelve mestizo, o hasta proponen que tal puede haber sido la historia de sus antepasados o de los orígenes de los mestizos en general.

Pero sería prematuro concluir que los marcadores culturales y lingüísticos hayan desplazado a la ascendencia como factor decisivo de categorización entre los profesores en general. En una institución bilingüe, hay un profesor que se crió en una comunidad indígena donde en la época de su juventud, dice, ya no se hablaba mucho el quichua. Por lo tanto, no domina el quichua, y lo entiende tal vez menos que uno de sus compañeros mestizos que se crió en una parroquia rural. A pesar de eso, se identifica y se le sigue considerando co-

mo indígena. Aun cuando los marcadores culturales son aducidos como prueba contundente de la verdadera identidad en casos de duda, es en forma de indicio de una verdad esencial ligada a la ascendencia, algo que se puede esconder pero no cambiar a voluntad. Por ejemplo, en el caso de un profesor que dice ser mestizo y no saber quichua, otro comenta que se le ha escuchado hablar en quichua de borracho; se supone que lo ha de haber aprendido de los padres y la comunidad natal. Algo parecido sería la forma tal vez más común de resolver las dudas o desenmascarar la verdad: circulan las historias de cómo se ha llegado a descubrir que la madre “ha sido de anaco.”²²

Es de notarse la relación asimétrica en el uso de marcadores culturales para la identificación de una persona como “indígena” o “mestiza/o”. La vestimenta sirve para identificarla como indígena, pero no para establecer una identificación de mestiza/o: hay profesores y funcionarios indígenas que se visten de leva y corbata, y una que otra de falda. El dominio del quichua como idioma materno ayuda en la identificación de una persona como indígena, pero es más la falta o el “olvido” del quichua que el dominio del castellano que hace posible la identificación mestiza. Es decir que la *presencia* de marcadores culturales de diferencia indica una identificación de indígena, y su *ausencia*, una *posible* identificación de mestizo, pero dejando la posibilidad de una diferencia escondida. Eso sostiene el estatus de la

22 Con eso se establece por lo menos la ascendencia por línea materna; claro que según la categorización del padre y la definición, aun con madre indígena podría ser “cholo” o “mestizo”.

categoría *mestizo* como “normal” o “no marcado,”²³ identificado más con la ausencia de marcas de diferencia que con algún rasgo cultural propio.

Stutzman hizo un comentario parecido hace más de tres décadas, hablando no sólo de marcadores étnicos sino más generalmente de la ausencia de un contenido cultural específico ligado conceptualmente a la identidad mestiza. Según Stutzman, al promover una identidad mestiza así conceptualizada, la ideología del desarrollo nacional hacía un llamamiento a los actores étnicos a “despojarse” de cualquier “bagaje” cultural que obstaculizara el “progreso.” Al aceptar esa identidad, se abrirían a lo que traigan “los nuevos conquistadores,” es decir los técnicos y expertos en desarrollo y las compañías extranjeras.²⁴

Desde ese entonces, el Ecuador ha pasado por algunos ciclos de cambio en el imaginario de la nación y el papel del Estado, como los resume Hernán Ibarra: “la irrupción de las demandas étnicas que cuestionaron las ideologías predominantes”—incluso como dijera Stutzman los modelos imperantes de desarrollo, motivo de pugna entre el estado y sectores del movimiento indígena hasta ahora; “un período de retracción estatal y la parcial ejecución de las políticas neoliberales”; y últimamente el “regreso del Estado” y “una nueva apelación a los imaginarios nacionalistas en

una reedición de antiguas imágenes y símbolos.”²⁵ Como otros factores que han afectado la relación entre nación, culturas, y “progreso,” se puede señalar además el enorme crecimiento de los nexos migratorios, económicos, y culturales con el extranjero y la conciencia creciente de la crisis ecológica mundial.

Surge entonces la pregunta: ¿Hasta qué punto tuvo éxito el estado desarrollista en difundir una concepción de la identidad mestiza vaciada de contenidos culturales “tradicionales” e inclinado hacia el “progreso”? Y ¿en qué grado persiste tal concepción a través de los cambios mencionados, para manifestarse entre los profesores entrevistados en 2007-08? ¿De qué manera han incidido esos cambios en las concepciones de la identidad y la cultura mestizas?

Como señal de las limitaciones del estado desarrollista o respuesta ante esos cambios, hay profesores que hablan con convicción de “tradiciones” o “costumbres” mestizas, a veces subrayando que son prácticas compartidas con los indígenas. Por ejemplo, Viviana (H) describe las mingas que se practican en su barrio mestizo semi-rural y la costumbre de repartir algo de lo que se cosecha a los vecinos y parientes. Comenta, “eso es la cultura mismo que viene desde mucho más atrás.”

En otros casos, los profesores contrastan los mestizos de los indígenas en términos que concuerdan con el análisis

23 Linda Waugh, “Marked and Unmarked: A Choice Between Unequals in Semiotic Structure,” *Semiotica* 38, 1982, pp. 299-318.

24 Stutzman, *op. cit.*, pp.80, 84.

25 *Estado nación y crisis de las ideologías del mestizaje en el Ecuador*, Texto presentado en el Coloquio “Decolonization in the Andes: Contemporary Debates and Transformations”, Center for Latin American and Caribbean Studies, New York University, New York, 12 de abril 2010, p.1.

de Stutzman: los mestizos son “extrovertidos,” “emprendedores,” abiertos a lo nuevo, “tratamos de salir adelante” y “queremos conocer más al mundo exterior,” mientras que los indígenas son “introvertidos,” tradicionalistas, más “apegados a la tierra,” y rechazan lo nuevo.²⁶ Sin embargo, algunos toman la misma dicotomía conceptual e invierten los signos, valorizando algunas características asociadas con los indígenas. Los que se preocupan por la pérdida de cultura e identidad nacionales con la invasión de modas y tecnologías extranjeras ven un modelo de defensa de lo nacional en el “apego” de los indígenas a la tierra y a las tradiciones propias. Los que se preocupan por el medio ambiente alaban el amor de los indígenas a la naturaleza. En este comentario, Graciela (B) resume la perspectiva desarrollista de otros profesores mestizos y expone una crítica ecologista:

El profesor mestizo se resiste a hacer verdadera educación bilingüe. Porque dicen, ... “sólo con la cultura, sólo con el idioma, creen que van a salir adelante. Tienen que modernizarse, tienen que utilizar nueva tecnología.” Porque ... [se debería] hacer educación bilingüe con la realidad del pueblo indígena ... dentro del ámbito de la naturaleza, del medio ambiente. O sea, respetando mucho al medio ambiente...

Es otro de los factores por los cuales el mundo está atravesando una crisis terrible. Porque no hemos respetado la naturaleza ... La hemos maltratado ... Las fábricas han contaminado el aire, el agua.

Las petroleras, eso es tecnología... [Los indígenas del Oriente] son los defensores del medio ambiente [frente a las petroleras]... Ya ve que es la visión muy diferente. El mestizo, ¿qué dijera? “No, venga,” ... y si vienen acá la gente extranjera a dar trabajo, nosotros estuviéramos contentos. No nos importaría el medio ambiente, si contaminan o no. En cambio el indígena, ... él sí defiende su naturaleza.

Se trata aquí de una profesora mestiza que en efecto comparte el análisis de Stutzman y critica los presupuestos de la identidad mestiza desarrollista. En esta crítica, que se apoya en el discurso de la educación bilingüe y en la oposición indígena a las políticas extractivistas, “el indígena” deja de ser traba para la nación para ser más bien defensor del medio ambiente nacional y mundial.

Entonces, hay variaciones importantes en las formas de conceptualizar y evaluar las culturas mestiza e indígena. El punto de vista mayoritario parece enfatizar las diferencias entre las dos. El énfasis en las diferencias, acompañada por una fuerte ambivalencia hacia lo indígena, se acentúa especialmente cuando se trata de la diferencia lingüística.

Hispanos, bilingües, e ideologías lingüísticas

La división del sistema educativo a finales de los '80 en dos ramas, la “hispana” y la “bilingüe,” institucionalizó una conceptualización de la sociedad como el conjunto de dos grandes grupos separados entre sí por la cultura y

en especial la lengua, conceptualización que reafirmó la CONAIE en 1994.²⁷ Como ya se mencionó arriba, entre los profesores se utiliza el término *hispanos* como etnónimo para referir a los no-indígenas en general, sin hacer distinciones entre los que se consideraran mestizos o blancos. Las ideologías lingüísticas que prevalecen en las dos direcciones apuntan hacia la “pureza” como ideal tanto para el castellano como para el quichua. Ese purismo mina las posibilidades de reflexionar el intercambio de influencias entre los dos como forma positiva de interculturalidad o como base para cuestionar la misma conceptualización de una división categórica.

Esa conceptualización impacta las experiencias cotidianas sobre todo de los profesores “hispanos” y “bilingües” que laboran juntos en establecimientos bilingües. Falta espacio aquí para tratar todas las cuestiones que giran alrededor de las diferencias lingüísticas, que abarcan desde las metas y estrategias pedagógicas hasta las políticas y competencias laborales. Me limito a unos comentarios breves sobre la hegemonía lingüística. Visto desde una perspectiva amplia, las políticas lingüísticas de la Dirección Bilingüe pueden entenderse como una respuesta ante la hegemonía del castellano. El desafío a la hegemonía del castellano se alimenta del anhelo de auto-afirmación étnica, pero es ambivalente y limitado—necesariamen-

te, pues como argumenta Sánchez Parga, la institución educativa no es capaz por sí sola de cambiar las estructuras más globales de la sociedad que sustentan esa hegemonía.²⁸ Aun dentro de las reuniones y funciones de las instituciones bilingües, especialmente cuando está presente algún participante mestizo, el papel del quichua tiende a reducirse al marco ceremonial, como gesto simbólico más que medio de comunicación de los temas sustanciales.

Los profesores “hispanos” de las instituciones bilingües, por su parte, generalmente parece que presuponen la hegemonía lingüística del castellano como lógica y natural; aceptan el valor de “conservar” el quichua pero no contemplan un cambio fundamental en su papel marginal en los espacios nacionales e interétnicos. Cuando los compañeros o autoridades de la Dirección insisten en hablar en quichua en su presencia, algunos “hispanos” lo perciben como forma de excluir y discriminarlos. Igual juicio hacen sobre las políticas de la Dirección de promover y favorecer el dominio del quichua entre los profesores. Miran a las incoherencias en el comportamiento lingüístico de sus compañeros indígenas y sus estrategias de ascenso social no como manifestación de los dilemas inherentes de cualquiera que se encuentra sujeto a estructuras hegemónicas que a la vez lo oprime y le da oportunidades, sino como hipocresía. No quiero negar que los concursos la-

27 En su *Proyecto político* la CONAIE habló de las nacionalidades indígenas, la hispana, y la afroecuatoriana (Ibarra *op. cit.*, pp.13-14). Esta última no tuvo lugar distinto en la división del sistema educativo, y tiene relativamente poca presencia en las experiencias y discursos cotidianos de los profesores en la Sierra central.

28 José Sánchez Parga, *Educación indígena en Cotopaxi* (Quito: CAAP, 2005).

borales y hasta disgustos personales puedan adquirir matices de conflicto interétnico, desfavorables para los mestizos dentro de las instituciones bilingües. No obstante, creo que el nudo medular del asunto es la contradicción entre las estructuras globales de la sociedad ecuatoriana que favorecen política, económica, y lingüísticamente a los mestizos y lo hispano, y el desafío a esas estructuras, por limitado que sea, en las instituciones bilingües. Todo eso genera una percepción y un discurso muy generalizados entre los profesores mestizos asignados a esas instituciones de que “se ha virado la tortilla” con un “racismo al revés.”

Esos resentimientos refuerzan la división conceptual para crear en la vida interna social y política de las instituciones bilingües una división en dos grupos étnicos y una tendencia a la unidad de los “hispanos,” que contrasta con la situación en las instituciones hispanas.²⁹ Los profesores de dos instituciones hispanas, donde no hay personal docente indígena, nos contaron de tensiones internas que resultaban de las pretensiones de superioridad de compañeras que se consideraban blancas. En cambio, en las instituciones bilingües, aun cuando hay varios profesores “hispanos” de distintos orígenes sociales y fenotípicamente diferenciados, parece que esas diferencias tienden a ponerse en un segundo plano, de menor importancia que la división entre “bilingües” e “hispanos”. Eso no quiere decir que no haya amistades, alianzas, hasta compadrazgos que cruzan esta frontera, y tam-

bién a veces disgustos personales dentro del grupo “hispano”. Pero parece que los disgustos con compañeros indígenas, mas no los conflictos entre “hispanos” de instituciones bilingües, se procesan con esquemas de diferencia étnico-racial.

Conclusión

Arriba se citó algunos comentarios de una joven maestra “X” que había sufrido discriminación por sus rasgos “más indígenas,” incluso cuando se presentó para un trabajo en una escuela, y que manifestaba su deseo de ser “propia-mente indígena”. Ella estaba todavía estudiando mientras trabajaba temporalmente en una escuela como reemplazo, y dijo que se esforzaba para aprender el quichua. Sin embargo, ya había adoptado el discurso común sobre las (supuestas) actitudes vengativas de los indígenas y el uso de la lengua para discriminar: “El indígena se cargó mucho rencor... al ver el maltrato que el mestizo le daba, y entonces ahora el indígena quiere humillar al mestizo... Por ejemplo, al mestizo no se le permite entrar a trabajar... en la educación bilingüe mientras no sepa el idioma.” Cuando se le pidió que indicara entre los términos *blanco*, *mestizo*, e *indígena* cuáles son los dos que se asemejan más, su respuesta siguió las pautas de los discursos sobre la cultura que hemos analizado en los últimos acápite: “Son mas similares ... el mestizo con el blanco por lo que tienen casi la misma visión, la misma vestimenta, la misma forma de pen-

29 Este análisis se basa en un reducido número de casos; no puedo generalizarlo con seguridad.

sar ... su idioma." A pesar de sus experiencias de discriminación por los rasgos y su atracción a la identidad indígena, la oposición conceptual e institucional entre las culturas indígena e hispana pesa fuerte en su forma de entender su posición en la sociedad.

Era tal vez algo necesario como proceso inherente al surgimiento de un movimiento étnico el fortalecimiento de la frontera étnica y la acentuación de la diferencia cultural. En base a ese proceso, floreció el movimiento indígena en los '80 y '90, logró importantes avances, y sigue cuestionando los modelos económicos y políticos imperantes. En ciertas etapas ha ganado también solidaridad y apoyo entre sectores no-indígenas.

Sin embargo, lo que he querido sugerir aquí es que ese énfasis en la frontera categórica y las diferencias culturales, y las reacciones suscitadas entre los no-indígenas, limitan el alcance del desafío étnico. Existen posibilidades de solidaridad, de un proyecto político e identitario conjunto, en base a experiencias de discriminación, prácticas culturales, y visiones del mundo compartidas o parecidas—posibilidades no plenamente realizadas sino más bien obstaculizadas por las formas de con-

ceptualizar las categorías y sus relaciones.

Por supuesto, cualquier propuesta de repensar y reconstruir la categoría *mestizo*, su significado y sus relaciones con otras categorías, implicaría tareas que corresponderían más que todo a los que se identifican con esa categoría, no al movimiento indígena (ni a un extranjero como este autor). Solamente se puede sugerir unas ideas que surgen del análisis de las entrevistas. Si se trata de la elaboración de construcciones identitarias y un proyecto político que redima "lo que tengo de indio," implicaría un discurso y una política anti-racista que apuntara al colorismo como forma de racismo. Implicaría afirmar visiones y prácticas culturales de relaciones solidarias con el prójimo y con la naturaleza no solamente como parte de la cultura del "otro" sino también como algo propio. Y para que esa afirmación sea coherente y evite falsos dilemas, creo que implicaría también romper con la sobrevaloración e ilusión de la pureza biológica, cultural, y lingüística. Entre los esquemas variados, complejos, y a veces contradictorios que hemos bosquejado, existen elementos que se pudieran recuperar y elaborar en la construcción de tal propuesta.

Mestizaje montubio: rompiendo y manteniendo esquemas

Karem Roitman¹

El aparecimiento de la identidad montubia a comienzos del siglo XXI plantea una complejización de las definiciones étnicas en la costa ecuatoriana. En la perspectiva de las élites guayaquileñas, el reconocimiento a los montubios permite afirmar una identidad local guayaquileña también cimentada en la inmigración extranjera. Cuando se sitúa a los montubios en el plano rural, no intimidan a las elites socioeconómicas a diferencia del movimiento indígena que se presenta como una amenaza.

Introducción: mestizaje y poder

Vivo en las selvas donde hay ilusiones
Desconocidas en la ciudad.
Yo soy el hombre de hacha y machete
Campirano del Litoral

— Célmo Bastidas

Este artículo discute los múltiples, y a veces contradictorios, papeles de la identidad montubia en relación a la narrativa del mestizaje en el Ecuador. La identidad montubia es estratégica para construir un mestizaje regional, específico para la costa, que puede alejar a Guayaquil de la sierra y del ‘problema indígena’ según sea deseado. Al mismo tiempo la identidad montubia apoya el mestizaje, siendo presentada por las élites literarias como una identidad mestiza. Sin embargo, la

creciente movilización montubia basa su posición en su distancia del mestizaje, y en aparecer como un movimiento étnico análogo a, pero muy separado del movimiento indígena.

El movimiento montubio presenta un ejemplo de capital étnico movilizad para ganancias socio-económicas. Esto no implica que el capital étnico no exista o que éste no sea valioso – no hay duda de la riqueza socio-cultural del grupo que se define como montubio. Mas este artículo no discute esta riqueza

1 Associate Lecturer, Open University; Consultora, Oxford Development Solutions.

za, sino que se concentra en el papel que esta identidad, como construcción social, juega en las estructuras de poder alrededor de la narrativa nacional del mestizaje.

Para analizar la construcción de la identidad montubia, comenzaré por revisar el imaginario montubio en las narrativas socio-políticas y literarias, para después presentar como las élites socio-económicas de Guayaquil pintan al montubio. Todo esto se hará con referencia a la narrativa del mestizaje, lo que demanda tener presente también el imaginario del indígena ecuatoriano. Este artículo está basado en una extensa investigación de la representación del mestizaje entre las élites ecuatorianas, uno de los sectores sociales menos estudiados en el Ecuador. Para la investigación se llevó a cabo más de cien entrevistas, incluyendo a ex jefes de estado y líderes sociales.² También se ha hecho una revisión crítica del contenido de *El Hoy* (2000-2005) y *El Universo* (2000-2010).

El Mestizaje en Ecuador

Hacen falta más estudios de las muchas capas, tensiones, variaciones regionales, y discursos que existen dentro de la categoría 'mestizo' en el Ecuador. Erróneamente esta categoría es habitualmente asumida como homogénea para políticas de Estado y programas de ayuda internacional. En realidad la adscripción 'mestizo' es un título vivo, al que individuos apelan, o niegan, según sus intereses y circunstancias. La mayoría de la literatura que estudia cambios étnicos en el Ecuador se ha concentrado en como indígenas se aculturizan para volverse mestizos.³ Cambios dentro del grupo mestizo, por otro lado, han sido poco investigados, llevando a muy limitados estudios sobre la terminología específica al mestizaje ecuatoriano, como 'longo', 'cholo', y 'montubio'.

El mestizaje ecuatoriano tiene una larga historia.⁴ A trazos gruesos se puede notar que mientras ha sido históricamente presentado como el proceso de

2 Todos los entrevistados son presentados con pseudónimos, su ciudad de origen y año de entrevista.

3 Ver el trabajo de Manuel Espinosa Apolo, *Los Mestizos Ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Tramasocial, Quito, 2000; Hernán Ibarra, *La Otra Cultura — Imaginarios, Mestizaje, y Modernización*. Abya Yala, Quito, 1998; Alex Ibarra Dávila, *Estrategias del Mestizaje — Quito a finales del siglo XVIII*, PUCE. Abya Yala, Quito, 2002; Linda Smith Belote y Jim Belote, "Drain from the Bottom: Individual Ethnic Identity Change in Southern Ecuador", *Social Forces*, 1984, 63 (1): 24-50.

4 Para una excelente revisión del tema hasta la actualidad, ver Hernán Ibarra, "Estado nación y crisis de las ideologías del mestizaje en el Ecuador". Discusiones más detalladas de varias fases del mestizaje también se encuentran en los escritos de Rafael Polo Bonilla, *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*, *Serie Magister* v. 23, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2002; Ronald Stutzman, "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". In *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*, edited by N. E. Whitten, University of Illinois, Urbana, 1981; Norman Whitten, "Symbolic Inversion, the Topology of *El Mestizaje*, and the Spaces of *Las Razas* in Ecuador", *Journal of Latin American Anthropology* 8 (1): 52-85, 2003; Kim Clark, "Race", "Culture", and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation" *Journal of Historical Sociology* 11 (2):185-211, 1998; Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, FLACSO- Abya Yala, Quito, 2004; Espinosa Apolo, op. cit.; Ibarra, op. cit.

mezcla hispano-indígena, ignorando componentes afroecuatorianos, en realidad ha sido tratado como un proceso de aculturación e integración indígena a la sociedad dominante. En otras palabras, mientras en teoría 'todos somos mestizos' desde el encuentro colonial y, por lo tanto, el mestizaje promete una inclusión universal⁵, en realidad el Estado mestizo pide homogeneidad a los que quieren ser partícipes de sus recursos, tratando de borrar o al menos empujar a una periferia distante e impotente todo rastro de culturas ancestrales. Así lo demostró Guillermo Rodríguez Lara, quien, "al mismo tiempo que apelaba al 'ancestro indígena común de todos los ecuatorianos' declaró: 'Ya no hay un problema en relación al indígena... todos nos volvemos blancos cuando aceptamos los objetivos de la cultura nacional'".⁶

Desde el siglo XIX el Estado se construye como una institución mestiza, mas esta tiene que responder a protestas de minorías, especialmente de grupos indígenas que crecen en capacidad desde las reformas agrarias de 1964 y 1973. El estado contesta creando espacios en los márgenes para 'mantener y apoyar la cultura de minorías' como, por ejemplo, con el programa de educación bilingüe para, y solo para, indígenas.⁷ El Estado, por lo tanto,

...para asegurar y controlar su aporte a la sociedad, los gobiernos propusieron la protección, conservación e investigación de las 'culturas vernáculos', tratando de que la aculturación de sus miembros no implique la renuncia de sus propias identidades culturales, en el implícito de integrarlos -conjugando tradición y modernidad- en los términos de la ideología dominante que enfatiza el concepto de ecuatorianidad como panacea de unidad e identidad nacional.⁸

En estos espacios se desarrolla más la capacidad institucional de las minorías étnicas, quienes continúan movilizándose bajo la bandera de la etnicidad. En los últimos veinticinco años las voces de estas minorías han ido ganando espacio para que se reconozcan y respeten sus identidades en el centro del poder estatal. Sus ganancias han sido impulsadas y apoyadas por instituciones de desarrollo internacional y organizaciones no gubernamentales que buscan respaldar y promover los derechos de 'minorías étnicas'. El enfoque internacional en 'pueblos y minorías étnicas' y las ganancias del movimiento indígena ecuatoriano han animado el uso de la 'etnicidad' como un arma política en el Ecuador. Esta arma requiere la consolidación y solidificación de construcciones étnicas, lo que conlleva la reificación de estas identidades. En este senti-

5 Stutzman op. cit.

6 Erika Silva Charvet, *Identidad nacional y poder*, Abya Yala, Quito, 1995, p. 97.

7 Raquel Rodas Morales, *Crónica de un sueño: las escuelas indígenas de Dolores Cacuango: una experiencia de educación bilingüe en Cayambe*. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, MEC-GTZ, Quito, 1998.

8 Freddy Rivera Vélez, "Los Indigenismos en Ecuador: de paternalismo y otras representaciones". En '*Antología Ciudadanía e Identidad*', editor by Simón Pachano. FLACSO, ILDIS, Quito, 2003, p. 386.

do el mestizaje en el Ecuador ha servido como un 'tercer espacio'⁹, ya que los conflictos y tensiones generados por su creación en la colonización han impulsado la existencia de nuevas identidades que responden, desafían y se integran a las estructuras de poder en el Estado mestizo. El montubio es una de estas identidades.

Construcción política y literaria del montubio

En Marzo de 2001, en respuesta a una prolongada huelga de hambre, el gobierno de Alfredo Palacio firmó el Decreto Ejecutivo 1394, con el que formalmente reconoció a los montubios como un grupo étnico y garantizó apoyo gubernamental para el 'Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana y Zonas Subtropicales de la Región Litoral' (CODEPMOC). La propuesta del CODEPMOC de "planificar, programar y ejecutar proyectos de desarrollo global e integral, concebidos por las comunidades [montubias]"¹⁰ implica la existencia de una comunidad étnica montubia bien establecida, con sólidos bordes; lo que requiere su separación de todo lo no-montubio incluyendo grupos indígenas, afroecuatorianos y mestizos. Mientras más firmes aparezcan los bordes definiendo a los montubios, más fácilmente se puede justificar su acceso a recursos políticos, sociales y económicos, ya que aparecen como una unidad, con una histo-

ria de opresión y aún un origen genético compartido, y no, como visiones más cónicas dirían, como un conjunto de aprovechados individuos. La página de Internet de CODEPMOC nos ofrece varias pistas de cómo los bordes de la identidad montubia son conceptualizados, en otras palabras, cuál es el *capital étnico* montubio, un capital que puede ser negociado por recursos políticos, económicos o sociales. Este capital incluye: vestimenta (con sombreros de paja toquilla y machetes, e ir descalzos), localidad costeña, vida rural, actividades agropecuarias, rodeos, música, poesía y danza. La decisión de usar estas características para construir una identidad *étnica*, en vez de otra identidad como regional, religiosa, o laboral, demuestra la creciente importancia de la etnicidad como un instrumento político.

La calidad *étnica* de la identidad montubia, así como su composición 'racial', han sido dos constantes en los debates acerca de esta identidad en la literatura y política. El carácter étnico la identidad ha tenido que separarse de un pasado de 'clase' donde los montubios eran definidos como campesinos, y no como una 'etnia'. El CODEPMOC, por ejemplo, tiene sus raíces en una organización laboral – el Movimiento Campesino Solidaridad MCS. Willington Paredes Ramírez, uno de los más prolíficos investigadores de los montubios, apoya fuertemente la presentación de esta identidad como una etnia. En *Los Montubios y Nosotros* (2007) Paredes Ramí-

9 W. J. T. Mitchell, "Translator translated (Interview with cultural theorist Homi Bhabha)". *Artforum* 33 (7):80-4, 1995.

10 www.codepmoc.com [julio 2012].

rez pregunta a una serie de entrevistados ¿Eres montubio o campesino? Las respuestas se presentan acompañadas de fotos que una vez más ilustran el capital étnico montubio: descalzos, con sombreros de paja y machetes, los hombres entrevistados responden:

‘Las dos cosas son lo mismo...Yo soy montubio porque hago mi vida en la agricultura del monte y soy campesino porque vivo en el campo’. -Francisco Troya.

‘Yo no dejo mi tierra. Soy montubio de cepa. No me gusta la ciudad...tengo que...usar zapatos ahí. ¿Montubio o campesino? Si es lo mismo...’ - Ecuador Sellan Carpio.

‘Montubio y campesino son cosas similares. Campesino es el que trabaja en el campo, el que siembra arroz, y el montubio es que hace cosas como montar caballos, criar ganado y otras cosas que nos hacen montubios’. - Gabriel Villamar.

Visto que los entrevistados igualan al montubio con el campesino, Paredes Ramírez argumenta que fue la lucha por la tierra en el siglo XX, así como la influencia de ideologías, políticas e instituciones izquierdistas con su “dogmática insistencia en la campesinización”, dados sus intereses políticos y gremiales, que “reprimieron y silenciaron los aspectos socio-culturales de los montubios” forzándolos a “ser campesinos”.¹¹ El carácter étnico de esta identidad es politizado – recono-

cer esta identidad como una etnicidad es una posición política.

Se podría argumentar que mientras los montubios se entendían como una identidad laboral, como campesinos costeños, existió menos interés académico sobre ellos.¹² Mucho de lo que se había escrito sobre este grupo hasta comienzos del siglo pasado se concentró en su aspecto folklórico, discutiendo su producción cultural en áreas como la danza, ropaje, poesía, música y rodeos. La literatura también aporta mucho a la descripción de los montubios, quienes son usados como un carácter típico. Demetrio Aguilera Malta, Enrique Gil Gilbert, Joaquín Gallegos Lara, y Alfredo Pérez Diezcanseco, quienes formaron el ‘Grupo de Guayaquil’, y especialmente José de la Cuadra, fueron instrumentales en crear la imagen nacional del montubio a través de sus novelas en la década de 1930. Ha habido también estudios de la creación literaria montubia, por ejemplo los llevados a cabo por Sergio Cedeño, Alejandro Guerra, Wilman Ordóñez y Germán Arteta. Por otro lado, la literatura sociológica y política sobre los montubios es escasa, aunque va en aumento. Entre ésta se encuentra *El Montubio – un forjador de identidad* (1996) de Jenny Estrada, *El Montuvio: Centro de la Colonización* (1959, 2ª edición) de Teodoro Crespo y *El Montuvio Ecuatoriano* de José de la Cuadra,

11 Willington Paredes Ramírez, “Historia, cultura y política en la constitución del imaginario social guayaquileño”. *Identidad regional costeña y guayaquileña: memorias de los seminarios realizados en julio y octubre de 1999*. Archivo Histórico del Guayas - Banco Central del Ecuador, Guayaquil, 2002.

12 El creciente interés ha dado paso a excelentes proyectos, como la Casa Abierta Montubia, llevada a cabo anualmente desde 2004 por el Archivo Histórico del Guayas.

publicado en 1937 y republicado en 1996.¹³ Más recientemente se debe notar el trabajo de Amalia Pallares, y los varios escritos de Willington Paredes Ramírez en el Archivo Histórico del Guayas. Estos estudios sociológicos han puesto su vista en la importancia de los montubios para la identidad guayaquileña¹⁴, con algunos presentado a los montubios como un tipo de mestizaje ecuatoriano¹⁵, o como un grupo sui generis.¹⁶

De la Cuadra nota que mientras los montubios eran ignorados o simplemente considerados campesinos hasta el final del siglo XIX, a comienzos del siglo XX, (1910-1920) la identidad montubia se difunde en parte por el papel que estos juegan en la Revolución Liberal. Si bien el montubio gana atención, De la Cuadra nota que ésta es despectiva.¹⁷ De la Cuadra y el Grupo de Guayaquil buscan escapar de intereses políticos y prejuicios al describir honestamente la realidad montubia, como lo intenta el Grupo de Guayaquil en *Los que se van* (1930). A pesar de sus intenciones, el trabajo de De la Cuadra termina esencializando y exotizando a los montubios, quienes son dotados con específicas características psico-sociales y físi-

cas. De igual manera Teodoro Crespo en su *‘El Montuvio: Centro de la Colonización’* presenta una visión romántica del montubio como un “...hombre salvaje que vive en las junglas tropicales, quien para mi es la esperanza y el más valioso tesoro que tiene este país”.¹⁸ Ambos autores tratan al montubio como una identidad sólida en la que el futuro se puede basar. Jenny Estrada también presenta al montubio así en épocas recientes, describiendo las características que hemos notado como parte del *capital étnico* montubio, y sin cuestionar la construcción social de esta identidad.¹⁹

En la literatura socio-política se distinguen tres razones que separan al montubio de otros mestizos. Primero, llevándonos de regreso al debate de su identidad laboral, está su enlace al espacio rural. La importancia del aspecto geográfico de esta identidad se nota en la etimología de su nombre. Se debate si se debe escribir “montubios” en referencia a los montes y ríos (fluvius) en donde su vida fluye, o “montubios” en referencia a la vida “bios” que emerge de los montes para sostenerlos.²⁰ Más allá, Crespo llama ex-montubios a aquellos que han dejado la costa.²¹

13 Jenny Estrada, *El Montubio — un forjador de identidad*. Banco del Progreso, Guayaquil, 1996; Teodoro Crespo, *El Montuvio: Centro de la Colonización*. 2a. ed., Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959; José de la Cuadra y Humberto E. Robles. *El montuvio ecuatoriano: ensayo de presentación*, Llibresa, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 1996 [1937].

14 Estrada op. cit..

15 Willington Paredes Ramírez, *Los Montubios y Nosotros*, Archivo Histórico del Guayas, Corporación Montubia del Litoral, Guayaquil, 2005:40-42)

16 de la Cuadra y Robles, op. cit.

17 ibid.

18 Crespo, op. cit. 9

19 Estrada, op. cit.

20 de la Cuadra y Robles, op. cit., iv, xiv

21 Crespo, op. cit., 12.

Segundo, llevándonos al debate sobre su composición 'racial', 'sangre y cultura africana' son mencionados como parte del montubio. De la Cuadra, por ejemplo, resume la composición de los montubios como "60% indígenas, 30% negros y 10% blancos".²² Estrada apoya esta construcción presentando una foto de las 3 "razas" que se han mezclado para resultar en el montubio: blanco europeo, negro, e indio Cayapa.²³ Nombrar a un grupo indígena costeño en específico es importante, ya que esto separa a los montubios del movimiento indígena serrano y crea una identidad única y exclusivamente costeña.

Finalmente, los montubios también son distinguidos de otros mestizos porque su identidad es raramente ligada a un proceso de aculturación. Los montubios son representados como un grupo sui generis,²⁴ lo que crea una gran distancia entre ellos y los mestizos, quienes son tácitamente asumidos como indígenas aculturados al grupo hegemónico o, en referencia a los 'blancos-mestizos', como élites que dominan la narrativa nacional. En *El Montubio y Nosotros*, Paredes Ramírez tácitamente enfatiza esta distancia desde el título de su trabajo – el "nosotros" se asume es el investigador, el hegemónico mestizo, quien está implícitamente separado y lejos del montubio. Este último es presentado como foráneo al núcleo dominante, demostrando una representación exotizada.

La construcción étnica de los montubios parte de la construcción hegemónica del mestizaje y tiene que tomar en cuenta otros importantes discursos étnicos en el país, especialmente el más influyente de estos, el del movimiento indígena. Para usar la etnicidad en su estrategia política, los montubios se han unido varias veces con el movimiento indígena, astutamente localizándose como un movimiento análogo. Interesantemente, esto se ha logrado en parte resaltando las similitudes de clase entre los dos grupos, notando que ambos son campesinos rurales. Al mismo tiempo esta localización separa firmemente a los montubios de los indígenas: son análogos pero distintos. El uso de esta doble posición para argumentar por avances socio-económicos es evidente en la declaración de Willington Paredes:

Ellos piden que como a los indígenas se les atienda con programas de desarrollo para atenuar y aliviar su pobreza. Los montubios también piden derecho a esta ayuda. Ellos quieren que aquellos que facilitan y entregan esos programas los vean también como otro grupo pobre, olvidado, segregado y silenciado. Desde las profundidades del área rural ellos gritan '¡Nosotros los montubios también existimos!' ²⁵

En una carta al editor se contrasta a los montubios con los indígenas más sutilmente, indirectamente culpando a los últimos de problemas de orden estatal:

22 de la Cuadra y Robles, op. cit., 27.

23 Estrada, op. cit., 25.

24 Prólogo al *El Montuvio Ecuatoriano (Ensayo de Presentación)*. IMAN, Buenos Aires, 1937, p.10.

25 Paredes Ramírez 2005 op. cit., 57

Nuestros montubios que jamás paralizaron su trabajo ni tiran piedras ni dinamita ni cierran vías sufren estoicamente... Pero está claro que hay una indiferencia atroz frente al drama de nuestros campesinos por quienes nadie reclama – Jaime Díaz Marmolejo.²⁶

La igualdad/diferencia entre los montubios e indígenas ha sido la base de conflictos políticos en los últimos años, ya que la nueva constitución y cambios en la estructura estatal han requerido que se solidifique la categorización y ubicación de estas dos identidades. En este proceso se hace necesario evaluar el capital étnico de una identidad contra la otra, y para algunos éste es un juego de suma zero. Por ejemplo, debate estalló sobre la inclusión de los cholos y montubios como pueblos ancestrales en la nueva constitución. Se temía que los montubios aparezcan como “apéndice a los indígenas”, siendo dados un papel secundario en vez de ser presentados como iguales pero distintos. María Cristina Kronfle, asambleísta del Partido Social Cristiano, discutiendo este punto notó que “Los montubios son producto del mestizaje, pero con una etnia, con su cultura [y] “Si visibilizamos a unos, ¿por qué no a otros?”²⁷. Cuando el gobierno de Correa declaró la creación de Consejos Nacionales de Igualdad, el debate una vez más tomó vuelo, con la preocupación que estos consejos homogenicen a los grupos, inhibiendo que cada minoría tenga recur-

sos para incrementar el valor de su propio capital.

La ubicación de los montubios como equivalente a los indígenas también, por supuesto, los separa de los mestizos, ya que sus demandas para ayuda y apoyo están basadas en su estatus de “minoría étnica como los indígenas”. Esta separación de los mestizos ha sido recientemente mencionada en la prensa “[Los montubios] reconocen que son también el producto de la mezcla de varias etnias, no obstante, han logrado conseguir una identidad basada en su cultura y costumbres”.²⁸ La comparación de los montubios con los indígenas es una poderosa manera de enfatizar la separación de los primeros de la gran masa mestiza.

En resumen, este breve repaso de la construcción de la identidad montubia en la política y literatura sociológica demuestra que el capital de esta identidad se está construyendo en base a su separación de otros grupos ‘étnicos’ lo que requiere una respuesta estratégica a discursos étnicos nacionales así como la etnización de su situación laboral.

Ahora analizaré como las élites socio-económicas de la costa representan al montubio y notaré que éstas, igualmente, usan ideas de “raza” y de localidad geográfica para construir esta identidad. Se notará que la posición de la Costa en relación al movimiento indígena es clave en como las élites construyen al montubio, y que el montubio es

26 “Salven a los montubios”, *El Universo*, 6 de abril 2006.

27 “Asambleístas piden incluir a montubio”, *El Universo*, 13 de junio 2008.

28 “Montubios buscan identidad propia entre los mestizos”, *El Universo*, 21 de noviembre 2010.

usado para justificar un mestizaje regional, lo que tiene importantes implicaciones políticas. Para dar contexto y expandir este análisis me referiré a representaciones de varias identidades en la prensa local, comparando y contrastando éstas con la información presentada por mis entrevistados.

Los montubios y el mestizaje en Guayaquil

Mis entrevistados repetidamente se refirieron a la historia, geografía e idiosincrasia de Guayaquil para explicar y justificar las narrativas étnicas locales. Dos ideas en específico fueron constantemente usadas: la idea que Guayaquil es afectado por su naturaleza portuaria, y que Guayaquil es una ciudad de inmigrantes. Estas ideas una vez más nos llevarán a discutir el tema laboral e ideas de “raza”.

La localización costera de Guayaquil fue muchas veces usada por los entrevistados para argumentar que los costños son cálidos ya que estar a orillas del agua les hace abiertos y receptivos. Una entrevistada dijo, “Guayaquil es mucho más abierto que Quito. Una de las características de los guayaquileños es que son abiertos y cálidos a cualquier persona con capacidades comerciales o empresariales” (Estela, Guayaquil 2005). Similarmente Joseph me dijo:

Tu eres de Quito y sabes que en todo lado en Quito ves montañas... el ser hu-

mano que vive en Quito está rodeado de montañas, mientras aquí te vas para el océano y tu vista no tiene límites... el hombre que vive en el litoral tiene una perspectiva amplia, mientras el hombre que vive en la sierra es indudablemente limitado por su vista (Joseph, Guayaquil: 2005).

Estas invocaciones a la geografía como una variable determinante compaginan con los discursos de intelectuales locales²⁹, y con representaciones de la ciudad en la prensa local. Escribiendo acerca de los orígenes de la ciudad, por ejemplo, Gómez Iturralde nota “Nosotros los guayaquileños, somos diferentes porque no nos hemos desenvuelto en la fría actividad agrícola del páramo andino”.³⁰

El determinismo geográfico deja el terreno listo para dar un sabor regional a las construcciones étnicas. A este determinismo se suma una presentación de Guayaquil como una ciudad de inmigrantes, en otras palabras, una ciudad donde todo viajero se siente bienvenido, sin importar su raza o etnicidad. Mis entrevistados declararon que la apertura guayaquileña ha sido probada y galvanizada por los numerosos viajeros que se han asentado en la ciudad:

Guayaquil es menos racista que Quito porque es un puerto, es más heterogéneo. Muchas veces, en muchas generaciones, barcos con marinos han venido, muchos extranjeros se han asentado aquí, en el puerto, en vez de cruzar la cordillera (Verónica, Guayaquil: 2005).

29 Ver por ejemplo: Jenny Estrada, *El Malecón, Noticias de la Historia*, Malecón 2000, Guayaquil, 2000; José Antonio Gómez Iturralde, “Guayas y Quil”. *El Universo*, abril 23, 2004, A12, Paredes Ramírez 2002, op. cit.

30 Gómez Iturralde, op. cit.

Similarmente, un miembro de una reconocida familia Guayaquileña notó:

Guayaquil es mucho más abierto [que Quito]. Creo que en general las ciudades tropicales y especialmente las costañas son más abiertas que las ciudades cerradas geográficamente. Esto es comprensible visto que el mar trae extranjeros... (Alfredo, Guayaquil: 2005).

La prensa local también retrata así a Guayaquil; *El Universo* poéticamente escribe "Perla del Pacífico, que haz bienvenido y alojado ecuatorianos de todas las latitudes tal como muchos extranjeros que han notablemente prosperado en tu ciudad"³¹, y un importante intelectual local nota "Guayaquileños son todos los que deciden quedarse aquí, no importa de donde vienen. Ganan su ciudadanía; sí no se la merecen, pronto emigran"³². En 2001, como parte de las celebraciones de la fundación de Guayaquil, una edición especial de *El Universo* brindó espacio para que inmigrantes recuerden a la ciudad de antaño que los había bienvenido.³³ De manera parecida, por varias semanas en 2003, el periódico imprimió biografías de inmigrantes triunfantes, y notó como estos inmigrantes retrataban a Guayaquil y sus habitantes.³⁴

La representación de Guayaquil como un puerto abierto a los inmigrantes tiene importantes implicaciones para su colocación dentro de la narrativa nacio-

nal del mestizaje. Por un lado, estas representaciones parecen acordar con la aparente promesa de inclusión universal del mestizaje. Por otro lado, el enfatizar migraciones internacionales como una base de Guayaquil da lugar para hablar de un mestizaje alejado de raíces indígenas y afroecuatorianas.

Interesantemente, los entrevistados también trataron a los indígenas como inmigrantes a Guayaquil. Siguiendo la idea que Guayaquil es un puerto cálido y abierto, argumentaron que los indígenas han sido bien recibidos e integrados en la ciudad. Una entrevistada resumió:

...es curioso como los indígenas simplemente se hacen guayaquileños. El indígena que vive en la sierra mantiene sus valores, su cultura, su poncho y su pelo. El indígena que viene a Guayaquil está integrado en un año. En un año el poncho está guardado para cuando visitan Quito, y en dos años se han cortado el pelo, puesto sandalias y camiseta y eso es todo! Solo tienen sus ropas para fiestas indígenas (Evelyn, Guayaquil: 2005).

La representación esencializada de los indígenas – con una cultura física común que incluye siempre el poncho y el cabello largo – fue común entre mis entrevistados. También frecuente fue la construcción de Guayaquil y los indígenas como mutuamente excluyentes, notando que una vez que los indígenas "se

31 Luis Arias Altamirano, "Guayaquil progresa". *El Universo*, Julio 19, A14, 2003.

32 Julio Estrada citado en "Dos reflexiones sobre identidad guayaquileña" *El Universo*, Octubre 24, 2006.

33 "La ciudad de antaño", *El Universo*, Julio 1, GG1, 2001.

34 Por ejemplo: Cecilia Robalino, "Won Sup: Guayaquil tiene gente amable y cariñosa". *El Universo*, Julio 26, 2003, GG2; Jessica Benites, "Kury: Falta educación y civismo a guayaquileños". *El Universo*, Julio 7, 2003, GG2.

vuelven guayaquileños” ya no son indígenas. Esta construcción sugiere que no hay indígenas guayaquileños, atando todo movimiento indígena a la sierra o Amazonía. Demostrando similares ideas un miembro de la élite comercial de Guayaquil recordó:

Quando yo era niño, caminaba por el mercado con mi madre y vi a unos indígenas que habían venido a trabajar. Se les burlaban terriblemente... ¿Y sabes lo que hacían cuando llegaban aquí? Se cortaban el pelo, se sacaban el poncho, y trataban de hablar como “monos”. Así que por fuerza se integraban... al calor, al clima, al tipo de trabajo, a la forma de vestirse... Se hicieron guayaquileños (Francisco, Guayaquil: 2005).

Francisco, como Evelyn, recalcó en el proceso de aculturación a la ciudad, y ambos presentaron la aculturación como un proceso de integración. Volverse guayaquileño es descrito como un encarnamiento de la necesaria cultura material y los “manierismos” necesitados por la geografía y el medio ambiente, (como el tono costeño).³⁵ Pedro, descendiente de una de las familias del ‘gran cacao’, notó,

Quando el indígena de la sierra llega, llega con el poncho, alpargatas, sombrero, todo lo que es distintivo de su identidad. Llegan acá y, lógicamente por el clima, tienen que dejar el poncho y el sombrero... entonces comienzan a usar zapatos blancos, lo cual es la segunda fase. En la tercera fase se cortan el pelo y apenas *hacen esto, han dejado de ser indígenas* y son parte de la masa

guayaquileña. (Pedro, Guayaquil: 2005).

La aculturación de indígenas a Guayaquil fue vinculada al concepto de mestizaje. Cuando se discutió el proceso de mestizaje en Guayaquil, los entrevistados se refirieron a la gran población indígena que ha inmigrado a la costa y se ha aculturado. No hubo referencias a un proceso de amalgamación que pudiera incluir a las élites. Sebastián, por ejemplo, notó:

Yo creo que el porcentaje [de mestizos] es muy alto en Guayaquil... esto tiene algo que ver con la confusa definición de los indígenas de la costa...hay muchas personas del área rural que eran originalmente indígenas pero que ahora han migrado a la ciudad y sus costumbres han cambiado, perdiendo un tanto su identidad se han integrado (Sebastián, Guayaquil: 2005).

Indígenas no aculturados, y sus problemas, fueron representados como extraños a la costa. “El problema indígena aquí es visto como algo muy distante, como la Amazonía, como Galápagos. Algo del mundo externo, como el presidente de los Estados Unidos” (Evelyn, Guayaquil 2005). Los medios de comunicación también presentan a los indígenas como foráneos a la ciudad. Durante el período de estudio *El Universo* publicó varios reportes ilustrados sobre indígenas de la sierra y Amazonía, enfatizando tradiciones exóticas e identidades esencializadas. Un artículo sobre los záparos, por ejemplo, nota la “natu-

35 Peter Wade, *Mestizaje as Lived Experience*. Paper presented In LASA. San Juan, Puerto Rico, 2006.

raleza independiente" de esta "raza".³⁶ En otro caso los huaorani son descritos así:

Cuatro niños, descalzos y con poca vestimenta, hambrientamente comen pedazos de cuero y carne humeante de una cabeza de mono. Cerca de ellos docenas de mujeres y otros niños comen alimentos diversos; los hombres, en grupo, toman chicha de yuca, bailan, y gritan.³⁷

Acciones políticas de grupos indígenas también son presentadas como distantes y extrañas a Guayaquil. La cobertura de estas acciones tiende a concentrarse en la identidad étnica/racial de los actores, más que en sus intereses cívicos o personalidades individuales. El uso de 'indio'/'indígena' en vez de nombres de individuos o de organizaciones en los reportajes, sirve para homogenizar a los actores y presentarlos como foráneos y remotos. El uso de verbos más bien agresivos crea una masa amenazante, sin rostros individuales o humanidad, como demostrado en estos títulos:

Indígenas tienen su Consejo. 2000. *El Universo*, Abril 23, A5.

Indígenas llegan a Quito. 2001. *El Universo*, Enero 31, A2.

Indígenas ponen plazos. 2001. *El Universo*, Abril 5, A7.

Indios exigen resultados. 2001. *El Universo*, Abril 24, A5.

Indios no fueron escuchados. 2001. *El Universo*, Abril 19, A6.

Indios quieren ir solos. 2001. *El Universo*, Febrero 11, A4.

Indios recobran fuerzas. 2001. *El Universo*, Febrero 2, A4.

Indios rompen conversaciones. 2001. *El Universo*, Febrero A3.

Además, mientras los entrevistados argumentaron que indígenas aculturados se vuelven mestizos, se vuelven guayaquileños, también describieron una tensión entre estos dos grupos. Indígenas y mestizos eran delineados como incongruos y opuestos, con la implicación que no se puede apoyar a un grupo sin comprometer al otro.

El mestizo es necesario para la sociedad pero el indígena ve el mestizaje como una mala palabra porque para él significa aculturación – ¡Ellos tendrían que desaparecer! Son enemigos del mestizo porque los elimina, les anula como un grupo autónomo social (Carlos Antonio, Guayaquil: 2005).

Los medios de prensa también han resaltado la lucha entre los indígenas y mestizos. En 2004 un reportaje sobre los tsáchilas, por ejemplo, tiene varias historias de individuos discriminados en su comunidad por no ser "puros" o por querer casarse con no-tsáchilas.³⁸ Otro reportaje nota que "los tsáchilas...están en proceso de reforma... para impedir que el mestizaje acabe con su cultura".³⁹ Rumores de actitudes en contra de los blanco-mestizos en el liderazgo

36 Elisa Sicouret, 'Una lucha por sobrevivir'. *El Universo*, mayo 20, 2001, 12A.

37 José Olmos, 'Huaorani ya no quieren recordar la matanza'. *El Universo*, mayo 24, 2004, 6A.

38 'El amor prohibido por el que ha padecido Marcelo', *El Universo*, febrero 8, 7D, 2004.

39 'Los Colorados frente a los cambios por el mestizaje', *El Universo*, febrero 8, 6D, 2004.

de Pachakutic también son resaltados.⁴⁰ En un reportaje enfatizando discusiones entre indígenas y mestizos dentro de Pachakutic, por ejemplo, Luis Macas, ex-presidente de esta organización, fue preguntado “¿Han controlado los mestizos esta organización?”.⁴¹ Estos artículos, en pocas palabras, representan a las comunidades indígenas como lejanas, insulares, y hostiles a otros.

Reflejando esta visión, el levantamiento indígena de 2001 inspiró un gran número de cartas al editor en Guayaquil, algunas aplaudiendo el esfuerzo indígena, pero todas resaltando que estos indígenas eran extranjeros a las costas ecuatorianas. Muchas cartas predecían el fracaso del movimiento indígena en la costa, a veces comparando tal movimiento con una plaga contagiosa:

...hasta ahora la batalla ha consistido en el levantamiento de los campesinos andinos y lo que denominan la “toma de Quito”...pero la costa ha permanecido inmune y a duras penas se va a dejar tomar por los subordinados de Antonio Vargas o cualquier otra organización aborigen.⁴²

Mr. Tituaña tiene el derecho de convertir su nostalgia por el Tahuantinsuyo en un propósito político, pero que no se ol-

vide que aún en la cima de la gloria del Imperio, los aborígenes de la costa se mantuvieron virtualmente inaccesibles al proceso de dominación.⁴³

En otras cartas, los indígenas son pintados como una minoría que amenaza imponer su voluntad en la nación: “¿Qué razón nos debe mover a tolerar a una insolente minoría étnica?”⁴⁴; “¿Cuántos indígenas hay en el país? Unos 15%. Puede una porción de este 15%... imponer su voluntad en los otros 85%?”⁴⁵. En su trabajo con empresarias líderes de Guayaquil, María Cuvi también encontró a los indígenas vistos como un temible grupo extraño. Discutiendo las actividades del movimiento indígena:

La reacción de las empresarias en Guayaquil no tenía ambigüedades....expresaron miedo y el rechazo que sentían a lo que ellas consideraban como un *coup d'état* indígena, de una “excluyente minoría en un país eminentemente mestizo”, las demandas de la cual no correspondían con el bien común.⁴⁶

¿Pero qué exactamente es tan espantoso en los indígenas no aculturados? Podemos proponer que el espanto viene de su uso de la etnicidad como un arma

40 Gisella Ronquillo, “Indígenas y mestizos, tras coordinación de Pachakutik”. *El Universo*, agosto 19, 5A, 2003; “Vargas: No estamos contra blancos” *El Universo*, febrero 16, 2000, A4.

41 “Macas: Nos equivocamos al apoyar a Gutiérrez,” *El Universo*, agosto 16, 2003, A3.

42 Angel F. Rojas, “Cuando ambos tienen la razón”, *El Universo*, febrero 8, 2001.

43 Alfonso Oramas Gross, “La nostalgia del Tahuantinsuyo”, *El Universo*, abril 16, 2001, A10.

44 Juan Sierra Hidalgo, “Preguntas sueltas”. *El Universo*, febrero 18, 2001, 15A.

45 Orlando Alcívar Santos, “Contra el país”. *El Universo*, febrero 2, 2001, A12.

46 María Cuvi, “Disonancias entre las elites empresariales a principios del siglo XXI”. In *Estado, etnicidad, y movimientos sociales en América Latina*, editado por V. A. F. G. Breton. Icaria, Barcelona, 2003, p. 291.

para apropiarse de lo que previamente se les había negado por esta misma identidad. Están convirtiendo su capital étnico de deudas a activos, y rehusando entrar en el discurso de mestizaje para ser homogenizados y perder este capital. Esta transacción podría ser copiada por otras identidades, desestabilizando las estructuras de poder basadas en la hegemonía del mestizaje. Este argumento fue brevemente capturado en una carta publicada en *El Comercio*

[Las acciones de los indígenas demuestran que] cualquiera, sí él desea puede amenazar al estado y nada pasa. No te preocupes, mañana sales libre y un héroe. [Este es] un mal ejemplo para el montubio, el negro, y el cholo de la costa.⁴⁷

En este contexto la identidad montubia danza un baile muy interesante: por un lado está siguiendo el “mal ejemplo” de los indígenas y separándose del mestizaje homogenizador ecuatoriano, está comerciando con su capital étnico. Por otro lado, la existencia de esta identidad también es indispensable para la identidad guayaquileña, ya que permite una construcción local del mestizaje.

Mis entrevistados cómodamente describieron a los montubios en términos físicos y psico-emocionales, demostrando una construcción esencializada de esta identidad. El origen de los montubios fue objeto de confusión, pero su singularidad y valor cultural nunca fueron dudados. Muy significativamente, todos los informantes argumentaron que hay diferencias substanciales entre los

montubios y sus contrapartes en Quito – los pueblos indígenas. Para explicar quienes son los montubios, por ejemplo, un miembro de la élite tradicional de Guayaquil, y ex-ministro, comenzó por notar las diferencias entre los montubios y los habitantes de la sierra, diciendo que,

Los Andes han sido poblados por personas indígenas desde el tiempo de los Incas. En cambio, los indígenas no habitaron el litoral. Los pueblos del litoral no fueron Incas, fueron personas, que si tú haces un estudio vas a ver que tienen rasgos raciales, costumbres, y un aspecto físico, más bien de Malasia. Hace algún tiempo, según los investigadores, estas personas llegaron a América a través del estrecho de Bering y se quedaron aquí. Si tu vez al nativo de las costas ecuatorianas, él es malayo, con una piel más bien cobriza, con pómulos pronunciados, con ojos un poco rasgados. El no es nuestro indígena que vive en la sierra. El montubio es diferente que el campesino andino. Nuestro montubio es un hombre de otra categoría, con una mente ágil y cierto grado de capacidad intelectual. Yo diría mejor. (Joseph, Guayaquil: 2005).

Es interesante notar como el entrevistado designa a cada grupo como la raíz, y propiedad, de su región, creando la base para una diferenciación geo-étnica del Estado-nación. Dos entrevistas elaboraron más en las diferencias entre montubios e indígenas:

Pilar... si comparamos vas a encontrar que el indio es más obstinado en sus

47 Víctor Villota Mendieta, ‘Un mal ejemplo’. *El Universo*, febrero 11, 2001, A15.

costumbres. Aún sí le dices “aquí tienes una cama y un poco de jabón para que te laves todos los días”, no te acepta. Tal vez sea el clima, que están con frío, yo no sé. Nuestro montubio, por otro lado, es un hombre que siempre está tratando de mejorarse. Siempre en la casa de los montubios encontrarás refrigerador y televisión, aún sí todos están durmiendo juntos en el mismo cuarto...[en la sierra] no tienen esta forma de tratar de avanzar, de...”

Victoria... de tratar de progresar. No que el indígena tiene que cambiar su forma de vestir ni nada al estilo, porque su vestimenta es hermosa, *sí saben como llevarla bien*, como los otavaleños. Pero insisten en no mejorar.

Como Joseph, estas mujeres usan un lenguaje de propiedad – “nuestros montubios” - que asume que estos grupos son la posesión del Estado, o aún de las élites. Al ligar a los montubios exclusivamente con la costa se pone la base para la creación de un mestizaje específicamente costeño. Mis entrevistados no se refirieron a ellos mismos como mestizos, pero enfatizaron que el proceso de mestizaje es más avanzado en Guayaquil y en la costa. La prensa local muy rara vez tocó al mestizaje con referencia a Guayaquil y en una entrevista la Historiadora Jenny Estrada aún dijo “Aquí [en Guayaquil] no se habla del mestizaje, ¡y el que dice distinto miente!”.⁴⁸ Cuando se hablaba del proceso de mestizaje, era para resaltar que este mestizaje es único y específico a la costa:

Nuestra identidad, raíces y mestizaje están tradicionalmente representados en Guayas y Quil, aunque sean una leyenda, y pese a haberlas señalado muy de paso, son la variedad que nos contrasta y prima en nuestro país.⁴⁹

Y, más allá, varias veces se notó, especialmente en entrevistas, que este mestizaje es único porque se basa en el montubio. Esto ha sido capturado bien por una mujer de las élites literarias de la ciudad:

Y aquí estamos, pensando y sintiendo emociones por Guayaquil, en su mes de aniversario independentista. Se hace imperativo, entonces, recordar que tenemos una progenie mestiza de diferente combinación: no será el indígena serrano el que nos brinde el símbolo de fuerzas ancestrales y apegos a la tierra, sino esa versión humana mucho más próxima a nuestra manera de ser, propia de gente de sangre caliente y de desórdenes conceptuales. Somos, cabalmente, montubios.⁵⁰

En lo que se refiere a la “raza”, mis entrevistados no parecen creer o tener claro el origen triple de los montubios presentado en la literatura – de una mezcla de europeos, con indígenas y africanos. Es más, la idea de una ‘mezcla racial’ como el origen del montubio no fue presentada por mis entrevistados. Más bien al montubio se lo definió en contraste al indígena y a veces hasta se lo presentó como una raza inédita.

48 Jenny Estrada, Entrevista con la autora, Guayaquil, 2005.

49 Gómez Iturralde op. cit..

50 Cecilia Ansaldo Briones, ‘Octubre y los montubios’. *El Universo*, octubre 9, 2004, A14.

Lazos entre montubios e indígenas serranos fueron desconocidos o negados entre mis informantes. Esto permite una representación de los montubios como un grupo *sui generis*, completamente separado de la sierra. No se discutió la emergencia de los montubios como resultante de apogeos de exportaciones y varios ciclos de inmigración, aunque algunos informantes si propusieron que la historia económica de Guayaquil apoya la identidad montubia. La alta, pero inestable, demanda por mano de obra, se notó, da al montubio cierto poder dentro del mercado laboral lo cual se suma al efecto del medioambiente costeño para fomentar su espíritu independiente. Lo opuesto es el caso de la sierra donde, según mis entrevistados, la mano de obra estaba atada a la tierra por medio del concertaje y los páramos aíslan y limitan el espíritu:

El montubio es de nacimiento individualista, es independiente, es un hombre abierto, vivo... el montubio crea sociedades abiertas. Cada montubio quiere su propio terreno...y no montubio quiere que alguien venga y le pida que coopere. "No! Ándate al diablo" dirían. Pero si vas a una comunidad indígena, vas a ver que hay cooperativas, asociaciones, que hacen minga... Son comunidades cerradas...(Pedro, Guayaquil: 2005).

Esteban habló más acerca de la naturaleza independiente de los montubios dentro del mercado laboral:

Mi bisabuelo fue [uno de los más grandes productores de cacao] en el Ecuador, Don Julio Paredes. Tuvo muchas haciendas a las que trajo trabajadores y

les daba de comer bien. Todos los días mataban un ternero para ellos...el montubio era bien independiente y sí le tratabas mal o le hablabas mal, ¡al día siguiente no sabías donde estaba! ¡Cogía su machete, su mujer, sus niños y se largaba! Siempre podía encontrar trabajo en otro lado. Por lo tanto el montubio siempre ha sido respetado por los jefes criollos (Esteban, Guayaquil: 2005).

Esta entrevista no sólo indica la íntima relación entre la identidad montubia y la labor rural, sino que también implica una distancia entre el montubio y el "jefe criollo", o entre el montubio y las élites. Otros entrevistados también hablaron de relaciones cordiales entre los montubios y los criollos, traduciendo estas relaciones cordiales entre los varios estratos económicos. Un entrevistado argumentó que este es el resultado del papel de los montubios en la Revolución Liberal.

Yo creo que a través de la Revolución Liberal, en Guayaquil y en la costa, relaciones cordiales se desarrollaron entre las élites y el montubio y cholo. En Guayaquil y en las costas de Manabí, por ejemplo, no ha habido gran diferencia entre como los terratenientes y sus trabajadores son tratados. Aquí las relaciones son cercanas porque la Revolución borró muchas barreras (Sebastián, Guayaquil: 2005).

La idea de relaciones abiertas y cordiales encaja con la representación de la ciudad como un puerto abierto. Sin embargo, esta apertura no conlleva a la "mezcla" que supone el mestizaje. Mientras los entrevistados aplaudían el carácter igualitario de las relaciones sociales en la ciudad, cuando se preguntó

acerca de la mezcla entre las varias capas sociales y divisiones étnicas, hubo incómodos silencios. Por ejemplo, mientras Sebastián comenzó hablando de las ganancias de la Revolución Liberal y aún dijo “No hay racismo en la costa ecuatoriana”, luego aumentó:

Bueno, efectivamente, hay una gran tolerancia social, donde uno puede abrazar y tomarse un trago entre blancos y mestizos, pero cuando se trata de hacer del mestizaje una realidad, por medio de una boda por ejemplo...o invitando permanentemente a tu casa a un mestizo, bueno, esto creo que es muy difícil. Tal vez no hay racismo en el sentido de un apartheid, o en falta de acceso a puestos públicos, pero tristemente creo que el racismo existe en ambos Quito y Guayaquil (Sebastián, Guayaquil 2005).

Los entrevistados presentaron al montubio como “el hombre de Guayaquil”, el “hombre de la costa”, el “representante autóctono de la región”, como el encarnamiento de la apertura e independencia de la costa, pero siempre como distante de su propia identidad. Una vez más vemos al “Montubio Y NOSOTROS” – el montubio siempre separado del poder hegemónico. Las características del montubio son ligadas a la geografía de la costa, a una raza única, a la historia laboral local, pero solo de lejos a las élites. Son presentados como un valioso elemento para la construcción de la identidad guayaquileña, pero no como una parte de la identidad de mis entrevistados.

Conclusión

Habiendo rápidamente revisado las construcciones del mestizaje y el mon-

tubio entre las élites de Guayaquil, podemos ahora resumir las características de estas identidades y sus implicaciones políticas.

En las entrevistas encontramos extensamente usados dos componentes básicos para la creación de la identidad montubia: su vida rural y labor agropecuaria, y su “raza”. En cuanto a su labor rural, ésta sirve para localizar geográficamente al montubio en la costa y construir su capital étnico. También sirve para crear y justificar el imaginario del montubio como independiente y volátil. La labor rural además sirve para presentar a los montubios como iguales, en su posición laboral e historia de opresión, a los indígenas. Pero esta similitud es matizada con un énfasis en el capital étnico montubio para subrayar su diferencia de los indígenas. En breve, el montubio es presentado como un carácter único a la costa, como los indígenas, pero no indígena, con su propio capital étnico definido en gran medida por su labor rural.

Con el montubio separado del indígena, y con la suma de inmigrantes extranjeros, se puede crear un mestizaje único de Guayaquil, que permite a la región alejarse de la sierra y sus problemas según sea necesario. Claro está que esta narrativa contradice la construcción del mestizaje como el resultado de los indígenas inmigrantes a la costa. Cada narrativa parece servir un distinto interés político: presentar a la costa como abierta e integrar a inmigrantes locales e internacionales, o presentar a la costa como distinta de la sierra para poder separar sus intereses.

El indígena se presentó como foráneo a la costa, aunque aceptado como

inmigrante sí está dispuesto a volverse mestizo, en otras palabras a dejar su capital étnico. Se opone la entrada de otro capital étnico a la costa porque rompería el balance encontrado entre los grupos existentes. El creciente movimiento montubio, aunque no sin controversia, ha sido victoriosamente incorporado porque su capital étnico está principalmente atado a labor rural, por lo tanto no intimida a las élites socio-económicas. El movimiento indígena, el cual ha buscado poder en el centro estatal, no se ha limitado al campo rural y por lo tanto, es una amenaza. Así se puede entender por qué los indígenas no aculturados se presentan como externos y son tratados como problemáticos para Guayaquil.

Los montubios, en resumen, presentan un rico estudio del valor instrumental de las identidades étnicas. El montu-

bio emerge de la crisis del mestizaje en el Ecuador: un mestizaje que no responde a las idiosincrasias locales o permite la movilización política de sus integrantes, más bien oculta intereses locales bajo una etiqueta homogénea que sirve intereses hegemónicos. El uso de la identidad del montubio sirve para el progreso de grupos humanos históricamente olvidados, pero también sirve para mantener una separación regional que mina esquemas de desarrollo nacional. Es debatible si el avance de "nuevas" identidades como los montubios ayuda o compromete las ganancias de movimientos étnicos más establecidos, pero lo cierto es que demuestra el inestable balance de las narrativas étnicas nacionales, iluminando las tensiones que emergen cuando alguien se atreve a renunciar su mestizaje.

Ser Kichwas evangélicos en Guayaquil

Gabriela Bernal Carrera

La creciente presencia de indígenas en las ciudades plantea su inserción laboral y los mecanismos de cohesión y agrupamiento en un medio difícil. El caso de Guayaquil permite observar el peso de las iglesias evangélicas en la construcción de una identidad kichwa urbana. Así mismo las experiencias vitales de las nuevas generaciones revelan una ruptura con la identidad politizada y los rasgos vinculados al mundo rural de sus ancestros.

Los datos que arroja el último censo (2010) sobre autoidentificación, muestran un hecho significativo: la disminución porcentual de mestizos y de blancos. Así, en el censo de 2001¹ los mestizos fueron el 77.4% de la población, frente al 71.9% de 2010. A los blancos no les va mejor: de un 10.5% en 2001, en 2010 se pasa a 6.1%. No obstante, los mestizos crecen en las ciudades más grandes de la sierra y en los cantones más cercanos a las principales urbes y disminuyen en los cantones geográficamente más alejados del entorno urbano, o en aquellos cantones donde se llevaron adelante “Gobiernos Alternativos”.² Los mestizos dis-

minuyen en la costa, donde aparecen por primera vez en un censo los montubios. La Amazonía también muestra que los mestizos disminuyen. Al mismo tiempo, el último censo muestra, una realidad más tangible: el Ecuador de 2013 es un país básicamente urbano: 62.7% de la población vive en las ciudades.

El censo también registra un crecimiento mínimo de la población indígena a nivel nacional: de 6.8% en 2001, se pasa a 7% en 2010. Este grupo sigue presentándose de forma mayoritaria en lo rural (78.53%), sin embargo, un 21.47% estaría en las ciudades. Estos datos contrastan con los que León

1 Los datos que se presentan en este trabajo se han obtenido de la página web del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC): www.inec.gob.ec

2 Es decir, aquellos gobiernos locales que fueron presididos por autoridades venidas desde el Movimiento Pachakutik. Así por ejemplo, en Cotacachi los mestizos pasan de 58.7% (2001) a 53.5% (2010). En Guamote sucede algo parecido, de 6.4% de mestizos en 2001, se pasa 5.1% en 2010.

(2003: 230) muestra sobre la base de datos del mismo INEC pero en 2001: 39.7% de la población indígena estaría en las ciudades, frente a un 60.3% en el campo. Sólo Quito registra crecimiento en su porcentaje de población indígena: de 3.3% en 2001 pasa a 4.1% en 2010. Sin embargo, este hecho no se repite en otras ciudades. Así por ejemplo, en Riobamba se pasa de 24.4% en 2001 a 24.2% en 2010. Cuenca, de 2.7% (2001) a 1.8% (2010). Curiosamente, en Guayaquil, la cifra se mantiene: 1.4% tanto en 2001 como en 2010.

Los datos estadísticos y sus contrastes se reflejan en los distintos argumentos que se tejen en los discursos sociales sobre la adscripción étnica. Contrastar los datos cuantitativos con los cualitativos, puede permitir encontrar algunas pistas acerca desde dónde y hacia dónde van las aparentes contradicciones.

Es por ello que en el presente artículo se tratará de mostrar, a partir de los procesos de educación indígena urbana, cómo esta población está articulando su vinculación entre lo urbano y lo rural y sobre todo, cuáles son las pautas que van marcando la configuración de una identidad étnica en la ciudad de Guayaquil, sus continuidades y rupturas.

Ciudad y educación indígena

Más allá de la relevancia política y social de la historia de la educación indígena en el Ecuador, las cifras de ésta muestran fenómenos interesantes acerca de las sociedades indígenas contemporáneas. Hasta 2008³ se había ido evidenciando un fenómeno destacado: el crecimiento de Centros Educativos Comunitarios Interculturales Bilingües (CECIB) urbanos. Entre 1987 y 1995, se crearon 7 CECIB en ciudades de la sierra ecuatoriana y 1 en la Amazonía. A partir de 1996 y hasta 2001 surgieron 14 CECIB, la mayor parte de ellos en la costa (9) y en menor medida en la sierra (4) y la Amazonía (1). Finalmente entre 2002 y 2008 se legalizaron 12 CECIB: 9 de ellos en la costa, 1 en la Amazonía, y 2 en la sierra.⁴ Las fechas de creación muestran por una parte, que paralelamente a la capacidad de incidencia política del movimiento indígena a nivel nacional fueron surgiendo los CECIB urbanos. Pero por otro lado, es evidente que durante el primer período (1987-1995) los CECIB surgen básicamente en la sierra y la Amazonía, hecho que va a ser sobrepasado posteriormente por el número de CECIB en la costa. De he-

3 Los datos estadísticos sobre Centros Educativos Comunitarios Interculturales Bilingües (CECIB) urbanos que se presentan en este trabajo se obtuvieron a partir de una investigación realizada con IBIS Dina-marca en 2008. Las entrevistas, conversaciones y una breve encuesta se aplicaron a docentes indígenas de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe del Pueblo Kichwa de la Costa Ecuatoriana (DIPEIBKICE) en distintos momentos entre 2009 y 2010. Es menester aclarar que la nueva Ley de Educación Intercultural, conjuntamente con las nuevas políticas educativas implementadas por la Revolución Ciudadana deben haber modificado el funcionamiento, reconocimiento e inserción de las experiencias de los CECIB urbanos en el sistema educativo nacional; sin embargo, sobre el funcionamiento de los CECIB urbanos no se ha podido investigar más allá de 2010.

4 Cabe recalcar estas cifras no incluyen a todos los CECIB de la Amazonía puesto que se desconoce sus años de creación. Tampoco abarca a la totalidad de los CECIB de Quito, dado que no fue posible tener información de algunos de ellos.

cho, la mayor cantidad de CECIB creados a partir de 1996 tienen lugar en esa región.

La cantidad de CECIB en la costa, evidencia dos hechos. Por una parte la existencia de varias experiencias educativas que habían venido trabajando en la práctica, pero sin reconocimiento formal y que han demandado su legalización desde el reconocimiento de que son una educación indígena. Y en segundo lugar, la presencia de una organización capaz de canalizar dentro de la estructura del Estado el reconocimiento de este tipo de educación en una región donde no se acepta oficialmente que existan indígenas residentes, sino *migrantes*.

Los datos de CECIB a nivel provincial mostraron que las provincias con mayores porcentajes de población indígena en las ciudades, son las que más CECIB tienen. Así, Pichincha y Guayas cuentan con la mayor cantidad de CECIB urbanos. Chimborazo, Bolívar y Pastaza, resultaban casos específicos, ya que pese a que los CECIB se ubicaban dentro del área urbana, la población que acudía a ellos, está profundamente articulada a lo rural, puesto que los estudiantes vienen de las comunidades para estudiar en el día y regresan por la tarde a sus lugares de origen.

De forma general, las experiencias de los CECIB urbanos muestran que a nivel nacional, la vinculación entre población indígena y ciudades, mantiene ciertos elementos comunes y variaciones importantes. Si bien la discriminación es común, varían de forma importante sus formas de expresión y las estrategias desarrolladas por la población indígena

para enfrentarla. Varía también, la vinculación entre población indígena y ciudad en cuanto a tiempo de ocupación o vinculación con ella. Así por ejemplo, en Quito podemos encontrar población indígena originaria de los pequeños pueblos que van siendo asumidos dentro de la lógica de la ciudad y sus estructuras administrativas; en esta misma ciudad existen nuevos grupos que vienen a residir en las ciudades, no sólo como trabajadores informales (según una creencia estereotipada), sino también, en el empleo público y en menor medida en Organizaciones No Gubernamentales (ONG) nacionales e internacionales. En Guayaquil los hijos de migrantes indígenas nacidos en Guayaquil y con acceso a la educación superior, que aún se reconocen como indígenas, tienen ocupaciones variadas: abogados, médicos independientes entre otros profesionales; pequeños y grandes comerciantes, formales e informales.

Los docentes, hombres y mujeres con quienes se trabajó en distintos momentos entre 2008 y 2010, eran parte de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe Kichwa de la Costa Ecuatoriana (DIPEIBKICE). En términos generales, el 42% de ellos eran bilingües kichwa/castellano y un 57.7% monolingües en castellano. Su escolaridad también variaba, el 42% eran profesores primarios; el 33% bachilleres y un 24% licenciados. No siempre se trabajó con las mismas personas, dependiendo de las actividades se pudo compartir con jóvenes y adultos, todos vinculados a la DIPEIBKICE y al Movimiento de los Pueblos Kichwas de la Costa Ecuatoriana (MOPKICE).

Los espacios rural y urbano como indicadores de identidad: innovaciones y continuidades

En varios trabajos sobre los Andes, (Bernand 1991; Howard-Malverde, 1990), se plantea que el espacio (traducido algunas veces como paisaje), es importante en la construcción no sólo de mitologías, sino también en la estructuración de relaciones políticas, religiosas y sociales de los grupos que habitan estos territorios. El lugar, en tanto espacio/tiempo, incide de manera directa en la estructuración de las identidades indígenas en las ciudades. Este elemento abre también el debate a nuevas perspectivas para entender cómo la población indígena en las ciudades está procesando los conflictos que subyacen a la identificación a partir del lugar.

Lugares y formas de asentamiento

En ciudades como Quito o Guayaquil y en menor medida en el Puyo, las características de crecimiento urbano, permiten la posibilidad de rearmarse como grupo dentro de un espacio urbano definido como barrio. Esto porque el constante crecimiento de la ciudad implica que la población indígena puede comprar tierras generalmente periféricas y luego repartírselas. Especialmente en el sur de Quito es posible observar cómo se han ido configurando barrios a partir de lotizaciones generadas por asociaciones indígenas. Es el caso del Barrio Tepeyac (parroquia Guamaní). En

1996, 98 familias se organizaron para comprar la hacienda que existía en esa zona. Posteriormente se lotizó y se vendió a migrantes indígenas de Cotopaxi, Chimborazo, Bolívar, pero también a gente venida de la costa.

Especialmente en el caso de la sierra, la población más pobre o en los primeros años de migración, suele vivir en los centros de las ciudades, donde hay más acceso al comercio informal; la existencia de conventillos en el centro de estas ciudades, es una constante. En la costa y especialmente en Guayaquil este hecho es diferente y está vinculado entre otros factores al proceso de "regeneración urbana" llevado adelante en la ciudad.

Las iglesias evangélicas

Una constante en el centro y en la periferia de las ciudades, es que las iglesias evangélicas constituyen el espacio donde se generan los vínculos que permiten la supervivencia y donde se toman decisiones importantes.⁵ Hace falta investigar en ciudades tales como Ambato o Riobamba, acerca de la manera que este tipo de vinculación iglesia evangélica/ciudad se reproduce, tomando en consideración el hecho de que la cercanía entre la ciudad y las comunidades relativiza la vivencia de la ciudad. Las cortas distancias entre las ciudades intermedias de la sierra y las comunidades, hacen que la vivencia urbana se considere un elemento más bien ocasional en la vida de las familias indígenas.

5 De hecho, las iglesias cumplen el mismo papel que hace años cumplió por ejemplo, la Hospedería Salesiana en el barrio de la Tola en Quito.

En todas las urbes, especialmente en el caso de Guayaquil, que es el que se ha seguido más de cerca, la religión juega un papel fundamental a la hora de reconfigurar la identidad indígena. No solo en relación al patrón de agrupamiento geográfico (que pareciera ser distinto entre católicos y evangélicos), sino con relación al discurso que ahí se gesta, ligando valores y prácticas como elementos centrales y generadores de una identidad indígena en el entorno urbano.

Jos Demon (2012) muestra cómo una comunidad de indígenas católicos se reagrupa en Quito en un solo edificio donde varias familias viven en distintas piezas de la misma casa. Muestra también que en esta ciudad el patrón de ocupación del espacio por parte de los evangélicos es distinto: “En contraste con la población católica que investigué, los evangélicos viven más dispersos, en casas individuales, por los barrios: San Roque, La Victoria, San Diego y El Tejar” (Demon, 2012:176). Nuestro propio trabajo de campo mostró que la población evangélica (mayoritaria en el ámbito urbano, como también lo constata Demon), se reagrupa en torno a la iglesia tanto en Quito como en Guayaquil. En Guayaquil, en Machala o en Quito, la población indígena evangélica tiende a concentrarse en determinados barrios, y viven en casas individuales; de hecho una de las mayores razones de orgullo es mostrar que las casas de indígenas en Bastión Popular, en Guayaquil, por ejemplo, se distinguen de las de los demás porque son “de cemento”. No obstante, en barrios como el mencionado, es posible que en una misma cuadra existan dos o más iglesias evan-

gélicas indígenas. Sobre este particular, los líderes indígenas señalan que esto es así, porque cada comunidad de origen en la sierra, tiene su propia iglesia en la ciudad. Así, la cantidad de iglesias existentes no depende de la religión, ni de la distancia geográfica, ni de la necesidad de “atención pastoral”, sino de la cantidad de miembros de distintas comunidades rurales en esa zona urbana.

Las iglesias evangélicas indígenas en las ciudades, constituyen un hecho relevante que necesita mayor investigación. Varias de las personas entrevistadas señalan la importancia y la incidencia de las iglesias evangélicas dentro de las identidades indígenas urbanas. Uno de los elementos señalados de mayor importancia es el uso del kichwa. Las iglesias evangélicas logran aquello que las escuelas interculturales bilingües no han logrado: el uso constante y cotidiano del kichwa. Sobre todo para las mujeres, las iglesias constituyen un espacio donde son escuchadas en kichwa en un entorno hostil a ellas y la indigeneidad que encarnan más evidentemente que los varones. Se canta, se reza y se habla de los problemas cotidianos en kichwa. Los pastores desempeñan un papel de apoyo invaluable para las mujeres: se preocupan por los hijos adolescentes, están a cargo de la educación de los niños, las escuchan en kichwa. Los pastores evangélicos son sin duda alguna un apoyo muy importante para las mujeres indígenas en el entorno urbano.

De los enfrentamientos entre evangélicos y católicos suscitados en los años 60 y 70 se ha pasado a una convivencia más armoniosa. El creciente número de iglesias evangélicas, según el Dr. Arturo León Bastidas, antiguo direc-

tor de la Unidad Educativa Puruwa, en Quito, se debe a que la gente mira en primer lugar, el ahorro que se da gracias a no realizar fiestas católicas (que generaban deudas impagables con los mestizos). Este ahorro, está directamente vinculado al comercio formal e informal, sobre el que se hablará más adelante. Otro de los elementos señalados, es que al dejarse de lado el consumo de alcohol, se reduce la violencia física, hecho que las mujeres, valoran ampliamente.⁶ Resulta revelador, que en Guayaquil, solo hasta el 2008, existieran 130 iglesias evangélicas registradas⁷ que aglutinaban aproximadamente a 100 miembros cada una; en Quito, en ese mismo año se habían registrado 100 iglesias con un porcentaje similar de miembros. También resulta remarcable, que el impulso dado a la creación de CECIB en Guayaquil, está dado básicamente por Iglesias Evangélicas Indígenas; prácticamente todos los CECIB estaban siendo llevados adelante por los pastores o por las iglesias en su conjunto.

Según los miembros de las iglesias, uno de los factores que incide en la creciente vinculación de la población indígena urbana con las iglesias evangélicas tiene que ver con la práctica ritual, hoy más cercana a sus costumbres. Se señala que hasta mediados de la década de los 90, ésta era muy rígida y se vinculaba exclusivamente a los parámetros impuestos desde fuera. Hoy se dice que a

partir de esos años, se puede establecer un cambio en la práctica ritual, que se acerca más a las prácticas indígenas: danza y música por ejemplo ya no son externos, son creados a partir de las raíces culturales indígenas.

El comercio

Otro de los ejes centrales de la población indígena en las ciudades, es su relación con el comercio. Según varios de los entrevistados, a raíz de la dolarización, la presencia de población colombiana o peruana ha desplazado parcialmente de la ocupación de albañiles a los indígenas. Este hecho ha permitido que por ahora la actividad más importante en la preferencia de varones y mujeres indígenas esté referida al comercio. Dentro del comercio se puede ubicar la venta de verduras en puestos fijos o ambulantes, así como la venta ambulante de otros artículos como lotería o baratijas varias.

Se puede evidenciar que subsiste de forma ideal, la noción de que el mundo indígena está vinculado exclusivamente a las actividades agrícolas rurales. Aunque históricamente se puede evidenciar presencia y/o migración a las ciudades, existe un imaginario que vincula cualquier elemento que pudiera ser considerado como indígena, a lo rural/campesino. Pero la realidad muestra que hoy por hoy, la población indígena se en-

6 Aunque se diga que la violencia física está vinculada a las prácticas católicas, este hecho no es tan cierto. La complejidad de la relación entre mujeres indígenas e iglesias evangélicas, genera todo tipo de violencias, desde las simbólicas hasta las físicas. Sin embargo, esta vinculación, es muy compleja y hay más de un elemento (político, cultural, psicosocial) de vital importancia en juego.

7 Por las características intrínsecas a las iglesias evangélicas, es muy fácil que surjan sin el aval ni la necesidad de reconocimiento ni del Estado, ni de organización alguna.

cuentra fuertemente vinculada al comercio, no sólo en las ciudades, sino articulando las ciudades y las comunidades. Muchos de ellos comercian en las comunidades artículos traídos desde las ciudades y viceversa. Probablemente subsiste un nexo de sentido entre lo rural/campesino y los indígenas urbanos de hoy, puesto que dentro del comercio, la venta de verduras y legumbres constituye una de las actividades más importantes y dónde más éxito han cosechado, sobre todo, las mujeres indígenas.

Jóvenes y adultos, dos formas de relacionarse con la ciudad

Uno de los elementos comunes que permite articular las identidades indígenas en las ciudades está referido al racismo y el rechazo constante. Éste es sin duda el elemento más dramático que viven tanto jóvenes como adultos. Sin embargo, la actitud frente a esta situación muestra las diferencias más sustanciales entre adultos y jóvenes: a más edad, más dificultad para enfrentar el rechazo. Los “mayores”, suelen plantear respuestas “extremas” que van desde la búsqueda de mimetizarse con el entorno hasta posturas de origen político que

podrían ser consideradas como extrañas: un maestro indígena por ejemplo, afirmaba que él usaba su poncho en Guayaquil, por lo menos un día a la semana, sin importar la temperatura. Los docentes más adultos muestran de forma constante un afán por “mantener” la tradición (del vestido, la lengua o el uso del pelo largo, entre los más destacados) por sobre cualquier otra condición, y además por conservar la “pureza de la sangre”. Este tipo de planteamientos corresponden a los adultos politizados, que han sido previamente dirigentes en la sierra, y que de alguna manera, participaron en la organización y ejecución de los levantamientos de los años 90. La reacción de este tipo de adultos es una respuesta política al Estado (representado por la Alcaldía) y también a otros migrantes no politizados o con escaso referente de lo que fueron las grandes movilizaciones de la década de los 90.⁸

Los jóvenes, especialmente aquellos que nacieron en Guayaquil, o los que nacieron en la sierra, pero después del levantamiento de 1990, plantean preguntas y retos importantes, a esta perspectiva vinculada a los símbolos externos de la indigeneidad. Los jóvenes (hombres y especialmente las mujeres),

8 La organización que está en Guayaquil al frente de las demandas de educación, reconocimiento de las organizaciones de los mercados y que articula a organizaciones de iglesias evangélicas, cooperativas de ahorro y crédito, asociaciones de vendedores, entre otros, es el Movimiento del Pueblo Indígena de la Costa Ecuatoriana –MOPKICE-. Una de sus demandas más importantes radica en el reconocimiento de los pueblos Kichwas como parte permanente de la sociedad costeña y no como un factor extraño venido de fuera y de forma temporal. En el 2004, desde la alcaldía de Guayaquil se habría planteado que “los afuereños que se vayan a Colta”, en relación a las demandas planteadas por el MOPKICE. Frente a la posición de la alcaldía, la organización plantea que ellos no van a irse, y que quieren estar en Guayaquil sin tener que dejar de ser “kichwas”. El MOPKICE se creó en 2003 a partir de la Asociación de Profesionales y Estudiantes Indígenas del Litoral (APROEIL), que ya era parte de la CONAIE a la que se unieron antiguos dirigentes serranos que también migraron a Guayaquil por motivos de trabajo y que terminaron por configurarla como ente político dentro del entorno guayaquileño.

desean seguir siendo indígenas, pero quieren serlo de otra forma, incluyendo en su vida, en su cotidianidad no sólo lo que la ciudad les aporta, sino la forma en que ellos y ellas ven el mundo. Las jóvenes y los jóvenes relatan los conflictos que se generan, por ejemplo, a la hora de elegir pareja. Las familias buscan la continuidad de la comunidad a través de la presión hacia matrimonios entre personas “conocidas”. Los jóvenes quieren otros matrimonios, menos preocupados por la “pureza de la sangre”. No quieren “dejar de ser”, ellos quieren incluir en su vida el pasado de su familia, de sus comunidades, pero no saben bien cómo. El vestido resulta ineficiente en la costa, la lengua es una presión política constante que no pueden aterrizar en la cotidianidad y quieren matrimonios con la gente que les rodea, con sus cercanos. Es importante señalar que la politización de la indigeneidad planteada por los jóvenes indígenas camina un sendero diferente de aquella de sus padres. El lugar de la politización de las demandas sobre la identidad ocurre, para estos jóvenes, en el campo de la estética: en la música, en el baile, en los cuerpos, en el arte en general, ahí es donde se expresa el deseo de seguir una tradición reconocida como indígena, pero con innovaciones, inclusiones y rupturas. La política como confrontación directa con el Estado por la falta de trabajo o empleo o de tierra, no está en la perspectiva de la nueva generación. La tierra es un referente simbólico im-

portante, pero no hay ninguna intención de volver a ser campesinos.

La sangre, el vestido o la lengua como marcadores de identidad no resultan suficientes para dar continuidad a la diferencia. Esta es la gran paradoja de los dirigentes. Qué es ser indígena, es una de las preguntas más complejas sobre las que nadie, ni aún ellos tienen respuestas. Quieren ser y que sus hijos sigan siendo indígenas⁹, pero están acostumbrados a que la indigeneidad se construya desde los marcadores externos: vestido, largo del cabello, uso de la lengua, o por la ubicación colonial en el ámbito de lo rural. No saben cómo seguir siendo indígenas en la ciudad. En este sentido, el lugar, el paisaje como marcador de identidad es válido tanto para los jóvenes como para los adultos, pero con connotaciones diferentes. Los adultos con más edad consideran que ellos son indígenas porque nacieron en una comunidad en la sierra, dudan de lo que van a ser sus hijos, pues ya han nacido en las ciudades. Sin embargo, las y los jóvenes nacidos después del levantamiento de 1990, han crecido lejos del confinamiento en lo rural: sus padres los llevaron a las ciudades, estudiaron en ellas, se vincularon ellos o sus familias a alguna ONG o al Estado, han viajado dentro y fuera del país; se mueven con facilidad entre la comunidad y la ciudad, entre lo real y lo virtual con asombrosa facilidad, entre lo urbano y lo rural, entre la “tradición y la modernidad” con elasticidad pasmosa. Los jóvenes

9 Sería más preciso decir que quieren seguir siendo *kichwas*, porque si bien el término indígena es percibido como menos peyorativo que *indio*, no se sienten identificados con él plenamente.

tienen una relación distinta con el lugar, no se sienten atados a lo rural para definir su identidad. Todo esto, vivido sin teorizar, sin hacer un discurso sobre la perspectiva política de plantear de forma novedosa el territorio. Sin embargo, esta discusión fue iniciada por sus padres durante el auge del movimiento indígena y quedó trunca; es una herencia de la cual todavía no se han apropiado.

La tierra tiene un valor importante, pero puramente simbólico. La economía de las familias gira desde hace mucho tiempo alrededor del comercio, sea en el campo o en la ciudad. Sin embargo, aunque la tierra no sea ya la base del sustento económico de las familias, no hay que menospreciar el peso de su simbolismo. Con motivo de la realización del censo en 2010, el presidente del MOPKICE así como el presidente de asociación de Iglesias Evangélicas, el presidente de la unión de cooperativas de ahorro y crédito indígenas, así como la entonces directora de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe Kichwa de la Costa Ecuatoriana (DIPEIBKICE) presidieron una reunión a la que se convocó a varios dirigentes, entre ellos los docentes indígenas, para pedir que se insista con las bases de todos los sectores, para que al momento del censo se quedaran en Guayaquil, y que dijeran “la verdad” acerca de dónde viven. La intencionalidad de la reunión era visibilizar la creciente población indígena, que luego permitiría hacer presión ante las autoridades locales en función de más políticas públicas destinadas a los kichwas de Guayaquil. En dicha reunión, mucha gente afirmó que no se quedaría, pues si

no aparecían en las comunidades natales, tras el censo se expropiaría la tierra a quienes no declararan su residencia en las comunidades serranas. Los resultados presentados en los primeros párrafos, muestran que efectivamente, el pedimento de las organizaciones no fue recogido y la gente volvió a sus comunidades para el censo. En este sentido, resulta muy difícil establecer con certeza cuántas personas viven en las ciudades, ni siquiera los niños y niñas nacidos en las ciudades, se registran en ellas. Primero, porque la gente no quiere ir al Registro Civil, que sigue siendo un lugar de fuerte discriminación y luego porque al inscribirlos en las comunidades de origen, se refuerza la idea de que seguirán siendo indígenas de alguna forma.

El retorno a las comunidades también es vivido de forma diferente por adultos y jóvenes. Para los adultos, nacidos en las comunidades, el retorno implica una vivencia mítico-ritual que se confunde con la vida “real”. Volver a la comunidad es el regreso a un espacio/tiempo ligado al origen, pero en el marco de la fiesta. Ésta condensa recuerdos, vivencias, sueños, esperanzas, afectos, de forma muy densa, pero que solo es real es ese breve momento. Es un tiempo/espacio limitado, transitorio, como todo momento ritual. Los adultos saben que volver a las comunidades, al campo, implica aceptar una serie de condiciones que ya no son capaces de vivir, sin embargo, viven estos hechos con dolor, como un desgarramiento constante entre lo real y lo ideal. No obstante, en el discurso político se plantea una idealización de las comunidades a partir de esta añoranza muy poco

anclada en la cotidianidad. Los jóvenes tienen una ventaja, viven el retorno a las comunidades pero dimensionándolo como un momento ritual (de ruptura de la cotidianidad) y saben claramente que es un espacio/tiempo efímero, disfrutado, gozado y vivido sin la carga emocional de sus padres. Establecen y diferencian claramente su cotidianidad en otro tiempo/espacio, lo que les permite plantearse en qué consiste su indigeneidad en otros términos, menos aferrados al pasado, la sangre y las tradiciones. Este hecho podría verse como una contradicción y de hecho los adultos constantemente reclaman rígidas fidelidades a sus planteamientos. Sin embargo, el presente de los jóvenes, sus opciones, sus vivencias, es fruto directo de la vivencia de sus padres y abuelos de ser indígenas en contextos muy adversos pero con una fuerte politización de sus demandas. Los jóvenes intuyen desde donde viene la postura de los adultos, pero su mundo, su cotidianidad, está muy lejos de ese pasado no tan lejano.

Las mujeres y la trampa de los valores

Otro de los elementos que permiten la rearticulación de las identidades indígenas en las ciudades más allá de la sangre, la lengua o el vestido, es la idea de valores éticos que serían particularmente indígenas. El saludo y el respeto a los mayores, la rectitud y el trabajo son destacados como cualidades eminentemente *indígenas*. En Guayaquil, como en las otras ciudades, los maestros muestran estos valores como un eje importante para proponer una indigeneidad positiva al resto del mundo urbano que les rodea. El tema de los valores

está fuertemente vinculado con las propuestas morales que se imparten en las iglesias evangélicas. Y es precisamente aquí donde se engarza el eslabón más débil de la cadena: la situación de las mujeres indígenas en las ciudades.

Como ya se había mencionado, los pastores juegan un papel importante puesto que son un apoyo fundamental para las mujeres, responsables de la familia en general, ya que se ocupan de los problemas que implican los hijos, los maridos, las familias; gestionan escuelas propias, hablan en kichwa, cantan en kichwa. Estos elementos son definitivamente un aliciente importante para la excesiva carga afectiva que soportan las mujeres, no escuchadas en su lengua ni por el Estado, ni por las organizaciones, ni por las ONG, menos por la sociedad que las condena precisamente por eso.

Pero en las iglesias evangélicas no sólo está en juego la escucha a las mujeres, sino la reproducción de las sociedades indígenas en un contexto contemporáneo y urbano. Un factor que sólo ha sido mencionado, pero sobre el que valdría la pena insistir, es el hecho de la violencia y la discriminación sufrida en las ciudades, elementos que están imbricados como trama fundamental en la reproducción de las sociedades indígenas urbanas y que impacta directamente en la situación de las mujeres indígenas. Existe un pacto de silencio social que invisibiliza la violencia basada en la jerarquización étnica; de unos años para acá, no es “políticamente correcto” hacer uso en forma pública (aunque es tolerado en espacios “privados”) de insultos racistas, hasta hace poco tan frecuentes. El pacto de silencio

contrasta con la reproducción actualizada de la ideología acerca de la etnicidad, que se basa fundamentalmente en la inferioridad de lo indio frente a la supremacía de lo “blanco-mestizo”. Este hecho permea el conjunto de las relaciones sociales. Sin embargo, este tipo de contradicciones se condensan en el espacio doméstico. Como bien lo señala Marisol de la Cadena (1992:4) “las identidades étnicas se construyen en interacciones, de acuerdo con atributos que se reconocen y se fijan, conflictivamente en la relación”. En las relaciones familiares, matrimoniales o de relación directa, las identidades étnicas parten del parámetro según el cual, la noción de inferioridad está asimilada como lo indígena, mientras que la superioridad corresponde a lo mestizo. Numerosos elementos se entrecruzan para configurar la identidad étnica de las mujeres: las condiciones en las que se plantea su vinculación al mundo urbano –entendido como superior–; los escenarios que definen sus labores en términos de “trabajo” o no¹⁰; su manejo del castellano, su conexión con espacios de poder (estatal o no, religioso) entre otras. La trama de relaciones que se establece entre estos elementos, permiten que las mujeres sean consideradas más o menos indias, de acuerdo con el contexto en el que se encuentren.

En las ciudades, como bien lo señala De la Cadena (1992), las mujeres son más indias, y en la ciudad lo son aún más. En este sentido, las iglesias y los

valores que se promueven a través de ellas, plantean los roles, cualidades y valores implicados en el ser buen hombre o buena mujer, para modelar los nuevos parámetros de una indigeneidad fundamentalmente urbana, dedicada al comercio; vinculada a la tierra de origen a través de la ritualización de la pertenencia en las esporádicas visitas (sobre todo en las fiestas tradicionales o cívicas). Los valores que se adjudican a las mujeres están basados, según la perspectiva de las iglesias evangélicas, en la interpretación literal de lo que dice la Biblia acerca de las mujeres. No obstante, las palabras de San Pablo (Efesios 5:22) “Que las esposas se sometan a sus maridos”, son las que marcan el camino: el sometimiento, la “sujeción” de las mujeres a los varones. En el entorno urbano esta sujeción está planteada en términos de control del espacio, del tiempo, actividades, amistades y contactos de las mujeres. Puede parecer contradictorio, pero la pertenencia a la iglesia genera uno de los pocos espacios a los que las mujeres pueden ir con libertad. Los varones, a más de la iglesia, se encuentran en espacios deportivos y en los lugares de trabajo.

En este contexto, hay un fuerte ejercicio de violencia contra las mujeres no sólo al interior de las familias, sino aún dentro de las iglesias. Los castigos corporales o la violencia psicológica presionan por una “sujeción” a la palabra de Dios enunciada por el pastor. En el caso de las mujeres indígenas, la violen-

10 Es relevante plantear que no todas las actividades que generan ingresos monetarios para la familia y que son realizadas por mujeres, se consideran trabajo. Desgranar, vender de forma ambulante en compañía de los hijos, no se considera trabajo, sino una extensión de las labores domésticas.

cia vivida tiene dos matices importantes. Por una parte, se sustenta en la necesidad de un fiel cumplimiento de la ley divina y por otra, la ruptura (constante) con las conductas, roles y tareas esperadas en la familia, la iglesia, la comunidad y/o las organizaciones. En este segundo elemento, la violencia se justifica a nombre de la construcción de una nueva indigeneidad que permita mostrar que los indígenas contemporáneos, más si son urbanos, no son sucios, ni vagos, ni analfabetos, ni pobres, ni campesinos.

En contextos coloniales, como los analizados por Chatterjee (1999), el papel que se otorga a las mujeres desde los movimientos que pretenden enarbolar una bandera contra el colonizador, suele conjugar diversas dicotomías: doméstico/público; interior/exterior; espiritual/material; tradición/modernidad. Las mujeres, ubicadas en la primera parte de los mencionados binomios, corren a cargo de las paradojas que supone el deseo del colonizado por asumir los valores que proporcionan el éxito y el dominio al colonizador, y la necesidad fundamental de establecer criterios de diferenciación que permitan mostrar la superioridad espiritual del colonizado. Este último se convierte en el núcleo de resistencia que permite la subsistencia en tanto diferente. Las iglesias evangélicas, asumidas como propias por el mundo indígena gracias a sus particularida-

des específicas,¹¹ permiten la construcción de esa noción de superioridad espiritual del mundo indígena, que además se traduce en el éxito económico de sus miembros, signo de la bendición y aprobación divinas. Por ello, el sometimiento a la violencia por parte de las mujeres evangélicas indígenas, tiene un doble matiz (religioso y político) que hace muy difícil su cuestionamiento.

A manera de conclusiones

Guha (2002:17) cuestiona aquella “ideología para la cual la vida del estado es central para la historia”. Por su parte Guerrero y Platt (2000:98) plantean que “debe reconocerse que gran parte de la realidad social comunitaria se desenvuelve fuera del alcance de la percepción administrativa”. La cotidianidad vivida por los pueblos indígenas contemporáneos en las ciudades, exige una mirada que deje de lado el análisis de la situación de éstos exclusivamente en el escenario de la confrontación política con el Estado-nación. Académicos y dirigentes políticos (indígenas y no indígenas) se resisten a escuchar los procesos vividos por la gente en lo afectivo, lo estético, las prácticas de supervivencia y que dan cuenta de otra historia. Es necesario escuchar otras voces. Tal como lo plantea Guha (2002:9) “escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchan-

11 La ausencia de una estructura religiosa vertical, la libre interpretación de la Biblia, considerada infalible; la premisa de que la Salvación viene por la “Sola Fe”, por la Sola Gracia de Dios y por la Única Obra intercesora de Cristo y el hecho de que se considere que el hombre no tiene parte en la salvación, sino únicamente Dios; en cierto sentido, libera al pastor de su sola labor religiosa –como intermediario entre lo divino y lo humano- para ampararlo en el rol político que puede llegar a desempeñar.

do la miríada de voces de la sociedad civil y conversando con ellas. Estas son las voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas”.

En este sentido, no existe una preocupación relevante por entender por ejemplo, qué pasó con el país después de los levantamientos indígenas de la década de los 90. Han pasado más de 20 años desde el primer levantamiento (1990), y no existen investigaciones acerca de cómo en la sociedad ecuatoriana, indígenas, mestizos y afroecuatorianos, han procesado la irrupción de lo urbano; cómo se fueron configurando las subjetividades de los jóvenes que ya no tienen el recuerdo de la hacienda. Poco se conoce de cómo el proceso de la dolarización impactó en las prácticas y subjetividades de las personas, y las secuelas que dejó; así mismo, qué significó salir de lo rural, viajar, para aquellos que tuvieron que irse de las comunidades hacia Europa. No se trata de saber lo que ha significado para el Estado y sus relaciones con la sociedad hechos como estos. Los límites entre lo urbano y lo rural se volvieron borrosos con las enormes carreteras, las tecnologías de la comunicación y el descontrolado crecimiento del parque automotor. Se trata entonces, de entender cómo han cambiado las prácticas y las vivencias de estos hechos en la vida de quienes los censos piden definirse como indígenas, montubios, mestizos, afros o blancos. Esa compleja relación entre cotidianidad e identidad.

En las últimas décadas, han sucedido eventos de gran densidad; una multiplicidad de hechos superpuestos, entrelazados, irregulares, con gran cantidad de elementos no explícitos que han

cambiado radicalmente el mundo que vivieron otras generaciones y nosotros mismos. El auge político del movimiento indígena que significó un empoderamiento simbólico, pero que no llegó a cambiar las condiciones de vida de quienes salieron a las carreteras y plazas del campo y la ciudad. La crisis bancaria que arrasó con la situación de miles de personas que habían puesto en juego su vida para detener políticas neoliberales: trabajaron, militaron, pero en su casa había niños que criar, bocas que alimentar, cuerpos que sanar y no alcanzó. Muchos se fueron a otros países. El Estado adquirió una mayor presencia y los conflictos no se hicieron esperar: integrantes de las organizaciones de Segundo Grado y los miembros electos de las Juntas parroquiales disputan autoridad (entre otros) desde discursos que reclaman legalidad o legitimidad. Los mestizos y los blancos disminuyeron relativamente en los censos, pero la realidad sigue siendo analizada, en el discurso cotidiano, a partir de parámetros altamente excluyentes y racistas. Los límites entre lo urbano y lo rural se volvieron borrosos. No son totalmente “urbanas” las zonas donde vive la población indígena, como tampoco “lo rural” está al margen de las dinámicas urbanas. Se trata más bien de un continuo entre lo urbano/rural que en ciertas circunstancias asume más características de un lado que de otro.

Los censos y los datos estatales generan políticas públicas, permiten la elaboración de discursos acerca del peso político de las “mayorías” o las “minorías”. Sin embargo, la definición a unos o a otros como indígenas o mestizos o afros resulta un campo difícil. Y

más allá del desprecio o la violencia, “los pueblos improvisan nuevas maneras de ser nativos: articulaciones, performances, interpretaciones de antiguos o nuevos proyectos y culturas” (Clifford, 2010:222). En ciudades como Guayaquil, los jóvenes hijos de indígenas se reinventan como kichwas, o simplemente como ciudadanos, sin negar sus orígenes: “ocurren más eventos bajo el signo de ser indígena que tan solo haber nacido en, o pertenecer a, una tierra o nación delimitada” (Clifford, 2010:223).

En las ciudades serranas, ¿quién pasa a engrosar las filas de los mestizos? ¿cómo se llega a esta autoidentificación? Si bien existe una tradición de reflexión acerca de lo que se considera ser mestizo desde el Estado o desde los intelectuales, existen muy pocos trabajos que hablen acerca de lo que las “voces bajas” dicen sobre lo que es ser mestizo. Caillavet y Minchom (1992) al revisar las variaciones históricas de las categorías socio- raciales elaboradas en el Ecuador han demostrado como la obsesión con la pureza de la sangre es uno de los criterios más esgrimidos para plantear una separación entre razas y de no permitir el mestizaje. Así mismo, retoman las “Declaraciones de Mestizos” para analizar como esta categoría permitió en el Siglo XVIII una serie de estrategias adaptativas para moverse con fluidez en medio de una clasificación rígida. La rígida clasificación socio racial vigente hasta hoy en día no ayuda a la comprensión de procesos de identidad como los que viven los jóvenes indígenas en ciudades como Guayaquil. ¿Cuándo dejan de ser indígenas para pasar a ser mestizos los hijos e hijas de los indígenas? Si la repro-

ducción de la vida social es siempre una cuestión de pérdida y recuperación, los jóvenes indígenas hacen este proceso con los insumos que la contemporaneidad les ofrece.

El Estado y los académicos suelen tener la batuta en la definición de quién es quién. Sin embargo, la cotidianidad de las personas muestra una vivencia que va más allá de las reglas y los límites que ofrecen las definiciones. La vida “real” tiene un cauce propio que desborda las elaboraciones teóricas o políticas. Como bien lo señala Marisol De La Cadena (2010:15), “los académicos y burócratas occidentales nunca estuvieron solos en la fabricación de la indigeneidad .../... precisamente esos intelectuales, políticos y gente común clasificados por el conocimiento colonial como ‘nativos’ (y sus múltiples sinónimos), y quienes desafiando su supuesto anacronismo denunciaron la ignorancia e inhumanidad europea, al hacerlo, contribuyeron a elaborar representaciones alternativas de la indigeneidad.”

Las vivencias urbanas de la indigeneidad cuestionan no sólo el estereotipo del indígena, sino del mestizo. Las expresiones estéticas del Ecuador contemporáneo, muchas veces negadas con base en el “mal gusto”, ofrecen pistas interesantes sobre por dónde van las identidades que se están gestando en este nuevo siglo.

Bibliografía

Bernand, Carmen

- 1991 *Le sexe des montagnes: pour une approche érotique des batailles rituelles andines*. En: *L'Ethnographie*. T. 87 No.109. pp. 129-143.

Caillavet, Chantal y Minchom, Martin

- 1992 *Les Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVIe-XXe siècle)*. En: **L'Homme**. T. 32. No. 122-124. pp. 115-132.

Chatterjee, Partha

- 1999 *La nación y sus mujeres*. En: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/nacionmujeres.pdf>

Clifford, James

- 2010 *Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías*.

De La Cadena, Marisol

- 1992 *Las mujeres son más indias*. En: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/de%20la%20cadena1.pdf>

De la Cadena, Marisol y Orin Starn. Editores

- 2010 *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima. IEP/IFEA.

Demon, Jos

- 2012 "Una comunidad de migrantes indígenas en la ciudad de Quito: características sociales y laborales". En: *Políticas de empleo y vivienda en Sudamérica*. Quito.

CLACSO/FLACSO/Instituto de la Ciudad. pp. 169-191.

Guerrero, Andrés y Tristan Platt

- 2000 *Proyecto antiguo, nuevas preguntas: la antropología histórica de las comunidades andinas cara al nuevo siglo*. En: *Cuadernos de Historia Latinoamericana No. 8*. Ridderkerk. AHILA. pp. 95-114.

Guha, Ranahit

- 2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona. Crítica.

Howard-Malverde, Rosaleen

- 1990 *Upa. La conceptualisation de la parole et du silence dans la construction de l'identité Quechua*. En: *Journal de la Société des Americanistes*. Paris. LXXVI. pp. 107-122.

León, Guadalupe

- 2003 "Etnicidad, pobreza y exclusión de los indígenas migrantes en Quito, Guayaquil y Tena". En: Uquillas, Jorge; Tania Carrasco y Martha Rees. Editores. *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*. Quito. Banco Mundial. pp. 221-389.

El debate sobre la autodeterminación de Cataluña. Dificultades de encaje de una nación minoritaria en un Estado homogéneo

Joan J. Pujadas*

El conflicto entre Cataluña y el Estado español proviene de las raíces históricas constitutivas de España en regiones como Cataluña y el País Vasco donde se ha conjugado un fuerte desarrollo económico con reivindicaciones de autodeterminación. La evolución reciente de la demanda autonomista catalana remite a procesos de larga duración y a una trama social y política de la crisis del Estado definido en la Constitución de 1978 y a las limitaciones del Estatuto de Autonomía de Cataluña de 1979. Todo esto implica una erosión de las corrientes políticas centralizadoras y el crecimiento de tendencias políticas autonomistas en el marco de una crisis económica sin precedentes.

El propósito de este ensayo es aportar algunas evidencias y reflexiones al debate ciudadano y político que se está desarrollando en Cataluña, en relación al denominado “proyecto soberanista” y al malestar ciudadano relacionado con lo que se considera maltrato por parte de las instituciones del Estado y los agentes mediáticos hacia Cataluña. También pretendemos aportar datos contextuales que permitan la comprensión del fenómeno, más allá de las certezas de lo que comúnmente se entiende por Estado,

nación, federalismo, sistema autonómico, libertad y autodeterminación¹.

Los sucesos más recientes que desencadenan el conflicto

El pasado día 11 de septiembre de 2012, fecha conmemorativa de la *Diada Nacional de Catalunya*², se realizó en Barcelona una de las manifestaciones cívicas más masivas de la historia democrática en España, solamente paragonable con la realizada en la misma fecha (11 de septiembre) de 1977, en ple-

* Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España.

1 Quiero agradecer los comentarios y el estímulo de mis amigos y colegas Jesús Carruesco, Joana Zaragoza, Joan Prat, Jordi Jané, Claudia Pedone, Isidre Bosch, Dolors Comas y Josep M^a Comelles en el proceso de revisión de este texto.

2 Trad.: Fiesta Nacional de Cataluña.

no período constituyente, en que se había reivindicado la personalidad política y jurídica de Cataluña, bajo el lema “Libertad, Amnistía y Estatuto de Autonomía”. En ambos casos se evalúa una participación aproximada de un millón y medio de personas.

Si la manifestación del 77 fue convocada por los partidos y fuerzas políticas catalanas (justo el mismo año en que su existencia había sido legalizada), esta vez la convocatoria corrió a cargo de una plataforma cívica, creada en 2011, denominada *Conferència Nacional Catalana per l'Estat Propi*.³ En esta ocasión los lemas eran variados, si bien la inmensa mayoría aludían a la demanda de independencia política para Cataluña: “Cataluña, nuevo Estado de Europa”, “Independencia y Libertad”, “Cataluña no es España”, “Ni pacto fiscal, ni pacto social”, “Fiesta por la libertad”. Pero, sin duda, el lema más repetido, por escrito y, sobre todo, cantado, fue (y sigue siendo en los meses posteriores, en cualquier acto de masas, cultural o deportivo) “Independencia”.

El contexto general de la vida política, tanto en Cataluña como en España, viene marcado en los últimos cuatro años y medio por la crisis bancaria e inmobiliaria, que ha paralizado la economía española, y la europea en general, especialmente debido a las políticas públicas de los Estados y de la misma UE, bajo el liderazgo alemán y del Banco Central Europeo, orientadas al control del déficit público. Estas políticas están suponiendo unos recortes sociales y de inversión pública sin precedentes, que

sumados al factor del creciente paro laboral (con tasas superiores al 25% de la población activa) han creado grandes bolsas de pobreza especialmente en las grandes ciudades. El descontento social y la conflictividad política y sindical son enormes por doquier y, sin embargo, en este contexto la reacción de una parte muy importante del pueblo catalán se orienta a la denuncia, no del mal gobierno en general, sino específicamente del trato fiscalmente discriminatorio que el gobierno central español depara a los catalanes o, mejor dicho, a la Comunidad Autónoma Catalana, como ente político público.

El conflicto social, político y económico se tiñe, pues, de una marcada coloración étnica o, mejor dicho, nacional. Aún a pesar de que muchas de las medidas de contención presupuestaria, de recortes sociales y de reducción del salario de los funcionarios públicos han partido de la administración autonómica catalana, pionera de unas políticas neoliberales que coinciden plenamente con las del actual gobierno central español y, también, con las de la Unión Europea, para muchos catalanes el origen de todos los males se centra en el mal gobierno español y, sobre todo, en el déficit fiscal; esto es, en la diferencia entre lo que el Estado español recauda en Cataluña en forma de impuestos y lo que devuelve al territorio en forma de inversiones directas y de transferencias a las administraciones públicas catalanas (autonómica y locales).

Pero el problema y los encontronazos entre los gobiernos autónomo cata-

3 Trad.: Conferencia Nacional Catalana por el Estado Propio.

lán y el central, que son expresión del litigio más general, entre los pueblos catalán y español, no se limitan a esta dimensión económica, sino que son una faceta de un problema más amplio y multidimensional y que tiene antecedentes históricos mediatos e inmediatos. Intentaré en las próximas páginas trazar un compendio sintético, pero comprensible, de todas estas desavenencias. He de advertir, sin embargo, que, como no soy historiador, voy a practicar una especie de *historia regresiva*⁴, intentando conectar los acontecimientos recientes, narrados con algo de detalle con el esbozo resumido de procesos de más *larga duración*, esto es, con las trayectorias históricas que hacen comprensibles las formas de articulación, de encaje y desencaje, entre Castilla y Cataluña, en el contexto del proyecto de Estado nación común.

A este efecto, empezaré por caracterizar cuál es la situación política y la correlación de fuerzas entre los diferentes partidos en Cataluña, tras las recientes elecciones parlamentarias que se desarrollaron en la Comunidad Autónoma catalana el pasado 25 de noviembre de 2012.

La situación política en Cataluña

Visto desde Cataluña, parece inexcusable narrar los hechos recientes que han conmovido la vida pública del país empezando por la gran manifestación cívica celebrada, como ya he señalado,

el día 11 de septiembre de 2012 en Barcelona. La fecha, en sí misma, estaba llena de simbolismo, ya que coincidía con el trigésimo quinto aniversario de la más abrumadora expresión de fuerza de la sociedad civil catalana, celebrada justo en el momento de clausura de cuarenta años de dictadura fascista y en el momento de inicio del proceso constituyente que llevaría a España a constituirse como un sistema democrático moderno.

Desde 1977 no había habido en Cataluña una ocupación de la calle tan amplia ni tan plebiscitaria. Desde 2009 se han sucedido en Cataluña, como en el resto de España, varias huelgas generales e infinidad de paros y manifestaciones sectoriales, especialmente en el ámbito sanitario, donde las políticas públicas han ido combinando los recortes drásticos de presupuesto y los despidos laborales con acelerados procesos de privatización. El año 2011 vino marcado por la gran movilización en el espacio público del *movimiento de los indignados*, que tuvo amplias repercusiones internacionales. El sector juvenil, respaldado por un amplio apoyo intelectual, ocupó las plazas de las principales ciudades españolas durante meses, constituyéndose en asamblea permanente, reclamando salidas para un futuro incierto y mostrando su rechazo a la inoperancia gubernamental, al mal gobierno y a la corrupción. El malestar generalizado de la población a lo largo de estos últimos años tuvo siempre un

4 Tomo esta concepción de historia regresiva de Michel Vovelle (1988) quien, dentro de la tradición de Braudel, considera que un hecho histórico particular encuentra su contexto interpretativo en el marco de los procesos de larga duración.

componente social, de clase, frente a la crisis bancaria y frente a las soluciones impuestas desde la Unión Europea, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que imponían recortes en el Estado del Bienestar para cubrir los enormes agujeros financieros del sistema bancario, agravados en el caso de España por la explosión de la denominada *burbuja inmobiliaria*.

A toda esta conflictividad social y ciudadana, compartida con el resto del Estado español (y también con la ciudadanía portuguesa, griega e italiana), hay que sumarle en el caso de Cataluña otro foco de conflicto, relacionado directamente con el difícil encaje de la Comunidad Autónoma con las estructuras del Estado. El día 10 de julio de 2010 registra un precedente directo de la movilización del 11 de septiembre de 2012. En aquella ocasión hubo también una masiva manifestación convocada por *Òmnium Cultural*, uno de los grandes referentes de la lucha cultural catalanista frente al franquismo.⁵ El lema de esta convocatoria fue: “*Som una nació. No saltres decidim*”.⁶ En aquella ocasión se trataba de mostrar el rechazo a la reso-

lución del recurso de inconstitucionalidad efectuado por el Tribunal Constitucional sobre el texto del Estatuto de Autonomía de Cataluña. Esta movilización contó con más de un millón de manifestantes, llegados de todo Cataluña, y había sido convocada con el apoyo de más de 1.600 entidades de la sociedad civil, las organizaciones sindicales y todos los partidos políticos, con la excepción del Partido Popular, partido éste que había sido quien había presentado el recurso de inconstitucionalidad en 2007, tras la aprobación en el Parlamento de Cataluña de un nuevo texto, que substituía el Estatuto de Autonomía redactado durante la transición política, en 1979.⁷

El malestar social en Cataluña se sitúa, pues, en dos ejes diferenciados, la crisis económica y las limitaciones del sistema autonómico español para el autogobierno del país. Durante el período 2004 – 2010 la conflictividad política entre el gobierno autónomo catalán y el gobierno central había sido menor, ya que el *Partido Socialista* gobernaba en ambas instancias. Sin embargo en 2010 ganó las elecciones catalanas *Conver-*

5 *Òmnium Cultural* es una entidad sin ánimo de lucro que trabaja en la promoción de la lengua, la cultura y la identidad catalana. Fue creada en julio de 1961 y en 1963 fue clausurada por orden gubernamental, aunque siguió ejerciendo su función en la clandestinidad. Aunque recoge en su seno a sectores sociales muy diferenciados, hay que señalar que la burguesía catalana le ha dado apoyo permanente. Hoy en día cuenta con 25.000 socios y 26 sedes territoriales en Cataluña. Esta entidad está federada con instituciones de objetivos y trayectorias similares en la Comunidad Valenciana y Balear: *Acció Cultural del País Valencià* y *Obra Cultural Balear*. Las tres entidades forman la *Federació Raimon Llull*.

6 Trad.: Somos una nación, nosotros decidimos.

7 A lo largo del siglo XX hubo dos estatutos de autonomía, vigentes en Cataluña: el aprobado en 1932 en época republicana, y que quedó truncado tras la finalización de la Guerra Civil, en 1939, y el Estatuto de 1979, el primero aprobado en España, tras la restauración democrática. El Estatuto de 2006, aprobado bajo la presidencia de Pascual Maragall, pretendía profundizar en la capacidad de autogobierno, ampliando las competencias, especialmente en materia económica y fiscal.

*gència i Unió*⁸ (CIU), la coalición que había gobernado Cataluña entre 1980 y 2003, bajo la presidencia de Jordi Pujol. El año siguiente ganó las elecciones generales parlamentarias en España el *Partido Popular* (PP), tras el declive del gobierno socialista, que había presidido José Luis Rodríguez Zapatero.

El PP español y CIU en Cataluña habían tenido largas etapas de colaboración parlamentaria, especialmente en el período de gobierno del presidente Aznar (1996 a 2000) cuando el PP no tenía mayoría absoluta. Gracias al apoyo parlamentario de CIU, el PP español pudo sacar adelante varias leyes (entre ellas la Ley de Presupuestos que se vota anualmente) y con ello los parlamentarios nacionalistas catalanes habían contribuido a la gobernabilidad de España. Esta actitud, correspondida de alguna manera con el apoyo del PP al gobierno de Jordi Pujol en Cataluña, ha de inscribirse en el marco de una visión política y económica, compartida, de corte neoliberal que caracteriza a ambas formaciones. Sin embargo, existe un segundo elemento a destacar: la voluntad del catalanismo conservador, no solo de contribuir a la gobernabilidad de España, sino su búsqueda de la hegemonía política a nivel de Estado. El presidente Mas resume esta actitud en declaraciones

realizadas a la prensa de Madrid, dos días después de la manifestación del 11 de septiembre:

“Durant dècades, parlo de dècades, no d’anys sinó de dècades, el nostre objectiu va ser intentar transformar l’Estat i ajudar-lo perquè fos també el nostre. Aquest ha sigut el nostre objectiu, el de la majoria de la societat catalana, tinguin-ho també en compte. El nostre objectiu ha sigut durant dècades transformar l’Estat perquè aquest Estat d’una manera o d’una altra poguéssim considerar-lo el nostre; que fos un Estat amable en el qual Catalunya pogués encaixar bé i pogués anar avançant en les seves aspiracions nacionals, en el seu reconeixement i respecte lingüístic i cultural, en el seu progrés econòmic, en la seva modernització... Aquesta ha sigut la nostra política”.⁹ (Mas, 2012).

Con lo que acabamos de decir queda claro que el catalanismo de CIU, que es heredero de la visión política de la Liga Regionalista de hace un siglo, no es precisamente la de un partido independentista, sino más bien la de una formación política que ha buscado siempre en la concertación con las fuerzas políticas del Estado una complicidad para poder gobernar en Cataluña sin excesivas presiones centralistas y, al mismo tiempo, conseguir sacar adelante en el

8 Trad.: Convergencia y Unión

9 Trad.: “Durante décadas, hablo de décadas, no de años sino de décadas, nuestro objetivo fue transformar el Estado y ayudarlo para que fuese también el nuestro. Este ha sido nuestro objetivo, el de la mayoría de la sociedad catalana, ténganlo en cuenta. Nuestro objetivo ha sido durante décadas transformar el Estado para que este Estado pudiéramos considerarlo de una manera u otra el nuestro; que fuese un Estado amable en el que Cataluña pudiera encajar bien y pudiera ir avanzando en sus aspiraciones nacionales, en su reconocimiento y respeto lingüístico y cultural, en su progreso económico, en su modernización. Esta ha sido nuestra política”.

Parlamento español una legislación que protegiera los intereses económicos de Cataluña y, muy especialmente, la del empresariado catalán.¹⁰

La gran novedad de los acontecimientos de los últimos meses en la política catalana (y, por ende, de la española) ha sido el cambio de estrategia, de discurso y, hasta de simbolismo, por parte de CIU, que le ha situado en una posición abiertamente “soberanista”; esto, en una posición en la que la “consecución de las estructuras de Estado para Cataluña” constituye el elemento central de su acción política. ¿Cómo explicar este cambio de estrategia por parte de un partido caracterizado siempre por la moderación? Por otro lado, ¿cómo explicar que este giro se produzca precisamente en el momento en que gobierna España el PP, un partido con quien CIU ha tenido siempre tantas afinidades en cuanto al modelo socio-económico?

Resulta crucial remontarse al período que podríamos denominar “neo-constituyente”, que va de 2004 a 2006. En esta etapa, y bajo la dirección firme

de Pascual Maragall, se consigue un gran consenso político (del que se auto-excluye el PP) en torno a la reforma del *Estatut de Autonomía*. Este texto buscaba superar las ambigüedades y limitaciones del Estatuto de 1979 y, sobre todo, concretar los ámbitos de soberanía o competencia exclusiva que poseían el Parlamento y el Gobierno español, en detrimento de las instituciones catalanas. Como señala Ferran Requejo (2013):

“En la cuestión territorial, la Constitución del consenso (1978) pagó el precio de las indefiniciones y ambigüedades. Recordemos que se realizó con un ejército amenazador, todavía muy vinculado a la dictadura, y bajo la dirección de élites surgidas del régimen anterior. Quedaron sin definir aspectos fundamentales susceptibles de interpretaciones no sólo diferentes sino contradictorias. Se creía que el esfuerzo de consenso que posibilitó la aprobación del texto permitiría resolver los conflictos de futuro. Craso error. Más de tres décadas después, el modelo autonómico se ha vuelto anacrónico en términos de reconocimiento y acomodación del pluralis-

10 La *Liga Regionalista* fue un partido político conservador y monárquico, creado en 1901, que en sus estatutos defendía la autonomía de Cataluña en el marco del estado español. Se ha de vincular la estrategia política de la *Liga Regionalista* con las proclamas regeneracionistas españolas que prometían una descentralización administrativa del Estado. Pese a los incumplimientos y los vaivenes políticos de los gobiernos centrales, Francesc Cambó, uno de los miembros destacados de la *Liga* fue ministro en varios gobiernos españoles. La *Liga* desplegó una abundante actividad proselitista en diferentes regiones españolas, promoviendo la creación de un Estado federal, pero con escaso éxito, excepto en el País Vasco y en Galicia. En 1913 el presidente español Eduardo Dato publica un decreto en que se autoriza la creación de mancomunidades de diputaciones provinciales, lo que supone una plataforma, limitada pero real de autogobierno preautonómico. En 1914 Enric Prat de la Ribá (otro miembro de la *Liga*) es elegido por unanimidad primer presidente de la Mancomunidad de Cataluña. Su trayectoria dura 11 años hasta que, en 1925, el dictador Primo de Rivera la disuelve. A pesar de su corta duración la actividad de la Mancomunidad supuso la realización de importantes obras públicas (generalización del teléfono en todo el territorio, red propia de ferrocarriles y primera línea del Metropolitano), reforma educativa y de la administración pública, así como en beneficencia y salud.

mo, y de autogobierno efectivo (Interpretación de derechos, leyes de bases, leyes orgánicas, competencias de ejecución, política europea, etcétera)".

Si el objetivo del nuevo Estatuto de Autonomía era superar estas ambigüedades y concretar una opción real de autogobierno, no susceptible del uso constante de recursos de inconstitucionalidad y de la dependencia de las políticas cicateras y restrictivas de los gobiernos centrales, el jarro de agua fría que supuso la actitud hostil del PP en Cataluña frente al nuevo *Estatut* fue generador de una enésima frustración en Cataluña. Mientras el recurso al texto del Estatuto se dirimía en el Tribunal Constitucional (período 2007 a 2010), el discurso y la presión política del gobierno socialista catalán (y luego de CIU) se centró en la negociación con el gobierno central para conseguir un nuevo modelo de financiación. Este debate sobre el *pacto fiscal* se planteó siguiendo el modelo del *concierto económico* vasco y navarro, que reconoce a las administraciones autonómicas la capacidad exclusiva de recaudar impuestos y distribuirlos libremente, en todos aquellos ámbitos de competencia exclusiva de la Comunidad Autónoma. Este tipo de mecanismo presupone un grado más elevado de soberanía, pero también la garantía de una mayor financiación y, sobre todo, la no subsidiariedad respecto del laberíntico entramado de ministerios y direcciones generales del gobierno central, como ha sucedido hasta el presente.

La sentencia del Tribunal Constitucional en 28 de junio de 2010, que dejaba sin efecto buena parte del articula-

do (Barceló et al, 2010), dio lugar a la gran manifestación de 10 de julio y pocos meses después (28 de noviembre) a una victoria muy clara por parte de CIU, que defendió en la campaña electoral la necesidad de presionar a Madrid para conseguir el *pacto fiscal*. El año 2011 empieza el gobierno de CIU en Cataluña, presidido por una política de ajuste económico y de recortes presupuestarios sin precedentes, que se justifica por la falta de iniciativa del gobierno central, presidido por un Rodríguez Zapatero aislado, desprestigiado y a punto de abandonar el poder. El día 20 de noviembre gana las elecciones generales el PP con mayoría absoluta y desde enero de 2012 empiezan los contactos por parte del gobierno catalán para negociar la instauración del *pacto fiscal*. Sin embargo, el presidente Rajoy se niega a negociar y la negativa viene acompañada por una gran campaña mediática, por parte de los medios más conservadores y centralistas de Madrid contra "la pretensión de los catalanes". Esta campaña está profusamente ilustrada con descalificaciones y estereotipos de carácter étnico hacia los catalanes.

El malestar y el desaliento van creciendo en Cataluña, mientras la *Assemblea Nacional Catalana* va haciendo avances en su proceso constituyente, que culmina el 10 de marzo de 2012. A partir de ese momento empiezan los preparativos de la manifestación del 11 de septiembre de 2012. Como se ha ido sugiriendo, el éxito extraordinario de esta movilización no tiene una motivación particular y concreta, como pasó en julio de 2010, sino que es el resultado de una acumulación de fracasos y de desencuentros en que el orgullo y la

identidad catalana se sienten heridos. El sentimiento de desprecio hacia lo catalán, sumado a la sensación de injusticia que supone una balanza fiscal Cataluña-España muy desequilibrada (y sin perspectivas de solución, dada la negativa de Rajoy a negociar el pacto fiscal), junto a la percepción social de un estilo de gobierno neo-franquista por parte del PP, llevan a esa eclosión de empoderamiento de la sociedad civil catalana. Pero se trata de una eclosión que, por primera vez desde la restauración de la democracia, tiene un sentido, un lenguaje y un simbolismo claramente soberanista e independentista.

Tal es la conmoción que genera este escenario de *communitas*, que contrasta con la incomprensión, la suspicacia o la minimización del suceso por parte de los grandes grupos mediáticos españoles que, cuando el presidente Mas vuelve de Madrid el día 20 de septiembre de 2012, tras el enésimo intento fallido de negociar el tema del pacto fiscal, se improvisa una manifestación de apoyo al *President* en la puerta del Palau de la Generalitat, sede histórica del gobierno autonómico. Pocos días después, rompiendo con cualquier lógica parlamentaria o previsión partidista, Mas decide adelantar las elecciones autonómicas (que no habían llegado todavía al Ecuador de la legislatura), convirtiendo las elecciones autonómicas en un plebisci-

to por la autodeterminación de Cataluña ("el derecho a decidir"). Aún a pesar de la crisis económica, las cifras abrumadoras de paro laboral, los cierres empresariales y el deterioro del Estado del Bienestar, la campaña electoral se realiza casi exclusivamente en una clave de debate étnico y soberanista.

Contra todo pronóstico, la victoria de Mas en las elecciones supone una pérdida de 12 escaños respecto a las elecciones de 2010, en lugar de la victoria por mayoría absoluta que predecían las encuestas electorales. ERC, partido republicano de centro-izquierda, dobla los resultados anteriores, lo que es un indicio del gran incremento del independentismo en el electorado catalán. El Partido Socialista que defiende de manera algo forzada un modelo federal, equidistante del nacionalismo independentista catalán y del nacionalismo centralista de Estado, defendido por el PP y por *Ciutadans*¹¹, sigue perdiendo electores, abandonando por primera vez su condición de segunda fuerza política en Cataluña. El electorado de izquierda, representado por *Iniciativa per Catalunya -Verds* (ICV)¹², aumenta un 30% sus escaños. Finalmente hace su aparición en el Parlamento una coalición electoral de izquierda radical, la *Candidatura d'Unitat Popular – Alternativa d'Esquerrres*¹³ (CUP), muy inserta en movimientos sociales y que poseía ya

11 Trad.: *Ciudadanos*. Se trata de un partido de corte radical que defiende el carácter bicultural y bilingüe de la sociedad civil catalana, frente a las políticas y las concepciones nacionalistas catalanas, que defienden la inmersión lingüística y la construcción de una Cataluña catalanizada. Sus votantes provienen casi en exclusiva de antiguos votantes del Partido Socialista.

12 Trad.: *Iniciativa por Cataluña – Verdes*. Constituye la alianza entre el PSUC, partido de filiación comunista, y el partido ecologista.

13 Trad.: *Candidatura de Unidad Popular – Alternativa de Izquierdas*.

una presencia significativa en municipios de tamaño medio en todo Cataluña. Tal vez sea esta irrupción un indicio de que, más allá de la polarización étni-

ca y nacionalista de estas elecciones, la conciencia y la identidad de clase no estaban ausentes en la mirada y la opción de voto de los electores.

Resultados electorales al Parlamento de Cataluña, años 2010 y 2012

PARTIDOS	Elecciones 2010 Participación 58,8%	ESCAÑOS	Elecciones 2012 Participación 69,6%	ESCAÑOS	DIFERENCIA DE ESCAÑOS
CIU	38,5 %	62	30,7 %	50	- 12
PSC	18,3 %	28	14,4 %	20	- 8
PPC	12,3 %	18	13,0 %	19	+ 1
ICV	7,4 %	10	9,9 %	13	+ 3
ERC	7,9 %	10	13,7 %	21	+ 11
SI	3,2 %	4	1,3 %	—	- 4
C's	3,4 %	3	7,6 %	9	+ 6
CUP	—	0	3,5 %	3	+ 3
Otros	9,0 %	—	5,9 %	—	—
TOTALES	100,0 %	135	100,0 %	135	

Fuente: Página web de la Generalitat de Catalunya

Resumiendo el significado electoral de los comicios catalanes de 2012, pueden destacarse los aspectos siguientes:

(1) El aumento del voto étnico españolista, representado por el PPC y C's, que suman 28 escaños, frente a los 21 de las elecciones de 2010.

(2) El aumento espectacular del voto independentista de *Esquerra Republicana de Catalunya*¹⁴ (ERC), que pasa de 10 a 21 escaños. Este aumento viene compensado con la desaparición de SI (*Solidaritat Catalana per la Independència*)¹⁵, que pierde sus 4 escaños. El elec-

torado independentista evita, así, la dispersión de su voto.

(3) El ligero aumento de las fuerzas de izquierda, que ponen el acento en las políticas sociales, pero adoptando al mismo tiempo una actitud positiva hacia la autodeterminación. Por un lado, el aumento de tres escaños de ICV, al que hay que sumar los 3 escaños de la CUP. Esto supone el paso de 10 a 16 parlamentarios, es decir, un aumento del 60%.

(4) Finalmente, hay que reseñar el declive del PSC, que pasa de 28 a 20 es-

14 Trad.: *Izquierda Republicana de Cataluña*. Se trata del partido histórico del que formaban parte los dos presidentes de la Generalitat de Catalunya del período republicano español (1931-1939).

15 Trad.: *Solidaridad Catalana por la Independencia*. Se trataba de una coalición de diferentes agrupaciones y movimientos sociales que fueron liderados por un personaje célebre a nivel mediático, Joan Laporta, quien había sido presidente del Fútbol Club Barcelona.

caños. Los socialistas obtuvieron 42 escaños en 2003 y 37 escaños en 2006. Esto supone que en menos de 10 años han reducido su presencia parlamentaria a menos de la mitad. Esto se explica en términos de la polarización existente, no solamente entre el electorado en general, sino entre las propias bases y dirigentes del Partido Socialista de Cataluña, donde conviven sectores de clara filiación catalanista y federalista (del que Maragall fue líder), junto a sectores más amplios constituidos por descendientes de migrantes de otras partes de España que conectan más con los postulados centralistas del PSOE, implantado en el resto de España. En las elecciones de 2012 el PSC pierde votos por la izquierda (ICV y CUP), hacia las opciones independentistas (ERC) y hacia las formaciones étnicamente españolistas (PPC y, sobre todo, C's).

Antecedentes contemporáneos del soberanismo en Cataluña

A lo largo de toda la dictadura franquista existió en el exilio una continuidad, al menos simbólica, de la institución de la *Generalitat*, que había sido reinstaurada en el período republicano (1931-1939), hasta la finalización de la

Guerra Civil española.¹⁶ Las autoridades de la *Generalitat de Catalunya*, igual que las de la República española, tuvieron que exiliarse. El presidente Lluís Companys se refugió en Francia, pero, a raíz del estallido de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación alemana del territorio francés, fue detenido por los nazis y entregado a la policía franquista. Trasladado primero a Madrid y luego a Barcelona, —el presidente de la *Generalitat* fue juzgado en un consejo de guerra sumarísimo y fusilado en el castillo de Montjuïc el día 15 de octubre de 1940.

A la muerte de Companys, Josep Irla, presidente del *Parlament de Catalunya* elegido en 1938, asumió interinamente el cargo de presidente de la *Generalitat* en el exilio, y en 1945 formó un gobierno integrado por personalidades de prestigio con la idea de mantener, aunque fuera sólo de manera simbólica, la institución. A raíz de su dimisión en 1954, un grupo de antiguos diputados del *Parlament* catalán, reunido en la embajada española en México (conservada por las autoridades republicanas exiliadas porque el gobierno mexicano nunca reconoció el régimen de Franco), decidió mantener la continuidad institucional y eligió presidente de

16 La *Generalitat de Catalunya*, denominada originariamente *Diputació del General del Principat de Catalunya*, fue creada en 1359 y, correlativamente, se crearon instituciones similares en los otros dos reinos confederados con Cataluña, Aragón (*Diputació del General del Reino de Aragón*, 1369) y Valencia (*Diputació del General del Regne de València*, 1412). Se trataba de los órganos de gestión administrativa que daban continuidad a las decisiones adoptadas por las respectivas instancias jurídico-legislativas, las tres *Corts* o Cortes de cada uno de los territorios de la Corona de Aragón. La Corona de Aragón surge en 1162, fruto de la unión dinástica entre la hija del rey de Aragón, Petronila, y el conde de Barcelona, Ramón Berenguer IV. La Corona de Aragón y con ella sus estructuras de gobierno, perviven durante 553 años, hasta que en 1715, el primer rey de la Casa de Borbón, Felipe V, las abole por medio de los *Decretos de Nueva Planta*.

la Generalitat Josep Tarradellas, que en 1937 había sido consejero primero del Gobierno catalán y consejero de Finanzas. El presidente Tarradellas, residente en Francia, fue reconocido como depositario de la continuidad legal de la Generalitat por las fuerzas políticas catalanas y, en la última etapa de la dictadura franquista, estableció contactos con los nuevos líderes surgidos en el interior de Cataluña.¹⁷

Las primeras elecciones democráticas tras la dictadura, celebradas el 15 de junio de 1977, mostraron el apoyo del electorado catalán a las fuerzas políticas que defendían la reinstauración del gobierno autónomo de la Generalitat. En las Cortes Constituyentes, surgidas de estas elecciones, la presión hacia el gobierno central, presidido por Adolfo Suárez, para la reinstauración de las instituciones catalanas fue constante y la gran movilización cívica del 11 de septiembre de ese año, ya mencionada, acabó por decantar las resistencias centralistas del gobierno de transición. El día 29 de septiembre se aprueba un de-

creto por el que se reinstaura provisionalmente la *Generalitat de Catalunya* y se autoriza al President Tarradellas a volver de su exilio francés, para constituir un gobierno provisional y empezar la redacción de un Estatuto de Autonomía, para convocar elecciones al *Parlament de Catalunya*.¹⁸

El nuevo Estatuto de Autonomía se aprobó a finales de 1979 y el día 20 de marzo de 1980 se celebraron las primeras elecciones al *Parlament de Catalunya*, tras la recuperación de la democracia. Venció, con 43 escaños CIU, que iniciaría así, bajo la presidencia de Jordi Pujol, una larga etapa de gobierno que abarca desde 1980 hasta 2003. En segundo lugar quedó el PSC, con 33 escaños, una posición que retendría durante ese mismo período de hegemonía pujolista, hasta que en 2003 accedió al gobierno autónomo. El PSUC, partido catalán federado con el Partido Comunista de España, obtuvo 25 escaños, mostrando la pujanza comunista de todos los años de lucha antifranquista. La radicalidad de su mensaje fue declinando

17 Este acto de restitución simbólica de una institución procedente de la legitimidad republicana, como la Generalitat (y también el Gobierno Vasco) constituye uno de los pocos gestos de reconciliación, tras la brutalidad de la dictadura franquista, por parte de las autoridades de la transición, que provienen todas ellas de las filas del franquismo. Tras la aprobación de la Constitución de 1978 se instaura en España la llamada *Ley del Silencio*, que supone hacer borrón y cuenta nueva y no restituir la memoria de los vencidos. Hasta treinta años después de aprobada la Constitución (en el año 2007) el gobierno de Rodríguez Zapatero no aprueba una tímida y acomodaticia *Ley de Memoria Histórica*, que ha sido atacada violentamente por la derecha españolista, especialmente el PP, alegando que su aprobación podría reabrir viejas heridas. El derecho de los vencidos a su memoria y a la de los cientos de miles de desaparecidos en fosas comunes no son reconocidos por los descendientes de aquellos que perpetraron lo que el juez Garzón calificó como crímenes contra la humanidad (Aguilar, 1996; Colmeiro, 2005; Ruiz Torres, 2007).

18 Hay que destacar la singularidad de este proceso, ya que en 1977 la nueva constitución española no estaba todavía aprobada. De alguna manera este hecho confirma una voluntad de consenso y de reconocimiento de otras formas de legalidad diferente a las heredadas de la Dictadura, lo que tiene bastante mérito si consideramos el curriculum franquista de todos los miembros del primer gobierno central de la transición, presidido por Adolfo Suárez.

con los años y también su peso electoral, que se desplazó hacia el PSC. CC-UCD, formación creada *ad hoc* y vinculada al partido de centro-derecha que gobernaba España con Adolfo Suárez, fue la cuarta formación en escaños (18).¹⁹ Esquerra Republicana de Catalunya, el partido central de la Cataluña anterior a la Guerra Civil (en el que militaron los ex presidentes Macià, Companys, Irla y Tarradellas), obtuvo 14 escaños. Finalmente, el Partido Andalucista obtuvo más de 70.000 votos y dos escaños, como expresión de la presencia masiva de inmigrantes andaluces, que llegaron a Cataluña desde mediados de los años 50.

Las décadas de los años 80 y 90, por lo que respecta a la relación entre Cataluña y España, pueden sintetizarse en estas dimensiones:

1. La hegemonía socialista a nivel estatal, dirigida por un carismático Felipe González, tiene como consecuencia, a nivel catalán dos cosas, (1) La consolidación del PSC como segunda fuerza política, pero a costa de ir perdiendo influencia en su dimensión catalanista, bajo el mayor peso e influjo del PSOE, un partido de corte centralista y, a veces, hasta jacobino²⁰, y (2) El votante catalanista de centro y de derecha se refugia fielmente en CIU, como reacción al etnicismo españolista que destilan los discursos y prácticas políticas del PSOE y de UCD (después PP) a nivel estatal.

2. El consenso primordial, obtenido a inicios de la transición con los gobiernos de Suárez, que permitieron la restauración provisional de la Generalitat y la aprobación de una Constitución que, aun siendo ambigua en muchos aspectos, abría puertas a una lectura federalista del Estado, se va truncando en el largo proceso de transferencia de competencias desde la administración central del Estado a las autonomías. En junio de 1982, tras un acuerdo entre el gobernante UCD y el PSOE, se aprueba la LOAPA (*Ley Orgánica de Armonización del Proceso Autonómico*). Se trataba de una ley destinada a equiparar el autogobierno catalán y vasco (nacionalidades históricas y con voluntad de autodeterminación) al del resto de territorios españoles, que habían sido igualmente *autonomizados* en la Constitución de 1978. Empezaba a verse claro que la lectura de la Constitución desde Madrid no apuntaba a una visión federalista, sino a una visión de mera descentralización de competencias que, además, debían acompasarse a un mismo ritmo. CIU, conjuntamente con el Partido Nacionalista Vasco, presentan un recurso de inconstitucionalidad a dicha ley, por entender que los estatutos de autonomía vasco y catalán tenían rango constitucional y no podían ser recortados mediante una ley orgánica. En agosto de 1983 el Tribunal Constitucional declara inconstitucionales 14 de los 38 artículos de la LOAPA. Mientras se debatía en el TC el recurso, una

19 CC-UCD (Centristes de Catalunya, Unión de Centro Democrático).

20 Este nuevo PSC-PSOE arrebató al Partido Andalucista a sus votantes, que refuerzan la sensibilidad "españolista" de dicha formación

plataforma cívica denominada *Crida a la Solidaritat*²¹ convoca en marzo de 1983 una manifestación en apoyo del recurso, como expresión de la crispación con la que se vivían en Cataluña estos hechos.²² La respuesta ciudadana fue altamente significativa, calculándose en más de 300.000 los participantes.

3. Tras el fiasco de la LOAPA el gobierno central promulga otra ley orgánica, la LOFCA (Ley Orgánica de Financiación de las Comunidades Autónomas) en que se consagra un modelo sumamente complejo y opaco, destinado en principio a garantizar una financiación suficiente a todas las comunidades (en función de las competencias de gestión asumidas), bajo el criterio de solidaridad interterritorial, pero que constituye en la práctica un mecanismo destinado a mantener un *statu quo* en manos de los distintos ministerios del gobierno central, que contiene dosis importantes de arbitrariedad y de prácticas clientelares. Cataluña es la comunidad que más contribuye en términos absolutos a la financiación del Estado con sus impuestos y, sin embargo, las inversiones que el Estado revierte a Cataluña están por debajo de la media (Bosch, 2006: 24-26; Santana, 2012: 49-57). Esta cuestión del *déficit fiscal* ha constituido en el último cuarto de siglo uno de los temas permanentes de fricción entre gobierno central y autonómico y ha generado dos procesos paralelos. En primer lugar el exceso de endeudamiento de la Gene-

ralitat, para hacer frente a las responsabilidades de gestión de servicios y de inversiones transferidas por el Estado y, en segundo lugar, la generalización por parte de los sectores políticos más populistas de España de una imagen de los políticos catalanes como gentes ávidas e insaciables en pos del dinero, “que se pasan la vida pidiendo más dinero”.

4. Las primeras elecciones generales del período democrático español se realizaron el 15 de junio de 1977. En ellas UCD, el partido creado en torno a Adolfo Suárez en que convivían cuadros franquistas de diferentes familias ideológicas pero con voluntad aperturista, con sus 166 escaños, se quedaron a 11 de la mayoría absoluta. Por la izquierda el PSOE obtuvo un excelente resultado (118), el PCE registró un resultado muy por debajo de lo esperado (19) y la Alianza Popular de Manuel Fraga, portaestandarte del franquismo sociológico, obtiene 16 escaños. Las coaliciones nacionalistas moderadas catalana y vasca suman entre las dos 19 escaños más. Mientras que los 12 escaños restantes se reparten entre otras formaciones. En total el Parlamento español queda constituido con la presencia de 12 fuerzas políticas. El conflicto político en el inicio de la transición, sumado a la crisis económica derivada de la crisis petrolífera del 77, dan paso a una voluntad de gran pacto entre partidos que desemboca en los Pactos de la Moncloa, firmados el 25 de octubre de 1977 con la participación, además, de los dos gran-

21 Trad.: “Convocatoria a la Solidaridad”.

22 Algunos diputados socialistas participaron en la mencionada manifestación, a título personal, pues en el Parlamento Español los socialistas catalanes habían votado, siguiendo la consigna del partido dicha ley que, sin duda, recortaba el estatuto especial de Cataluña dentro del Estado autonómico.

des sindicatos (recién legalizados) y de las organizaciones empresariales.

En la década de los años 80 con la hegemonía del PSOE, liderado por Felipe González, se va descomponiendo UCD con el declive de la figura de Suárez, siendo Manuel Fraga quien consiguiera agrupar a los sectores más conservadores de la mencionada formación centrista. Como resultado de la amalgama de políticos de UCD (luego CDS)²³ y de la AP de Fraga, se constituye el Partido Popular (PP)²⁴ y, con ello, se va avanzando en un creciente bipartidismo que rememora, por sus indiscutibles paralelismos, al sistema de alternancia partidista del período de la Restauración de finales del siglo XIX entre los conservadores de Cánovas y los liberales de Sagasta. El sistema caciquil y clientelar decimonónico se reproduce, de igual manera que el mal gobierno, la corrupción y el electoralismo como meta única de las acciones de gobierno.²⁵

El comportamiento electoral en Cataluña o en el País Vasco es muy diferente al español, lo que se corresponde con la mayor complejidad de las opciones electorales (opciones derecha/izquierda, nacionalismo/estatalismo), así como en una composición de la sociedad civil también diferente. La potencia del entramado asociativo y la capacidad de movilización social en ambas comunidades autónomas no tienen parangón con la situación del resto del Estado es-

pañol, si se exceptúa el caso de la metrópolis madrileña. Esta diferente “textura del tejido social” (Pérez Díaz, 2000: 3) se manifiesta en varios aspectos, más allá de un comportamiento electoral más multifacético y crítico, por ejemplo en el ámbito del desarrollo del tercer sector, del voluntariado y, muy especialmente, en la capacidad de disidencia respecto a los discursos y prácticas políticos hegemónicos, mediante la movilización social (Ibarra et al, 2002).

5. La dinámica política española en su conjunto ha venido marcada crecientemente por las dinámicas políticas a nivel autonómico. Dentro de la terminología política que se ha ido imponiendo en la vida cotidiana de los partidos aparece la figura de los “barones”, para referirse a la gente relevante y con influencia en la toma de decisiones de las diferentes formaciones. Sin embargo, este apelativo tiende a referirse cada vez más a los líderes territoriales autonómicos, quienes tienen el poder de marcar la agenda de la política a nivel estatal. Son los barones quienes controlan de cerca las redes clientelares y quienes sugieren políticas de intervención territorial, para ganarse la adhesión popular y la fidelización del voto. Dentro de los ciclos de alternancia en la supremacía política de los dos grandes partidos en España, la mejor manera de visibilizar la hegemonía del PP o del PSOE es mediante el mapa de los gobiernos autonómicos.

23 UCD (Unión de Centro Democrático), CDS (Centro Democrático y Social).

24 AP (Alianza Popular), PP (Partido Popular).

25 Vale la pena reflexionar sobre las inercias y los moldes de concebir la política que siguen vigentes aún hoy, tomando como referencia ese período de crisis finisecular de finales del siglo XIX, la etapa de la restauración. Ver Juliá (1999) y Varela (2001).

Mapa autonómico español (17 Comunidades y 2 ciudades autónomas)



Fuente: Ministerio del Interior

Mapa autonómico, tras las elecciones autonómicas de 2011

GOBIERNOS AUTONÓMICOS

- PP
- PSOE
- CIU
- CC
- FAC
- UPN



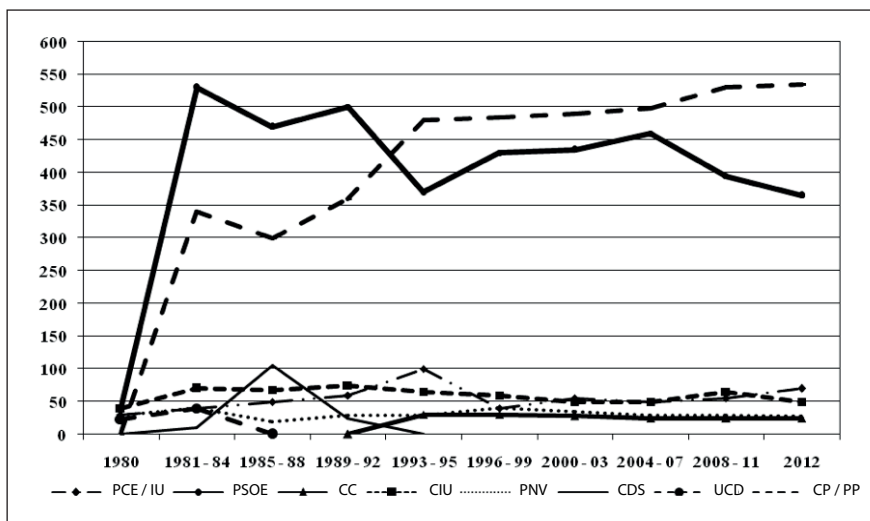
Mapa político

Fuente: Ministerio del Interior

Puede comprobarse la hegemonía casi absoluta que el PP posee en todo el territorio español, que se ha ido consolidando desde sus bastiones tradicionales (Castilla-León y Galicia) hasta comunidades en donde el PSOE había tenido una influencia determinante hasta hace bien poco (Extremadura, Castilla-La Mancha y Aragón). Hay que destacar, además, que los gobiernos de Canarias (con coalición

Canaria) y Navarra (Unión del Pueblo Navarro) son socios asiduos del PP. También hay que señalar que el gobierno de Asturias lo forma el PSOE, tras las elecciones anticipadas de 2012, en que recuperó el gobierno tras el éxito efímero en 2011 de una formación escindida del PP (FAC, Foro de Ciudadanos). El ascenso del poder autonómico del PP desde inicios de los años 80 es continuo y sostenido.

Evolución electoral autonómica en España (1980-2012)



Fuente: Historia Electoral

De manera general, el mapa autonómico español tiende a explicarse en términos de una confrontación entre la España rural y la España industrializada. Las prácticas caciquiles y clientelares en las acciones de gobierno autonómico se reproducen, como ya hemos señalado, y el PP parece realizar esta labor de manera más sólida que el PSOE, cuyo úni-

co gran bastión electoral (Andalucía), ha estado a punto de caer en las últimas elecciones de 2012. De hecho, si el PSOE sigue gobernando es gracias al pacto de gobierno con Izquierda Unida, que obtuvo 12 escaños. Sin embargo, el PP (50 escaños) superó por primera vez en 30 años al PSOE (47 escaños). En Cataluña y el País Vasco, salvo breves pe-

riodos de gobierno del PSOE, el electorado se ha decantado siempre de forma mayoritaria por formaciones nacionalistas de derecha (CIU y PNV).²⁶

6. Dada la importancia que se ha otorgado siempre en Cataluña a la lengua propia, tanto como símbolo colectivo nacional, como elemento de normalización y de cohesión social, la *Generalitat de Catalunya*, en uso de sus competencias exclusivas en materia de educación (emanadas de su Estatuto de Autonomía) implementó, primero a nivel experimental (curso 1983-84) en 19 escuelas públicas de Santa Coloma de Gramanet (municipio obrero colindante con la ciudad de Barcelona) y luego, de manera más general, un *Programa de Inmersión Lingüística* en las escuelas públicas catalanas, orientado a fomentar el *uso social del catalán* (Siguán, 1989, 1992; Arenas i Muset, 2008)²⁷, especialmente entre la población escolar castellano-parlante surgida de las sucesivas oleadas migratorias de mitad del siglo XX, así como de la tenaz prohibición de la lengua de Cataluña durante el franquismo. En el curso 1989-1990 el programa de inmersión se había extendido a 700 escuelas públicas, abarcando a más de 52.000 escolares. Desde el curso 1992-1993 se cambia el modelo y la escuela pública en Cataluña pasa a ser

catalana, en el sentido de que ésta se convierte en la lengua vehicular. Los resultados han sido ampliamente positivos, no solamente para la implantación del catalán como lengua de uso, sino también por el éxito en el aprendizaje del castellano y la lengua extranjera (normalmente inglés) que se estudia en la enseñanza primaria y media (Strubell et al, 2011).

Con más de treinta años de trayectoria, las políticas de inmersión lingüística no habían generado tensiones especiales en la sociedad civil catalana, ya que los padres que deseaban una educación para sus hijos exclusivamente en castellano (normalmente, clases medias o altas, de sectores funcionariales, empresariales o profesionales de origen no catalán) tenían la opción de la escuela privada concertada.²⁸ Sucesivas iniciativas de inconstitucionalidad en la aplicación de esta política lingüística, por parte del PP y de algunos particulares de marcado acento anti-catalanista, se habían encontrado con resoluciones del Tribunal Constitucional que aceptaban la constitucionalidad de la inmersión lingüística. Sin embargo, en la actual cruzada anti-catalanista del actual gobierno del PP, el ministro de educación, José Ignacio Wert, ha elaborado un proyecto de ley que convierte al castellano en única lengua vehicular, relegando la lengua

26 PNV: Partido Nacionalista Vasco.

27 Miguel Siguán, psicolingüista, gran conocedor de las experiencias que se habían realizado en Quebec con el francés, promovió la idea de educar a los alumnos en la lengua minorizada, como modelo más válido para garantizar su normalización.

28 La escuela privada concertada en España es de titularidad privada, pero los costes de la docencia son cubiertos con dinero público. En este caso se encuentran los miles de escuelas de titularidad de la Iglesia Católica, verdadera beneficiaria de este modelo mixto.

catalana al papel de “lengua de especialización de carácter opcional”.²⁹

6. Las inversiones del Estado en obras públicas de carácter estratégico para el desarrollo económico de España han tenido a lo largo de estos 35 años de andadura democrática una orientación bastante anómala y errática. Se han construido miles de kilómetros de autovía en todo el territorio español, siguiendo exclusivamente un criterio radial, lo que ha supuesto reforzar la centralidad de Madrid, pero a costa de un colapso permanente en los accesos y en las vías perimetrales de la capital. Cataluña, sin embargo, ha sido penalizada en este aspecto y la Comunidad Autónoma ha tenido que financiar por sus propios medios autovías como la del Eje Transversal, que enlaza Lleida y Girona, o bien ha tenido que realizar concesiones al sector privado para la construcción de autopistas de peaje. Por otro lado, se han puesto en funcionamiento 3.000 kilómetros del

tren de alta velocidad (AVE), incluyendo recorridos por ciudades de muy baja demografía, que han obligado a cerrar líneas a los pocos meses de su inauguración.³⁰ Según Macías y Aguilera (2012), “las políticas de infraestructuras en España son un reflejo de las formas de gobernabilidad en el Estado, en que PP y PSOE planifican las obras como una “subasta” electoral entre los territorios que se disputan ambos partidos y con una visión clientelar y centralista”. Dos ejemplos ilustran esta crítica. El primero es la elección de la línea Madrid-Sevilla como el primer experimento del Tren de Alta Velocidad (AVE), puesto en funcionamiento en 1992, en detrimento de las líneas Madrid-Bilbao-Irún o Madrid-Zaragoza-Barcelona-Girona, que son las líneas que garantizarían la conectividad de este medio de transporte con las líneas europeas y que, por otro lado, hubieran permitido conectar las ciudades más populosas e industrializadas.³¹ Pues bien, la línea

29 La conocida como Ley Wert (Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa, LOMCE), posee otros rasgos claramente recesivos, propios de una ideología reaccionaria, ya que elimina la autonomía de los centros escolares, recentralizándolos y dejando sin efecto la participación de los propios alumnos y de las familias en el gobierno de los centros. Además, se facilita la separación por sexos, mediante la financiación de centros privados que practiquen la segregación. Finalmente, tras la argumentación de la eficacia, se amenaza a los centros con una financiación relacionada directamente con el rendimiento escolar. Ello preocupa a los enseñantes de los centros públicos con grandes bolsas de estudiantes extranjeros, con escaso dominio de las lenguas vehiculares y que, en general, tienen rendimientos relativamente bajos. Las escuelas de barrios populares, pues, pueden ser marginadas en la financiación. Puede consultarse el anteproyecto de ley en este enlace: <http://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/participacion-publica/lomce.html>.

30 Este es el caso destacado y escandaloso del AVE que une Madrid con Cuenca y Albacete, inaugurada en 2010 y clausurada en julio de 2011 por falta de demanda.

31 Un libro reciente destaca la irracionalidad de las multimillonarias inversiones españolas en Alta Velocidad, debido a su evidente falta de rentabilidad social y económica, ya que: “una línea de alta velocidad de 500 kilómetros requiere entre 8 y 10 millones de pasajeros desde el primer año para ofrecer rentabilidad social” (Bel, 2012), cosa que no sucede ni en el caso de la línea más veterana Madrid-Sevilla, que escasamente supera los 6 millones de viajeros anuales. Argumentos similares se desarrollan en un texto anterior (de Rus et al, 2003).

de Madrid a la frontera francesa, pasando por Barcelona, no se inaugurará hasta mediados de este año 2013; esto, es 21 años después de la primera línea. La línea de Madrid hacia Bilbao e Irún y conexión con Francia no está todavía ni proyectada.

El segundo ejemplo es la demora en uno de los proyectos estratégicos más importantes para fomentar la actividad exportadora española; esto es, el Corredor de Mercancías del Mediterráneo. El proyecto consiste en establecer una línea férrea de transporte de mercancías que uniría Estocolmo-Hamburgo-Coblenza-Luxemburgo-Metx-Dijon-Lyon-Marsella-Barcelona-Valencia-Murcia-Algeciras. Se trataría del principal eje de transporte de mercancías de la Unión Europea y permitiría, además, la conexión intercontinental desde Algeciras hasta el continente africano.³² A pesar del reiterado apoyo de la UE a este proyecto los sucesivos gobiernos del PSOE

y del PP han bloqueado el proyecto, porque no conciben que este gran corredor no pase por Madrid, a pesar de la realidad que reflejan todos los estudios sobre este tema:

En el Arco Mediterráneo español, se genera el 40% del PIB nacional, el 55% de la producción industrial, el 44% de las exportaciones del país, el 67% del turismo español y 44% del gasto nacional en I+D+i. Sus puertos gestionan el 60% del tráfico de mercancías y el 75% del de contenedores. A todas estas cifras, que de por sí ya son importantes, hay que añadirle un aspecto crítico relacionado con la vocación exportadora de nuestra economía: y es que en muchas actividades, el coste de transporte es más importante que el laboral, lo que hace que para una economía cuyo principal mercado es el europeo reducir costes de transporte sea un factor fundamental de competitividad y un motor de su economía productiva y su capacidad exportadora. (Pérez, 2010).³³

32 En el periódico *La Vanguardia* de Barcelona, el periodista Enric Juliana trata con ironía las prioridades en infraestructuras del gobierno central. La promesa de la llegada del AVE a Galicia, como símbolo de progreso en una comunidad con un escaso desarrollo económico e industrial era una prioridad a inicios de 2012, en vistas además de unas elecciones autonómicas. Como dice Juliana, "Galicia no iba a ser menos". Por ello, y aún a pesar de la crisis, el presupuesto en obra pública para esa línea de AVE fue de 1.217.000 €. Mientras que el presupuesto para el Corredor Mediterráneo se reducía a 200.000 €.

33 Existen otros estudios que inciden en la misma perspectiva analítica sobre el papel crucial de esta infraestructura para la consolidación de la economía exportadora de las cinco comunidades del A.M.E. que son, por otro lado, cruciales para el desarrollo del Estado español: Salvà (1998), Gregorio y Calvo (1998).

El Arco Mediterráneo Español (AME)



Fuente: Pérez García (2010)

La sociedad civil catalana, apoyada en este caso por el tejido empresarial catalán, así como valenciano, murciano y andaluz, lleva a cabo una gran movilización alrededor del proyecto del Corredor Mediterráneo, impugnando las políticas de inversión costosas y estériles que se están realizando en el programa de alta velocidad.

Para acabar esta sección quiero destacar que otras muchas dimensiones y ámbitos muestran diariamente las disensiones jurídicas y de gestión administrativa que han abierto el abismo y la falta de entendimiento entre la dirigencia política catalana (con excepción del PP) y la española (la genérica y la de, al me-

nos, 14 autonomías). La creciente voluntad estatal de ahogar las iniciativas autonómicas van desde revocar el proceso legislativo catalán en materia de dependencia y atención a las personas con discapacidad, imponiendo una legislación homogénea y centralizada, hasta anular la medida adoptada por el gobierno de Artur Mas de imponer un canon de un euro por cada medicamento recetado por la seguridad social, como medida para hacer frente a la crisis presupuestaria y al pago de la factura farmacéutica por parte del erario público catalán. Decenas y hasta centenares de recursos de inconstitucionalidad por parte del gobierno central, bloquean la

gestión autonómica, ya de por sí lastrada por su déficit público y los recortes presupuestarios. En lugar de diálogo y cooperación, encontramos un frente de lucha en que las dos lecturas antagónicas de la Constitución se van reproduciendo día a día y erosionando la convivencia, ya no de los gobiernos, sino de la ciudadanía, que es apelada de manera constante para expresar su apoyo a uno u otro líder, a uno u otro gobierno, a una u otra lealtad primordial.

Los últimos debates

No constituye ninguna exageración afirmar que la situación que se vive en Cataluña en los últimos años es de una verdadera involución política, económica y social. Sin duda alguna el principal motivo de crispación social se puede vincular de forma inmediata a la situación de crisis económica, financiera y al paro laboral. Sin embargo, en Cataluña esta crispación se multiplica con los contenidos y, también, con las maneras

de hacer política del partido gobernante en España, el PP. En muchos sentidos, los que hemos vivido las incertezas del tardo-franquismo y de la primera etapa de la transición política, nos vemos retrotraídos a la situación de mediados de los años 70, cuando observamos con sentido crítico las actuaciones y las actitudes de unos dirigentes que gestionan un Estado autonómico y de derecho con una mentalidad cerrilmente centralista y caciquil, además de neoliberal.³⁴

Si la debilidad principal de la Constitución de 1978, que construía un nuevo entramado institucional, bajo unos supuestos y actitudes de tolerancia y buen entendimiento en los legisladores, fue su indefinición y ambigüedad en determinados aspectos esenciales de ese nuevo orden social, político y territorial, esto ha conducido a unas contradicciones que se están pagando hoy, tras tres décadas de lecturas restrictivas del concepto de autogobierno autonómico. Como señala agudamente Juliana (2011), la presión del todavía intacto estamento

34 Un indicador de esta actitud de confrontación hacia Cataluña se escenifica por parte de la Comunidad de Castilla y León, por un lado, y por el Ayuntamiento de Salamanca, por otro, con motivo de la devolución del inmenso fondo documental incautado, junto a muebles, inmuebles y otros efectos durante la Guerra Civil por la OIPA (Oficina de Información y Propaganda Anticomunista), cuya finalidad era documentar las actividades de organizaciones políticas, sindicales y de otro orden que “hubieran obstaculizado a las fuerzas que cooperan con el movimiento nacional”, con el propósito de poder juzgar militarmente a los “sediciosos”. Este gran fondo documental (*Los papeles de Salamanca*) fue reclamado por la Generalitat desde su misma reinstauración a inicios de los años 80 y las dificultades, recursos y movilizaciones, ora del gobierno central, ora de las instituciones salmantinas, han dilatado dicha restitución hasta este mismo mes de febrero de 2013, tras la enésima sentencia de constitucionalidad dictada tras los últimos recursos del Ayuntamiento de Salamanca. A inicios de 2006 cuando, por sentencia del Tribunal Constitucional, salieron del Archivo General de la Guerra Civil las primeras 500 cajas de documentos, un edicto de la alcaldía modificó el nombre de la calle del Archivo. En lugar de calle Gibraltar pasó a denominarse calle del Expolio. Esta actitud de defensa patrimonial por parte de una ciudad y de una comunidad autónoma de unos bienes provenientes de un botín de guerra, que sirvieron para ejecutar a miles de republicanos durante la dictadura franquista, son congruentes con el rechazo generalizado de la Ley de Memoria Histórica en toda aquella parte de España (toda Castilla, salvo Madrid, entre otras) que se identificaron con la dictadura desde sus inicios.

militar franquista o, mejor dicho, los temores hacia sus posibles reacciones³⁵, llevaron a los legisladores a una solución que parecía astuta e imaginativa, en lugar de dar salida a la reclamación histórica de autonomía de catalanes y vascos, la constitución plasmaba, no dos, sino diecisiete autonomías, y así nadie salía perjudicado. Este fue el punto de partida de las denominadas políticas del “café para todos”. Los efectos de esa lógica han sido ampliamente perversos en términos electorales y políticos, ya que se ha visto como en todos estos años, se han edificado unos entramados institucionales y civiles en quince autonomías españolas, bajo el lema “nosotros no vamos a ser menos”. Esa lógica, asociada a la búsqueda de la fidelización electoral nos explica los abusos de poder y los excesos de gasto público que, más que buscar un desarrollo integral y armónico de los diferentes pueblos y territorios del Estado, lo que han hecho ha sido consolidar redes clientelares y, al mismo tiempo, fomentar una actitud de enfermiza emulación respecto a Cataluña y el País Vasco, comunidades, no lo olvidemos, que además de su soberanismo y búsqueda de autodeterminación, han sido y siguen siendo los motores económicos de España.

La diferencia entre gestionar un Estado asimétrico, constituido por unos territorios “nacionales” y dos autonomías subnacionales (posibilidad que quedó olvidada en la Constitución de 1978), no es en absoluto lo mismo que gestionar un Estado con diecisiete autonomías. En la práctica, si nos atenemos al nivel identitario, hemos podido asistir en estos 35 años de democracia a verdaderos procesos de etnogénesis, creando escudos, himnos e insignias autonómicos y todo tipo de símbolos de pertenencia. Sin embargo, como ya señaló Fredrik Barth hace más de cuarenta años, toda identidad grupal se manifiesta en el contraste frente al otro. No hay duda que ese otro, según los casos y circunstancias, hemos sido catalanes y vascos. Y, como en toda relación de oposición y contraste, el juego simbólico se ha ido modulando con un doble mecanismo de emulación y rechazo.

En muchas comunidades autónomas españolas se ha pasado del lema “no vamos a ser menos” a actitudes más beligerantes, que han conducido a un fenómeno palpable de rechazo xenófobo hacia lo catalán y lo vasco.³⁶ Son bien conocidos, por numerosos, los exabruptos del que fue presidente durante 24 años de la Junta de Extremadura, el se-

35 Estos temores se confirmaron plenamente poco después, el 23 de febrero de 1981, con el fallido Golpe de Estado, liderado por varios generales y protagonizado por el coronel de la Guardia Civil Antonio Tejero, que irrumpieron en el Congreso de los Diputados durante el acto de votación para la investidura como presidente de gobierno de Leopoldo Calvo Sotelo, sucesor de Adolfo Suárez.

36 En este marco de crispación social que se vive en Cataluña y en España, marcado por la involución, tanto de las maneras de hacer política como de las retóricas y los simbolismos, se vuelven a hacer presentes viejos lemas falangistas, atribuidos a José Calvo Sotelo, como: “Entre una España roja y una España rota, prefiero la primera, que sería una fase pasajera, mientras que la segunda seguiría rota a perpetuidad”. Recordemos que Calvo Sotelo fue ministro en la Dictadura de Primo de Rivera y uno de los grandes instigadores del golpe militar que dio lugar a la Guerra Civil.

ñor Juan Carlos Rodríguez Ibarra. Como botón de muestra aquí tenemos algunas de las manifestaciones del dirigente socialista extremeño, recogidas por la periodista Elena Mengual (2006):

“Hay cantidad de pequeñísimos partidos nacionalistas que no representan a la ciudadanía, sino que tienen como objetivo traficar con sus votos beneficios económicos para sus territorios”. (Enero de 2004).

“El discurso nacionalista ha entrado en la sociedad española y en los medios de comunicación como un cañón, sin que nadie lo esté rebatiendo, y sin que, a pesar de la reducida representatividad de sus formaciones políticas, nos está ganado la batalla”. (Diciembre 2005).

Ibarra compara a los nacionalistas [catalanes y vascos] con ETA por su deslealtad con el pacto de 1978: “Los asesinos ocultaron su instinto criminal, y el nacionalismo, su instinto de independencia” (Septiembre de 2005).

“¿Se puede ser tan cretino?”, la frase de marras se la dirigió Ibarra a otro presidente, como no, a Pasqual Maragall, en reacción a la propuesta de reforma de financiación hecha pública por el Govern. (Mayo 2005).

Ibarra reprochó en marzo de 2003 al ministro del Interior, Ángel Acebes, que no consiguiera una tregua “para toda España” cuando “atribuyen a un tonto como Carod-Rovira haber logrado la tregua en Cataluña”. (Marzo 2003).

El tema de fondo de todas las intervenciones públicas de Rodríguez Ibarra es la expresión del pensamiento de la mayoría de los líderes autonómicos y de los cargos de la administración central del Estado en relación a las “pretensiones” del nacionalismo catalán y vasco.

Por un lado, niegan la representatividad y, por tanto, la legitimidad de los representantes de las administraciones autonómicas, ya que *no son partidos de Estado*. Por otro lado, defender una financiación autonómica más justa, y más acorde con los esfuerzos fiscales de las mencionadas comunidades autónomas, es calificada de actitud egoísta o “cretina”, como la referencia que el líder extremeño hace a su compañero de partido catalán, Pascual Maragall, al que no perdona por sus indiscutibles inclinaciones nacionalistas.

La clave de toda esta polémica se sitúa, sin duda, en la lectura hegemónica que los representantes políticos del Estado y los representantes de los gobiernos autonómicos hacen de la Constitución de 1978. Es una lectura, por otro lado, que entienden como unívoca, hay 17 autonomías en España y todas son iguales, homogéneas, y nadie puede pretender destacar o diferenciarse. Confirmamos, pues, que este autonomismo del “no vamos a ser menos” se escuda, en última instancia, en una lectura estatalista o, mejor, de nacionalismo de Estado, homegeneizadora. La lectura federal no tiene cabida, pues para todas estas fuerzas políticas, la Autonomía no es un concepto asociado al deseo de autodeterminación, sino a una idea de descentralización en la gestión del Estado. Dichos autonomismos se alimentan de un nacionalismo de Estado y defienden sus derechos “a no ser menos” en un principio de igualdad ciudadana en el marco de la nación española, repudiando el “derecho a la diferencia” que propugnan los sectores nacionalistas vascos y catalanes, de la derecha o de la izquierda.

¿Existe espacio todavía para una lectura federalista de la Constitución?

El 25 de noviembre de 2012 se celebraron unas elecciones en Cataluña que, hemos argumentado, tenían mucho de plebiscitarias. Unas elecciones en las que, a pesar del contexto dramático de la crisis económica y del Estado del bienestar, se polarizaron en términos de la confrontación de las dos visiones del Estado existentes hoy en España. Una visión de Estado unitario y un-nacional y otra lectura, crecientemente arraigada en Cataluña (como en el País Vasco) que entiende España como una realidad plurinacional. Frente a este nacionalismo creciente en estas dos naciones históricas incrustadas en el Estado español, el autonomismo defensivo del resto de autonomías fomenta una visión unionista y homogeneizadora, que usa retóricas muy próximas de la “unidad de España” que nos recuerdan al pasado régimen dictatorial y que hacen caso omiso de las razones históricas y culturales, despreciadas, olvidadas o minimizadas por el nacionalismo de Estado, que esgrimen catalanes y vascos.

Frente al nacionalismo de Estado y el nacionalismo catalán, en las elecciones del 25 de noviembre surgió un tercer discurso, que se fue abriendo camino de manera titubeante y, para muchos tactivista, por parte del PSC y de su nuevo líder, Pere Navarro. Su propuesta, de ca-

rácter federalista, parece querer profundizar en una de las lecturas posibles de la Constitución de 1978, que nunca hasta ahora se había activado. Constituye (o, mejor, podría llegar a constituir) una tercera vía real al problema de encaje de Cataluña y el País Vasco en el Estado. Esta tercera vía promueve el derecho al plebiscito, esto es, el derecho a una consulta sobre el modo de encaje de Cataluña en España. Sin embargo, esta opción ha generado agrias reacciones en las filas de los dirigentes socialistas del resto del Estado español y, cómo no, el ex-presidente extremeño no pudo substraerse a volver a la palestra pública. Veamos cuál es el contenido de sus declaraciones.

El periódico *La Vanguardia* de Barcelona recoge el posicionamiento del PSC en su programa electoral a finales del mes de octubre de 2012:

Finalmente, el PSC va aprovar ahirun programa electoral per a les pròximes eleccions del 25 de novembre, en què es compromet a “promoure les reformes necessàries perquè els ciutadans de Catalunya puguin exercir el seu dret a decidir a través d’un referèndum acordat en el marc de la legalitat.”³⁷ Malgrat que es va abstenir en la resolució que el Parlament de Catalunya va aprovar sobre aquest tema el 27 de setembre, sembla que l’ampli suport ciutadà a una possible consulta que reflecteixen les enquestes ha fet reflexionar els socialistes catalans, que d’aquesta manera deixen sol el PP en la

37 Hay que señalar que esta defensa del “derecho a decidir” es más bien retórica, ya que la eventual realización de un referéndum de autodeterminación en el “marco de la legalidad vigente” supondría un acuerdo del parlamento español de dos tercios, lo que es, simplemente, imposible, teniendo en cuenta su composición. El 80% de los escaños pertenecen a formaciones que defienden claramente una posición contraria a la autodeterminación.

sevanegativa a donar suport al dret decidir. Això sí, el PSC concepaquesta opció dins del marc d'unareforma constitucional per avançaren la construcció d'un Estat federal, que és la seva prioritat.³⁸ (*La Vanguardia*, 29-10-2012).

Rodríguez Ibarra, en un artículo publicado en *El País* (01.11.2012), responde de la siguiente manera:

¿Y quién es el PSC para quitarle al resto de España su soberanía? ¿En nombre de qué derechos históricos hablan para autodeterminarse? ¿Cuándo ha habido una comunidad catalana independiente? La Resolución del PSC de 28 de octubre recoge el compromiso de "promover las reformas necesarias" para que los ciudadanos de Cataluña puedan "ejercer su derecho a decidir a través de un referéndum acordado en el marco de la legalidad". ¿Derecho a decidir qué? ¿Qué es una reforma *federal* de la Constitución? Llevamos 30 años escuchando la misma monserga sin que nunca nadie nos supiera decir qué es eso exactamente. El programa electoral del PSC reafirma su apuesta federalista y aboga por una reforma a fondo de la Constitución en la que se reconozcan los derechos de las "naciones federadas", en referencia a Cataluña, País Vasco y Galicia. ¿Es a eso a lo que se refiere el PSC? ¿A establecer una singularidad para tres territorios, excluyendo al resto? ¿Dónde queda el resto? (Rodríguez Ibarra, 2012).

Esta progresiva escalada de violencia verbal, de la que Rodríguez Ibarra es tan solo una expresión, tiene hasta el momento de concluir este texto un último episodio. Nos referimos a unas declaraciones concedidas el día 7 de marzo de 2013 a la cadena televisiva *Antena 3* (propiedad del grupo editorial Planeta). El periódico *La Vanguardia* sintetiza sus declaraciones así:

El ex-presidente de la Junta de Extremadura, Juan Carlos Rodríguez Ibarra, ha equiparado al presidente de la Generalitat, Artur Mas, con los dictadores Adolf Hitler y Benito Mussolini, por querer dar un golpe de Estado "desde dentro del sistema". Las declaraciones han levantado polémica en Catalunya y han provocado alguna que otra respuesta airada de dirigentes catalanes. En declaraciones a Antena 3, Ibarra ha subrayado que los españoles no están acostumbrados a ataques desde dentro como hicieron Hitler y Mussolini, y ahora "hay un señor que le dice al parlamento 'deme poderes para convocar un referéndum para irnos de España'", dijo sobre Mas. A su juicio, esto es atacar la Constitución, y eso es "golpismo", al igual que hizo Tejero. (Marzo 2013).

Más allá del exabrupto a que tiene acostumbrado el dirigente socialista extremeño a la opinión pública, estas declaraciones muestran un grado de crisis

38 Trad.: Finalmente, el PSC aprobó ayer un programa electoral para las próximas elecciones del 25 de noviembre, en el que se compromete a "promover las reformas necesarias para que los ciudadanos de Cataluña puedan ejercer su derecho a decidir a través de un referéndum acordado en el marco de la legalidad. A pesar de que se abstuvo en la resolución que el Parlamento de Cataluña aprobó sobre este tema el 27 de septiembre, parece que el amplio apoyo ciudadano a una posible consulta que reflejan las encuestas ha hecho reflexionar a los socialistas catalanes, que de esta manera dejan solo al PP en su negativa a apoyar el derecho a decidir. Eso sí, el PSC concibe esta opción dentro del marco de una reforma constitucional para avanzar en la construcción de un Estado federal, que es su prioridad.

pación extremo, llegando a un insulto grave en un contexto de desaparición de las reglas de juego mínimas para el ejercicio de la convivencia. La pérdida del diálogo, vista desde Cataluña, corresponde al creciente radicalismo de las visiones esencialistas del nacionalismo de Estado. Con la negativa creciente por parte de los dirigentes estatales, y de su coro de dirigentes autonómicos, a reconocer parcelas de soberanía en la vida pública de Cataluña, la sociedad catalana responde con una polarización creciente y con muestras constantes de hastío. Esta ausencia de sensibilidad hacia el tema catalán (y vasco) hace crecer día a día el bloque independentista entre la ciudadanía de las dos naciones históricas de España. No olvidemos, por otro lado, que los episodios catalanes con su nuevo Estatuto de Autonomía y el procedimiento de inconstitucionalidad, mencionados antes, tienen su paralelo con el texto del conocido *Plan Ibarretxe*, que proponía en 2005 los pilares básicos de su nuevo Estatuto de Autonomía: el pueblo vasco como pueblo europeo con identidad propia, el derecho del pueblo vasco a decidir su futuro (es decir, el derecho de autodeterminación), las decisiones del pueblo vasco deben ser respetadas por el resto de pueblos de Europa.³⁹

Concluyendo (por ahora)

Los elementos de este debate abundan en cuestiones que ya hemos bosquejado en páginas anteriores. Queda

pendiente de análisis ahondar en las construcciones simbólicas y en las lecturas de la propia historia e identidad cultural y lingüística de Cataluña y de la catalanidad para poder obtener una comprensión más profunda de las conexiones entre el actual conflicto entre los nacionalismos catalán y español y los procesos de larga duración. Dejo este ensayo para una próxima ocasión, sugiriendo la necesidad de acercarse a los análisis e interpretaciones de pensadores como José Ortega y Gasset en su *España invertebrada*, o bien a la gran polémica sobre el ser y los orígenes del nacionalismo español que protagonizaron Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro, debates que arrancan con el *regeneracionismo español* de finales del siglo XIX. Un análisis retrospectivo que nos debe llevar a plantearnos en qué medida la asimetría histórica entre Castilla y la Corona de Aragón en la construcción de España descansa en el apogeo económico y militar castellano derivado de la ocupación colonial de América y de cómo la disolución de ese mismo Imperio colonial en el siglo XIX produjo un estado de postración e inseguridad en la España castellana (muy bien reflejado en la literatura de la *Generación del 98*) que, además, coincidió en el tiempo (finales del siglo XIX) con el apogeo industrial de Cataluña y del País Vasco. El nacionalismo español, que siempre se ha inspirado en el nacionalismo de Estado francés, no ha podido o sabido legitimarse frente a los nacionalismos históricos preexistentes

39 El Plan Ibarretxe recibe su nombre del que fuera presidente del gobierno autonómico vasco, Juan José Ibarretxe, entre febrero de 1999 y mayo de 2009.

que, en el caso de Cataluña, se sustentan en la existencia de una estructura de Estado (la Corona de Aragón) que tuvo una trayectoria como ente político independiente de más de 500 años y una experiencia de liderazgo político, militar y comercial en todo el Mediterráneo entre los siglos XII y XIV.

Bibliografía

- Aguilar, Paloma
1996 *Memoria y olvido de la guerra civil española*. Madrid, Alianza Editorial.
- Arenas, Joaquim; Muset, Margarida
2008 *La immersió lingüística a Catalunya: un projecte compartit*. Vic, Eumo Editorial.
- Barceló, Mercè; Bernadí, Xavier; Vintró, Joan (Coords.)
2010 "Especial setnència 31/2010 del Tribunal Constitucional sobre l'Estatut d'Autonomia de Catalunya, 2006", *Revista catalana de dret públic*. Barcelona. Generalitat de Catalunya.
- Barth, Fredrik
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las fronteras culturales*. México, FCE.
- Bel, Germà
2012 *Espanya, capital París. Tots els camins porten a Madrid*. Barcelona, Ed. La Campana.
- Bosch, Núria
2006 "El model de finançament autonòmic del projecte de reforma de l'Estatut de Catalunya", *Revista Catalana de Dret Públic*, núm. 32, pp. 15 – 36.
- Capo, Jordi
1981 "Estrategias para un sistema de partidos", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 23, pp. 153-167.
- Colmeiro, José F.
2005 *Memoria histórica e identidad cultural: de la Posguerra a la Posmodernidad*. Barcelona, Ed. Anthropos
- De Rus, Ginés; Campos, Javier; Nombela, Gustavo
2003 *Economía del transporte*. Barcelona, Antoni Bosch Editor.
- Gellner, Ernest
1997 *Naciones y nacionalismo*, Madrid: Alianza.
- Gregorio, J.M.; Calvo, F.
1998 "El comportamiento Del Arco Mediterráneo español como eje de crecimiento", *Papeles de Geografía*, núm. 28, pp. 91-207.
- Ibarra, Pedro; Martí, Salvador; Gomà, Ricard (Comps.)
2002 *Creadores de democracia radical. Movimientos sociales y redes de políticas públicas*. Barcelona, Ed. Icaria.
- Juliá, Santos
1999 *Un siglo de España. Política y sociedad*. Madrid, Marcial Pons.
- Juliana
2012 "El gobierno deja el Corredor del mediterráneo en puntos suspensivos", *La Vanguardia*, 7-4-2012. Ed. Digital: <http://www.lavanguardia.com/politica/20120407/54282372421/gobierno-deja-corredor-mediterraneo-puntos-suspensivos.html>
- Juliana
2011 "Así empezó el café para todos", *La Vanguardia*, 23-1-2011. Ed. Digital: <http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20110123/54105053431/asi-empezo-el-cafe-para-todos.html>
- Llera, Francisco J.
1998 "Los rendimientos de los sistemas electorales de las comunidades autónomas: el predominio del bipartidismo imperfecto", *REIS*, núm. 82, pp. 127-157.
- Lozano, C.
2013 *Historia electoral*. URL: <http://www.historiaelectoral.com/es.html>
- Macías, Pere; Aguilera, Gemma
2012 *La gran bacanal: la política desorbitada de las infraestructuras a l'Estat*. Barcelona, Deu i Onze Edicions.
- Máiz Ramón
2004 "Per modum unius: más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs. nacionalismo étnico", In Gurrutxaga Abad, Ander (coord.), *El presente del Estado-Nación*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, pp. 107-128.
- Mas, Artur
2012 "Catalunya necessita un Estat", *Ara*, 13-09-2012. Ed. Digital: http://www.ara.cat/politica/PACTE_FISCAL-MAS-INDEPENDENCIA_0_773322758.html
- Mengual, Elena
2006 "Exabruptos míticos de Rodríguez Ibarra", *El Mundo Digital*, 19-09-2006. Ed. Digital:

- <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/09/19/espana/1158666428.html>
- Ministerio de Educación y Cultura
- 2013 Anteproyecto de Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa. Madrid, Ministerio de Educación y Cultura. Enlace: <http://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/participacion-publica-/lomce.html>
- Montero, José; Llera, Francisco; Torcal, Mariano
- 1992 "Sistemas electorales en España: una recapitulación", REIS, núm. 58, pp. 7-56.
- Pérez, Francisco (Dir.)
- 2010 *El desarrollo del Arco mediterráneo español, trayectoria y perspectivas*. València, Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- Redacción
- 2013 "Rodríguez Ibarra compara a Mas con Hitler y Mussolini", *La Vanguardia*, 7-3-2013. Ed. Digital: <http://www.lavanguardia.com/politica/20130307/54368119584/ibarra-aconseja-psoe-presentarse-catalunya-psc-mantiene-derecho-decidir.html>
- Requejo, Ferran
- 2013 «Democracia, pluralismo, bienestar», *La Vanguardia*, 1 de marzo de 2013, p. 26.
- Rodríguez Ibarra, Juan C.
- 2012 "O rectifica el PSC o rompe el PSOE", *El País*, 1-11-2012. Ed. Digital: http://elpais.com/elpais/2012/10/31/opinion/1351678574_093821.html
- Ruiz Torres, Pedro
- 2007 "Los discursos de la memoria histórica en España", *Hispania Nova*, núm. 7. Ed. digital: <http://hispanianova.rediris.es/7/dossier/07d001.pdf>
- Salvà, Pere
- 1998 "El Arco Mediterráneo Español: sus perspectivas como espacio de futuro", *Revista Valenciana d'Estudis Autònoms*, núm. 22, pp. 23-41.
- Santana, Joan A.
- 2012 *El finançament econòmic de Catalunya*. Barcelona, Consell de Treball, Econòmic i Social de Catalunya. Col·lecció Estudis i Informes, núm. 29.
- Siguán, Miquel
- 1989 *Educación y bilingüismo*. Madrid, Ed. Santillana.
- Siguán, Miquel et al
- 1992 *Catalan teaching language: empirical study of immersion programmes*. Barcelona, ICE de la Universidad de Barcelona.
- Strubell, Miquel
- 2011 *Resultats del model lingüístic escolar de Catalunya, evidència empírica*. Barcelona, Ediuoc.
- Varela Ortega, José
- 2001 *El poder de la influencia. Geografía del caciquismo en España (1875-1923)*. Madrid, Marcial Pons / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Vovelle, Michel
- 1988 «L'histoire et la longue durée», en Le Goff, Jacques (Comp.), *La nouvelle histoire*, París, Eds. Complexe.

DEBATE AGRARIO-RURAL

Hegemonías culturales e impertinencias tecnológicas: reflexiones en torno a la potencial introducción de transgénicos en el agro ecuatoriano¹

Nicolás Cuví²

El debate sobre el uso e investigación de organismos genéticamente modificados (transgénicos) fue reabierto a nivel nacional por el gobierno ecuatoriano en septiembre de 2012. Con base en ejemplos históricos del país, y del análisis de opiniones a favor y en contra del uso de transgénicos, en este artículo se reflexiona cómo la introducción de estos organismos perpetuará un secular modelo de apuesta por modos de producir que acentúan las inequidades e inseguridades nacionales, y generará impactos negativos, de índole tecnológica, social, económica y ambiental, en las zonas rurales. Se propone la agroecología como alternativa para un desarrollo tecnológico pertinente.

El sábado 8 de septiembre de 2012, durante la habitual cadena oficial, el economista Rafael Correa, Presidente del Ecuador, comentó sobre la posibilidad de permitir el uso e investigación de cultivos transgénicos en el país. Semanas más tarde, añadió que se había cometido un error en la Constitución de 2008 en relación con los transgénicos y que, en ese momento él no tuvo “la entereza” para oponerse a la cláusula que restringe estos productos en el país; que esa idea había sido im-

pulsada por “el ecologismo infantil” de personas como Alberto Acosta, el entonces Presidente de la Asamblea Constituyente.³ Finalmente, tras su reelección en febrero de 2013 como Presidente del Ecuador hasta el año 2017, junto con la mayoría absoluta obtenida por el Movimiento Alianza País en la Asamblea, Correa ha mencionado que impulsará una reforma constitucional para liberar el uso de transgénicos en el país.

Tales declaraciones han generado críticas y adhesiones de apoyo, rea-

1 Artículo producido con el apoyo del Fondo de Desarrollo Académico (FDA) 2012-2013 de FLACSO Ecuador, en el marco del proyecto “Estudio sociotécnico de la biotecnología en el Ecuador”.

2 Profesor investigador, Programa de Estudios Socioambientales, FLACSO Ecuador.

3 EFE (Agencia de noticias), “Rafael Correa dice que prohibición constitucional de transgénicos es un ‘error’”, *Hoy*, 27 de septiembre de 2012, en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/rafael-correa-dice-que-prohibicion-constitucional-de-transgenicos-es-un-error-562511.html>

briendo un debate que parecía terminado en el Ecuador desde las disposiciones constitucionales de 2008.

Hemos leído y escuchado mucho desde septiembre de 2012. Posiciones a favor, posiciones en contra. Los argumentos de quienes se oponen suelen estar situados en la esfera de la agricultura, cuestionando que: se desempodera y desplazará a los campesinos, porque se requerirá menos mano de obra y se concentrará la tierra y la renta, fomentando monopolios y dependencia de tecnología (semillas, insumos); se causará contaminación genética y deforestación; se contaminarán el suelo, el agua y los alimentos con agroquímicos; aparecerán riesgos imprevisibles por las incertidumbres epigenéticas; entre otros. Ante esto se presenta como alternativa a la *agroecología*, un paradigma opuesto a la homogenización de cultivos y orientado a alcanzar soberanía tecnológica, alimentaria y energética.

Por otro lado, en relación con la promoción de los transgénicos, la figura más visible en el Ecuador ha sido el genetista César Paz y Miño, cuyos argumentos están enfocados especialmente –pero no únicamente– en el potencial de estos organismos en el campo de la salud, en el cual son usados para producir fármacos. Se aboga por una regulación, en vez de una prohibición (“candado constitucional” se la ha llamado). Se aduce que en el mundo entero se están haciendo este tipo de investigaciones, que nos estamos quedando afuera

del progreso tecnológico, que en el Ecuador ya consumimos productos que contienen transgénicos,⁴ y se rechazan los estudios científicos que muestran los riesgos para la salud y el ambiente. En sus conferencias Paz y Miño ha acudido a la estrategia de exponer, en una diapositiva, cómo funciona el sistema global en torno a los transgénicos, incluyendo actores como Monsanto, el glifosato, otros agroquímicos, las patentes, los organismos; luego proyecta una cruz sobre todo el sistema y comenta: “si quitamos todo eso de la diapositiva, ¿qué queda? ¡La retórica!”⁵ A estos argumentos se suman otros, desde varios sectores, que sostienen que los transgénicos son más productivos y rentables.

Los transgénicos tienen otras aplicaciones, por ejemplo en el campo de la biorremediación o de la industria, que no están presentes de manera explícita y fuerte en los debates nacionales, aunque sí se han producido transgénicos en el país como parte de los trabajos de remediación de contaminación ocasionada por la explotación petrolera en la Amazonía.

Las opiniones desde una y otra perspectiva han estado informadas por las experiencias que están ocurriendo en América y Europa, contadas por quienes se oponen a estas tecnologías (academia, movimientos sociales, campesinos e indígenas) y de los interesados en fomentarlas (academia y corporaciones). En México, Brasil y Argentina, donde los transgénicos han sido introducidos a

4 César Paz y Miño, conferencia dictada en la Pontificia Universidad Católica, Foro sobre Transgénicos, Quito, 14 de noviembre de 2012.

5 César Paz y Miño, conferencia dictada en la Pontificia Universidad Católica, 2012.

gran escala en la agricultura, los debates son intensos.

Quienes se oponen al uso de transgénicos en la agricultura del Ecuador no se oponen a su investigación en el campo de la salud, entendiendo que bajo *condiciones controladas*, es decir, en laboratorios confinados que cuenten con protocolos serios, sostenidos y constantemente mejorados, podrían obtenerse beneficios.⁶ Esta posición no es dual, pues existe una diferencia fundamental: en el caso agrícola, la inserción de transgénicos en el ambiente no puede ser controlada, mientras en el campo de la salud, las moléculas van directamente a los pacientes, sin capacidad de interferir, de maneras impredecibles, estocásticas, en la dinámica de otros sistemas de soporte y reproducción de la vida. Esta diferencia no siempre es evidente para quienes debaten el tema, pero resulta inapelable a la luz de los estudios de la ciencia y la tecnología: la tecnología de transgénesis no está por encima de los campos de aplicación, sino que adquirirá diferentes características y construirá diferentes historias en cada uno. Y estas diferencias, a su vez, se incrementarán según el territorio donde sea insertada.

Para no abundar sobre las evidencias actuales en torno a la transgénesis, en este artículo reflexionaré de modo más amplio en torno a la inserción de paquetes biotecnológicos y sus consecuencias históricas y potenciales en la estructura

rural del Ecuador. Abordaré estos temas considerando los productos de la tecnología como *artefactos culturales* que transforman las sociedades, y que pueden resultar pertinentes o impertinentes según la capacidad que tengan o no de generar mayor o menor exclusión social, o mayor o menor hegemonía. Expondré casos de inserciones históricas de biotecnologías en el agro del Ecuador para pensar, con cierta base, qué y quiénes hemos sido en términos de biotecnología, y si en este campo los transgénicos son gatos pardos, imágenes de lo mismo con sutiles cambios de textura. Desde allí reflexionaré sobre lo que, en materia de biotecnología, podrían ser políticas pertinentes en este campo.

Antes de exponer los casos, aclaro que la palabra "biotecnología", acuñada en 1917, ha sido el centro de disputas por su significado, según quién la usa y con qué fines; los actores de esta disputa de significado incluyen programas gubernamentales nacionales, corporaciones, academias, científicos, entre otros.⁷ Dado que el significado de la palabra es bastante maleable y relativo, aquí tendrá como significado cualquier proceso que involucra la manipulación de organismos vivos, sea mediante técnicas de ADN recombinante (la transgénesis existente desde 1973), hasta procesos más conocidos, tradicionales y ancestrales, como la hibridación de plantas, injertos, uso de levaduras, miles de aplicaciones médicas, entre otras.

6 Por ejemplo las conferencias de Manuel Suquilanda, y de Roberto Gortaire, en la Pontificia Universidad Católica, Foro sobre Transgénicos, Quito, 14 de noviembre de 2012.

7 Robert Bud, *The uses of life. A history of biotechnology*, Canada (s/c), Cambridge University Press, 1993.

La tecnología y la pertinencia

“La tecnología no es buena, ni es mala, ni es neutral”. Esta es la primera de las seis “leyes” de la tecnología formuladas por Melvin Kranzberg en 1986 como parte de su programa de investigación.⁸ Una controvertida ley, pues entonces, más que ahora, la modernidad, el positivismo, el optimismo por la ciencia y la tecnología, eran certezas que existían más allá del bien y del mal.

Pensada en nuestros días y contexto, esta idea tiene varios alcances. Señala, por ejemplo, que un análisis de la tecnología no puede basarse únicamente en indicadores de éxito o de fracaso, económico o productivo, de una máquina o de un artefacto tecnológico; esa sería una idea demasiado simple, incluso miope, de lo que significa desarrollo y de lo que es la tecnología _un artefacto que interactúa distintiva e impredeciblemente con las personas, el ambiente, las instituciones, etcétera.

La primera ley de Kranzberg nos dice, además, que un mismo proceso tecnológico puede tener impactos incluso opuestos según el contexto histórico y cultural donde esta tecnología sea aplicada.⁹ Si nos atenemos a lo poco que conocemos sobre miles de años de innovación y circulación de la ciencia y de la tecnología, cuando nos referimos en particular a uno de sus productos (una idea, una semilla, una máquina), los resultados que tuvo en diferentes

contextos pueden ser referentes para comparar, pero al final resultan inocuos. Un análisis de la tecnología debe ser hecho en el contexto donde será innovada, producida o insertada; debe ser *ad hoc* para un territorio, un tiempo y una sociedad, que debe decidir si permite o no su introducción y circulación.

Es importante pensar la tecnología en contexto en un territorio como el Ecuador, construido con base en relaciones de carácter colonial, en perversas exclusiones que operan a distintos niveles de complejidad, mediante la construcción de hegemonías locales, estatales, nacionales, regionales, internacionales, globales. En nuestro contexto, la ciencia y la tecnología no se insertan de manera neutral; el qué tecnología se innova, produce o inserta, cuál se introduce y circula, salvo excepciones, ha sido en muchas ocasiones aquella de interés para quienes ejercen hegemonía; no aquella de interés para los subalternos, cuyas ideas son etiquetadas como ignorantes, atrasadas, inútiles, prehistóricas, infantiles, etcétera.

Pero entonces, si al momento de tomar una decisión no podemos pensar simplemente si una tecnología será buena, mala o neutral, ¿qué hacer? Podemos pensar si es o no *pertinente*. No si es relevante, como el fantástico Bosón de Higgs, que es una explicación científica de gran *relevancia*, pero con casi ninguna *pertinencia* en nuestro contexto, lugar y actualidad. Aclarando que,

8 Melvin Kranzberg, “Technology and History: “Kranzberg’s Laws””, *Technology and Culture* 27, no. 3 (1986), pp. 544-60.

9 Agustí Nieto-Galán, “¿Cómo escribir la historia de la tecnología en España?”, *Revista de Historia Industrial*, no. 18 (2000), pp. 203-17.

en el caso de la tecnología, entiendo por pertinente aquella que sirve para lidiar con los problemas de nuestro territorio, para superar los temas conflictivos, sociales, políticos, ambientales y económicos de una sociedad. Aquello que no lidia con esos problemas, sea una tecnología, política, activismo, docencia, es, como consecuencia, *imper-tinente*.

La biotecnología en el Ecuador (siglos 19 al 21)

En primer lugar me referiré a los eucaliptos. Introducidos en 1865 al Ecuador como una solución tecnológica para los problemas de materiales y especialmente de energía en la Sierra,¹⁰ en efecto solucionaron dichos problemas,¹¹ pero ocasionaron otros, imprevisibles, como pérdida de biodiversidad, sequía, susceptibilidad a incendios, etcétera. Visto desde ahora, si en vez de eucaliptos se hubieran sembrado plantaciones de especies nativas, no solo tendríamos energía y materiales, sino plantaciones forestales más resilientes y bonitas.

La solución del eucalipto fue considerada buena en el siglo XIX porque así se recomendaba proceder desde París, por entonces el centro de la ciencia y de la tecnología. En la mente del Presiden-

te Gabriel García Moreno, a quien se recuerda como un importante reformador en el campo científico, medraba la idea de que era necesario importar especies y construir jardines versallescos para integrarse al mundo. Que para construir un Estado fuerte había que ser “modernos”, “progresar”, y eso se lograba copiando lo que se hacía en los centros, en las metrópolis. A García Moreno no le interesaban los conocimientos y prácticas de indígenas o campesinos, por entonces quizás aún más colonizados y sometidos que ahora: para él, en temas científicos, el mundo comenzaba y terminaba en París.

Otro ejemplo es el cultivo de banano, fomentado con fuerza a partir de 1948 por el Presidente Galo Plaza Lasso. Este cultivo fue promovido por compañías y monopolios estadounidenses porque el Ecuador estaba libre de las plagas que asolaban y subían demasiado los costos de producción en América Central, y porque en nuestro territorio la mano de obra era más barata.¹² Desde el punto de vista del Producto Interno Bruto, ese cuestionable indicador que en una cifra bruta parece solucionarlo todo, el banano ha sido un logro: somos el gran exportador de banano del mundo. Pero ese indicador es demasiado escueto para analizar un asunto tan complejo como el banano. Por ejemplo, no da

10 Nicolás Martínez, “Los primeros eucaliptos aclimatados en el Ecuador”, *Flora* 4, no. 11-12 (1944 [1880]), pp. 99-100.

11 Misael Acosta Solís, “El eucalipto en el Ecuador”, *Flora* 6, no. 15-16 (1945), pp. 149-94.

12 Carlos Larrea, *Hacia una historia ecológica del Ecuador. Propuestas para el debate*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional y EcoCiencia, 2006; John Soluri, “Bananas, Biodiversity and the Paradox of Commodification,” En *Territories, Commodities and Knowledges. Latin American Environmental Histories in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, editado por Christian Brannstrom, pp. 195-217, Londres, Institute for the Study of the Americas, 2004.

cuenta de que la estructura de distribución de la tierra comenzó con pequeñas y medianas propiedades, pero lo que resultó décadas después fue la sobrevivencia de los grandes propietarios. O que, como explica Carlos Larrea, “la estructura de apropiación del excedente, en la rama vertical bananera, se ha mantenido fuertemente concentrada a favor de las empresas exportadoras. Ocho empresas exportadoras grandes y medianas se apropiaban, en 1965 de casi un 30% del valor agregado nacional”.¹³

Tampoco está muy difundido que el Ecuador sigue siendo un importador de tecnología para la producción bananera, mucha desde Costa Rica, en forma de semillas, maquinaria, agroquímicos, etcétera. Así, la incorporación de una tecnología como el monocultivo de banano no necesariamente ha estado asociada con un desarrollo tecnocientífico eficiente para quienes vivimos en el territorio donde se produce. Los que han estado a cargo ni saben cómo hacerlo, ni quieren hacerlo; prefieren importar la tecnología. Algo peligroso, pues como Larrea explica, las dinámicas de largo plazo en el Ecuador dependieron y dependerán entre otras cosas de la dinámica de las plagas sobre las plantaciones y de las alternativas tecnológicas (como desarrollo de nuevas variedades), y que “[e]n ninguno

de estos campos el Ecuador mantiene una política conducente al desarrollo de investigaciones adaptadas a las condiciones nacionales, mientras los principales productores centroamericanos lo realizan desde hace varias décadas. Obviamente, las transnacionales han basado sus ventajas en el largo plazo en programas continuos y poderosos de investigación científica y tecnológica”.¹⁴

Ha sucedido lo mismo con productos como la palma africana, cuyas semillas certificadas vienen de Costa Rica, o con el cacao, una producción que mermó drásticamente a comienzos del siglo XX por plagas que – pese a las propuestas y soluciones prácticas que existían para combatirlas – muchos hacendados no enfrentaron, pues confiaban en que las pestes no llegarían a su hacienda.¹⁵ Ejemplos de especies introducidas que han sido dañinas para el ambiente y la economía abundan: todos los casos en Galápagos (que no han parado desde que el ser humano llegó allí hace siglos), recientes plagas como el kikuyo en la Sierra, o aún más recientes como el caracol manzana, que está afectando los cultivos de arroz de la Costa y que ha requerido inversiones urgentes del gobierno.¹⁶

La actitud y pensamiento de Gabriel García Moreno y de Galo Plaza Lasso tie-

13 Larrea, *Hacia una historia ecológica del Ecuador*, p. 70.

14 Larrea, *Hacia una historia ecológica del Ecuador*, p. 80.

15 Stuart McCook, “Las epidemias liberales: Agricultura, ambiente y globalización en Ecuador (1790-1930)”, En *Estudios sobre historia y ambiente en América. Norteamérica, Sudamérica y El Pacífico*, compilado por Bernardo García Martínez y María del Rosario Prieto, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia y El Colegio de México, 2002, pp. 223-46.

16 INIAP (Instituto Nacional Autónomo de Investigaciones Agropecuarias), “Recomendaciones para el control del caracol en el cultivo de arroz difunde el INIAP”, acceso 2 de enero de 2013, en <http://www.iniap.gob.ec/>

nen varios puntos en común, entre los cuales destaco su adscripción a la idea de que el progreso o desarrollo se basa en construir una dependencia de ciencia y tecnología proveniente del exterior; una idea de que el desarrollo se consigue por transferencias de tecnología. Esta es una postura de ingenuidad en torno a la tecnología, que parte del supuesto no comprobable de que las tecnologías son replicables en cualquier contexto con similares resultados; como si la ciencia y la tecnología fueran neutrales u objetivas y se comportaran de manera similar en cualquier lugar, como si la importación de ideas y máquinas funcionaran en sí mismas como una varita mágica.

Gabriel García Moreno se fiaba del criterio de la ciencia parisina y lo propio hacía Galo Plaza Lasso mirando a los Estados Unidos. Cuando este último asumió la presidencia, hipotecó su criterio al de los técnicos estadounidenses, pues no tenía un plan; esperaba que Stacey May, consejero económico de Nelson Rockefeller, le aconsejara. Cuando May le preguntó a Plaza sobre sus planes, el Presidente le contestó que May debía hacerlos.¹⁷ Ya desde poco antes, a comienzos de la década de 1940, la operación y planificación de las estrategias agrícolas ecuatorianas se encargó a técnicos estadounidenses que planificaron

qué sembrar, dónde hacerlo, y controlaron las estaciones agrícolas.¹⁸

En ambos casos, a la ingenuidad científica se sumaba a una ingenuidad ambiental; un desconocimiento de la estructura, la función y la complejidad de los sistemas de soporte y reproducción de la vida.

El parecido de los dos casos expuestos con proyectos actuales como la Ciudad del Conocimiento Yachay es evidente. Sobre este insondable megaproyecto, Rafael Correa ha explicado que no lo pensaremos los ecuatorianos, sino que son los coreanos quienes lo planificarán: “[Yachay es] la primera ciudad planificada en la historia del Ecuador, lo estamos haciendo con asistencia coreana, ellos tienen la ciudad IFES del conocimiento [...] después de un estudio de los coreanos, no del gobierno...”¹⁹ Es así como el mural de asesores de la política científica y tecnológica del Ecuador, fuertemente asociada con su desarrollo agrícola, está incorporando como nuevos actores a los coreanos, quienes se unen a los amigos de Rockefeller presentes allí desde la década de 1940, y al *Jardin des Plantes* de París desde la década de 1860.

Otro candidato a este mural es el multimillonario David H. Murdock, Presidente de la multinacional Dole, y mecenas y fundador de un centro de inves-

17 Franklin Conklin, “Informe de Franklin Conklin 3rd, Commercial Attaché, a The Secretary of State, Quito, 21 de abril de 1949.” Records of the Foreign Agricultural Service (Record Group 166), Carpeta “Ecuador Experimental Station”; Caja 14, Cuba Experimental Station to Guatemala Experimental Station; Foreign Agricultural Service Reports from Agricultural Attaches relating to international agriculture conferences and congress 1931-1950, Entry 4A, National Archives at College Park.

18 Nicolás Cuví, “Las semillas del imperialismo agrícola estadounidense en el Ecuador.” *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, no. 30 (2009), pp. 69-98.

19 Rafael Correa, “Exposición oral en la Cadena Sabatina”, video, en: <http://www.youtube.com/watch?v=UvG0-jzTvqA&feature=related>. Subido por Senplades el 31/05/2011. 2011.

tigación que podría ser otro modelo para Yachay.²⁰ En octubre de 2012 el presidente Correa realizó un viaje a Carolina del Norte, Estados Unidos, para conocer dicho centro, tras lo cual apareció en una foto de prensa junto a Murdock.

Lo paradójico es que Correa, días antes, en un discurso pronunciado en la Feria del Libro de Chile, cuando se refirió a la poca difusión de los escritores ecuatorianos en el mundo, manifestó que “la dominación cultural ha sido uno de los instrumentos más poderosos de sometimiento y subordinación, ha sido la voz presente y silenciosa del imperialismo”.²¹ Por un lado, cuando el Presidente viaja al Sur, afirma que es necesario repensar las relaciones de subordinación y subalteridad que el Ecuador ha mantenido con el mundo; por el otro, cuando viaja a Estados Unidos, elogia y promueve la importación de programas de investigación, prioridades de investigación, y de artefactos tecnológicos desarrollados en otros contextos y con otros intereses.

¿No es la ciencia otro artefacto cultural? ¿No son los transgénicos un artefacto del imperialismo cultural? La respuesta es tan obvia que incluso académicos del Norte global han ilustrado cómo

mo la biotecnología, y sobre todo los organismos genéticamente modificados, viabilizan no solamente el imperialismo cultural, sino muchas de las otras formas del imperialismo; según Sheila Jasanoff, “[e]n el presente, parece que la biotecnología aumenta más el poder de los centros metropolitanos de la ciencia y la tecnología que el de aquella gente en la periferia. Se necesitarán innovaciones institucionales para poner las biociencias globales y las biotecnologías bajo efectivo control democrático.”²²

Es necesario, parece, reiterar, o aclarar según el caso, que la producción basada en transgénicos forma parte de un sistema mundo en el cual la tecnología es un artefacto con gran poder para construir hegemonía. Un sistema en el cual América Latina, por ejemplo en su relación con los Estados Unidos, debe, desde la década de 1940, “continuar en una nueva era. Una época en la que cientos de barcos mercantes llevarán caucho, medicamentos, fibras, aceites y hierbas, del sur al norte, y llevarán de regreso una mayor cantidad de automóviles, tractores, arados, máquinas de coser, camisas, zapatos.”²³ A esta lista podemos añadir ahora semillas transgénicas

20 Martín Pallares, “Las obsesiones de un magnate podrían definir el futuro de Yachay.” *El Comercio*, 3 de noviembre de 2012, en: http://www.elcomercio.com/politica/obsesiones-magnate-podrian-definir-Yachay_0_803319760.html

21 EFE (Agencia de noticias), “Rafael Correa denuncia la dominación cultural en apertura de Feria de Libro en Chile.” *El Comercio*, 25 de octubre de 2012, en: http://www.elcomercio.com/politica/Feria_de_Libro_en_Chile-Rafael_Correa-Sebastian_Pinera_0_798520346.html

22 Sheila Jasanoff, “Biotechnology and Empire: The Global Power of Seeds and Science”, *Osiris*, no. 21 (2006), p. 273, traducción propia.

23 Earl N. Bressman, ““Agriculture in the Americas”, Interview with Dr. Earl N. Bressman, Assistant Director, Office of Foreign Agricultural Relations, Presented Thursday, September 11, 1941, 11:39-11:49, over Stations Associated with the Blue Network of the National Broadcasting Company. Transcrito.” Record Group 229, Records of the Office of Inter-American Affairs, Carpeta “La Series # 1”; Caja 1479; Records of the Division of Agriculture General Correspondence (E-136), National Archives at College Park.

cas y su paquete asociado de pesticidas, ya presentes en la región.

En algunos aspectos, sobre todo en los que tienen que ver con la construcción de soberanía económica, científica, social y alimentaria, y con garantizar la permanencia y reproducción de los sistemas de soporte de la vida, la llamada “larga noche neoliberal” no ha terminado en el Ecuador: en realidad, todo indica que apenas está anocheciendo.

Ahora bien, es importante entender que este modo de pensar la tecnología no solo llega mediado por la ingenuidad científica de los políticos. Cruciales en este proceso de alienación cultural han sido y son los científicos. Para no remontarnos hasta las expediciones científicas o a las universidades quiteñas coloniales, pensemos únicamente desde la década de 1940, cuando el gobierno estadounidense, en especial, ha otorgado becas para que hombres y mujeres de todo el mundo vayan a formarse en sus paradigmas, en sus tecnologías. Cuando regresan a sus países, ellas y ellos se convierten en importadores de máquinas, de reactivos, de ideas, etcétera, sosteniendo de manera recurrente que sus países son una *terra incognita* de la tecnociencia, donde está todo por hacer. Y que la ciencia de los “centros” es la vía para lograr el desarrollo en las “periferias”.

Si algo se puede predecir con base histórica y coyuntural, es que los trans-

génicos son otro de esos procesos que no promueven un desarrollo a través de la innovación, de un intento de revolución en el agro, sino a través de la imitación o de inciertas transferencias de tecnología, de cajas negras que muchas veces cumplen la función de perpetuar hegemonías, con lo cual no sirven para lo que supuestamente están destinadas.²⁴

Los requerimientos tecnológicos en el Ecuador, ¿son los transgénicos?

A los ejemplos sobre los impactos de la introducción de ciertas biotecnologías, y a la constatación de que éstas son artefactos culturales que construyen hegemonía, se sigue una reflexión sobre los retos que tiene el Ecuador en la segunda década del siglo XXI, y que podrían apoyarse en la ciencia y en la tecnología.

En el campo de la salud, ¿es necesario especializar los recursos humanos y/u orientar los ya capacitados al desarrollo de medicinas para la salud mundial? ¿Debe el Estado financiar el desarrollo de fármacos para tratar diferentes tipos de cáncer? ¿Y qué pasa con la salud de la gente, no la que depende de fármacos, sino de las condiciones de vida, de los estilos de vida? ¿Y qué sucede con los problemas de salud como la malaria, la enfermedad de Chagas, el dengue, el ascenso de la diabetes y de la obesidad, cuya solución en el largo plazo poco tie-

24 Robert Bud, por ejemplo, ilustra cómo la percepción optimista de la biotecnología para el desarrollo de los países pobres promovida en la década de 1960, ha cambiado hacia una percepción de ésta como una amenaza, al no resolver los problemas hacia los que debía orientarse (p. 126). Para una visión global de las políticas científicas y tecnológicas en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, incluyendo las relacionadas con la biotecnología, y las diversas posturas de los gobiernos regionales para promover desarrollos endógenos, véase: Francisco Sagasti, *Ciencia, tecnología, innovación. Políticas para América Latina*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2011.

ne que ver con medicinas, sino con programas serios, sostenidos y bien financiados de salud pública, de prevención? Parece más pertinente pensar en la prevención y que el Estado enfoque sus esfuerzos en cuidar de la salud y no a curar las enfermedades. Al respecto, Elizabeth Bravo ha mencionado que “[l]a construcción de ambientes saludables, el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo de la población [...] son prioridades y necesidades que aún no han sido resueltas y que por supuesto no son resueltas con tecnología transgénica.”²⁵

El Programa Manuela Espejo ha mostrado que en el Ecuador hay una gran cantidad de personas que padecen discapacidades. En poco más de dos años se han localizado 294.611 personas con discapacidad,²⁶ lo cual corresponde al 2% de la población nacional, y de seguro aparecerán más personas. ¿A qué se deben sus crónicas discapacidades? La contaminación es un factor primordial, incluida la ocasionada por agroquímicos de alto impacto. Y lo que está asociado indisolublemente con los cultivos transgénicos es: ¡agroquímicos de alto impacto! Esto debería ser una alerta para no perpetuar e incrementar paquetes que causan contaminación y

enfermedad, sino formas más eficientes y saludables de producción, que existen y que necesitan ser fortalecidas.

Otro reto del Ecuador es superar la situación de racismo, clasismo, exclusión y marginación social que padecen amplios sectores. Eso no parece ser posible privilegiando el acceso a la producción rural a quienes tienen capacidades de inversión de gran escala para adquirir semillas y químicos, ni fomentando que los productores pierdan soberanía sobre las semillas. Cultivos de alta renta, como las flores en la Sierra, son otro ejemplo de la asociación directa entre aplicación de una biotecnología de alta inversión y concentración de la riqueza de la producción. Con paquetes de estas características se perpetúa lo que desde la década de 1980 varios autores han destacado como la falacia de la modernización agraria; Luciano Martínez, por ejemplo, explica la transformación de campesinos en proletarios, una “proletarización inacabada, campesinos sin tierra y sin trabajo, monopolización de la tierra por medio de una estrategia defensiva terrateniente, tecnificación extensiva sin incremento de la productividad, etcétera.”²⁷ Los transgénicos son otro gato pardo en esa línea.

25 Elizabeth Bravo, “Los transgénicos en la consulta del SENACYT”, *Rebelión*, 2012, en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=160604>

26 Vicepresidencia de la República del Ecuador, “Misión Solidaria “Manuela Espejo”, Vicepresidencia de la República del Ecuador, 2012, en: <http://www.vicepresidencia.gob.ec/programas/manuelaespejo/mision.html>.

27 Luciano Martínez, *De campesinos a proletarios*, Quito, El Conejo, 1984, p. 180. En relación con los procesos de modernización Víctor Bretón ha destacado que “aumentaron la dependencia tecnológica con respecto a los países del centro; [...] estabilizaron y reforzaron –nunca transformaron– las estructuras preexistentes, capitalizando y adecuando a la agricultura latifundista a la nueva coyuntura económica [...] Actuaron, en fin, bajo la sempiterna máxima reformista de que todo debía cambiar en la superficie para que nada se transformara en el fondo (Víctor Bretón, *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*, Lleida, Universitat de Lleida, 1997, p. 105).

Un argumento usado a favor de los transgénicos en el agro es su supuesta mejora de la productividad, pero en este campo ciertamente no llevan la ventaja. Como explican Miguel Altieri y Víctor M. Toledo, “los agroecólogos han demostrado que los sistemas agrícolas de baja escala son mucho más productivos que los grandes, si se considera la producción total y la eficiencia energética, en lugar del rendimiento de un sólo cultivo”.²⁸ Y Alberto Acosta añade que “[...] sucede todo lo contrario. Los transgénicos generan mayor concentración de la tierra, no ayudan a aumentar la producción y restan puestos de empleo en el sector rural.”²⁹ Y se podrían plantear preguntas más importantes: ¿El problema del agro ecuatoriano es de productividad o de ordenamiento del territorio y de distribución de los beneficios? ¿No son más graves las relaciones precapitalistas de trabajo que prevalecen en algunos sitios? ¿No es más importante atender, por ejemplo, la pérdida de tierras agrícolas por los procesos de urbanización e industrialización en el cantón Mejía y en el sur de Quito, consi-

deradas entre los suelos más productivos del país? Los problemas de productividad —que no son los únicos— no se resuelven con transgénicos.

Hacia tecnologías incluyentes, pertinentes y sociales

La identificación de los problemas que requerimos resolver, y que pueden apoyarse en la ciencia y la tecnología, no surge de un análisis inédito; son asuntos de sentido común. Pero cuando éste, en ocasiones el menos común de los sentidos, no alcance, tenemos una Constitución en la que hay varios principios fundamentales como: el principio de precaución, que dice que si no sabemos qué va a pasar, debemos evitar hacerlo; principios relacionados con la soberanía alimentaria (el tercer capítulo lleva esas palabras como título); principios relacionados con la prevención de la contaminación, incluso considerando un derecho el vivir libre de contaminación, y *uno específicamente en relación con los transgénicos, prohibiéndolos*.³⁰

28 Miguel Altieri y Víctor M. Toledo, *La revolución agroecológica en Latinoamérica*, Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología, 2011, en: rio20.net/propuestas/la-revolucion-agroecologica-de-america-latina.

29 Alberto Acosta, “Los transgénicos no solo son una amenaza para la vida, son un mal negocio para el país”, *Rebelión*, 2012, en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=156721>

30 “Art. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales”; Art. 66. [...] El derecho a vivir en un ambiente sano, ecológicamente equilibrado, libre de contaminación y en armonía con la naturaleza.”; “Art. 397. [...] Establecer mecanismos efectivos de prevención y control de la contaminación ambiental, de recuperación de espacios naturales degradados y de manejo sustentable de los recursos naturales”; “Art. 401.- Se declara al Ecuador libre de cultivos y semillas transgénicas. Excepcionalmente, y sólo en caso de interés nacional debidamente fundamentado por la Presidencia de la República y aprobado por la Asamblea Nacional, se podrán introducir semillas y cultivos genéticamente modificados. El Estado regulará bajo estrictas normas de bioseguridad, el uso y el desarrollo de la biotecnología moderna y sus productos, así como su experimentación, uso y comercialización. Se prohíbe la aplicación de biotecnologías riesgosas o experimentales.” (Asamblea Constituyente del Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*, 2008).

Gabriel García Moreno ignoraba principios como el de precaución, tal como muchas personas quisieran ignorarlo ahora, intentando que vivamos como hace 130 años o más atrás. No son entonces los ecologistas ni los ambientalistas ni los movimientos sociales quienes proponen vivir como en el pasado; por el contrario, los promotores de los transgénicos son quienes desean perpetuar las relaciones excluyentes y coloniales que han caracterizado al país, molestos porque muchas personas han aprendido sobre los malos resultados de una manera de pensar y de transformar el mundo, sobre los estragos que acarrea el capitalismo. Quienes quieren reformar ahora la Constitución para permitir los transgénicos están molestos con quienes piensan más allá de la esfera de lo exclusivamente económico, más allá del “encantamiento del crecimiento”.³¹ Están molestos porque hay personas que se oponen a la introducción a gran escala de una tecnología que tiene innumerables riesgos, y en cambio promueven un paradigma revolucionario de la producción agrícola, tanto en el medio rural como en las ciudades: la agroecología.

La agroecología representa una revolución, no una reforma del esquema colonial. Desde esa visión, Altieri y Toledo explican que “los sistemas agrícolas que no cuestionan la naturaleza del cultivo, que dependen de insumos externos, que se basan en sellos de certifi-

cación extranjeros y caros, o en sistemas de comercio justo destinado sólo para la agro-exportación, ofrecen poco a los agricultores, volviéndolos dependientes de insumos y mercados externos”. Luego añaden que “la participación de la comunidad y el empoderamiento local son las únicas opciones viables para satisfacer las necesidades alimentarias regionales, en esta era de aumento constante de los precios del petróleo y de cambio climático global”.³² Estas aseveraciones no son retórica, ni se basan en supuestos a futuro: son el resultado de más de 30 años de investigaciones científicas.

Es necesario promover una ciencia y una tecnología que vayan de la mano con nuestra Constitución actual, que fomenten un desarrollo endógeno, soberano, sostenible, y no una perpetuación de la dependencia en corporaciones que controlan la tecnología y los mercados. Por eso sería un error dejar la decisión de las prioridades de investigación en manos de científicos, solo porque tienen la (supuesta) capacidad de manipular los artefactos; esto no los erige como la opinión más autorizada para decir qué hacer con dicho artefacto, ni siquiera si es necesario. Sería como dejar la decisión del transporte pesado en manos de los transportistas.

Tampoco se sostiene que, como los transgénicos ya se usan en el mundo, debemos tenerlos. El que algunos choferes conduzcan como mejor les parezca

31 Nicolás Cuví, “The Big Science and growth enchantment in Latin America”, Ponencia enviada al Workshop “The Long Shadows. An Environmental History of the Second World War”, Helsinki, Finlandia, 7 al 11 de agosto de 2012, University of Turku, University of Helsinki, y Södertörn University.

32 Miguel Altieri y Víctor M. Toledo, *La revolución agroecológica en Latinoamérica*, 2011, pp. 5-6.

por las carreteras y ciudades, la existencia de ese hecho y de una estructura que lo sostiene, no significa que debamos tolerarla y promocionarla. Si la lógica condujera a esas conclusiones, deberíamos, por ejemplo, fomentar las industrias contaminantes que son la regla, no la excepción, en el mundo; lo revolucionario es fomentar industrias no contaminantes, precisamente porque en éstas radica la sostenibilidad real.

Un científico no puede legitimar con su autoridad como el caso mencionado del genetista C. Paz y Miño³³ algo cuyas consecuencias desconoce; debe ser respetuoso con la sociedad. En un asunto como la introducción de una biotecnología los científicos apenas son un actor más. No podemos, con ingenuidad científica y ambiental, considerar que la tecnología es algo ajeno a los asuntos cotidianos, que es una esfera en la que tienen acción únicamente quienes controlan ciertos lenguajes y técnicas; no podemos dejar estas reflexiones solamente en manos de ingenieros o biotecnólogos, que actúan sin conocer los contextos sociales, económicos, ambientales; en suma, sin enfoques de pertinencia.

La ciencia y la tecnología no son buenas, ni malas, ni neutrales. Pero estoy convencido de que, aún ante esta

incertidumbre, pueden (y deben) ser pertinentes para la mayoría. La biotecnología entra en ese paquete. No se trata de rechazar la ciencia y la tecnología *per se*. Las tecnologías más antiguas que existen son la agricultura, la confección de vestido y la construcción de viviendas. Nuestra interacción material con el mundo ocurre mediante tecnología. La biotecnología no es una pistola cuyo propósito conocemos bien; la biotecnología se parece más a un martillo, que puede servir para construir, pero que también puede ser usado para romper una cabeza.

Al proponer un programa de investigación es necesario reflexionar si será *pertinente*. En el caso de los transgénicos, la forma del paquete que existe hoy, no lo es para este contexto en este tiempo. Hay cientos de razones para cuestionarlo y los supuestos beneficios son solo supuestos.

Está bien que el gobierno nacional apoye la ciencia y la tecnología, pero no los paquetes cerrados como cajas negras importadas desde Corea del Sur, Carolina del Norte u otros “centros”; eso no ha funcionado en el pasado y es difícil creer que ahora sí funcionará. Está bien apoyar a los talentos científicos nacionales. Está bien que se exija investigación a las universidades para que

33 Su posición sorprende pues el genetista ha publicado destacadas investigaciones sobre las consecuencias negativas del pesticida glifosato en la frontera Ecuador-Colombia, y de otros pesticidas en la floricultura en Quito, entre otras sobre el mismo tema. César Paz-y-Miño, Gabriela Bustamante, María Eugenia Sánchez y Paola E. Leone, “Cytogenetic monitoring in a population occupationally exposed to pesticides in Ecuador”, *Environmental Health Perspectives*, 110, no. 11 (2002), 1077–1080; César Paz-y-Miño, María Eugenia Sánchez, Melissa Arévalo, María José Muñoz, Tania Witte, Gabriela Oleas y Paola E. Leone, “Evaluation of DNA damage in an Ecuadorian population exposed to glyphosate”, *Genetics and Molecular Biology*, 30, no. 2 (2007), 456–460, en: <http://dx.doi.org/10.1590/S1415-47572007000300026>.

sean espacios donde no se memoricen y repitan los libros de texto sino donde se realice investigación e innovación. Pero eso no significa que todo lo etiquetado como “ciencia y tecnología” deba ser acogido como conocimiento pertinente.

Lo pertinente sería fomentar, como se está haciendo en varias localidades del Sur global, incluido el Ecuador, las tecnologías sociales, entendidas como “una forma de diseñar, desarrollar, implementar y gestionar tecnología orientada a resolver problemas sociales y ambientales, generando dinámicas sociales y económicas de inclusión social y de desarrollo sustentable.”³⁴ Esas son las tecnologías que necesitamos, las que podemos hacer y las que nos permitirán especializarnos, no homogeneizarnos, en el mundo, pero sobre todo solucionar nuestros problemas.

Una tecnología para la sustentabilidad requiere un control sobre los procesos. Requiere pensar, por ejemplo, cuántas personas en el país han hecho transgénicos, o cuántas han construido las máquinas que sirven para hacerlos, o cuántas saben reparar esas máquinas. Y luego comparar con el número de personas que saben producir semillas fértiles en los campos y laboratorios. Me atrevo a pensar que la diferencia es de cien mil a uno, por lo menos.

La agricultura basada en semillas fértiles ha existido por miles de años y ha sido una de las claves para la evolución cultural. Renunciar a ello, dejar la producción en manos de quienes con-

trolan una tecnología, es como bajar los brazos y recibir los golpes sonriendo. Una vez golpeados, los pocos que puedan insertarse en la matriz serán apenas prácticos secuenciadores, recolectores de genes en el campo y compiladores de la sabiduría ancestral asociada con los recursos genéticos. Serán lo que llamo *biobraceros*: técnicos con preparación de calidad, cuyo brillante potencial no está enfocado ni en la innovación, ni en la resolución de problemas pertinentes, ni en construir teoría; su función especializada es la de proveer de información a los programas de investigación de las corporaciones, estados y universidades del Norte global.

Fijaré mi último argumento en la estética. El Ecuador es un territorio con megadiversidad biológica. Ese es el mundo que conocemos y nos gusta. No nacimos ni crecimos en extensas pampas, estepas o desiertos, ni ante mares que regalan pocos alimentos. Lo diverso y la generosidad de la naturaleza nos construyen. Y sin embargo, parece que, al igual que García Moreno quiso transformar la Sierra en un jardín versallesco, con eucaliptos dispuestos en ordenadas hileras, hay quienes insisten en continuar con la transformación del paisaje hacia la monotonía.

Promover los transgénicos en el siglo XXI es más imperdonable que en el siglo XIX, considerando los convenios internacionales firmados por el Ecuador, su Constitución y las decenas de leyes, reglamentos, ordenanzas, etcétera, nacio-

34 Hernán E. Thomas, “Tecnologias para inclusão social e políticas públicas na América Latina”, en *Tecnologías sociais. Caminhos para a sustentabilidade*, pp. 25-81, Brasília, Rede de Tecnologia Social, 2009, p. 27.

nales y locales que han incorporado el entendimiento de que precautelar los sistemas de soporte y reproducción de la vida es sinónimo de precautelar los intereses nacionales. A estas alturas ya podríamos dejar atrás la ingenuidad científica y tecnológica y pensar con seriedad.

Estoy convencido de que somos capaces de generar biotecnologías que den soberanía a la gente sobre el alimento, el agua, la energía, sin depender de la masiva importación de reactivos, semillas, agroquímicos o maquinaria, y sin necesidad de pagar por decenas de patentes. Me parece un error promover la eclosión de más biobraceros, útiles para generar información, dependientes de ciertos *journals* para publicar, de las casas fabricantes de maquinaria, de los dueños de las patentes, de los importadores; biobraceros que desde su posición de autoridad científica demandarán permanentemente recursos del Estado sin innovar. Por el contrario, transitar hacia biotecnologías sociales parece lo necesario para eludir el imperialismo tecnológico. Biotecnologías que sean capaces de aprovecharse del potencial de la biodiversidad, del conocimiento asociado a la misma, sin que ello suponga rapiñar a los portadores ancestrales de ese conocimiento, ni a la nación. Que vuelvan los cultivos más resilientes ante el cambio climático, que al comerlos nos hagan más fuertes y sanos, que prevengan las enfermedades.

Pensando en un mejor presente y futuro, considerando que el Ecuador es un país privilegiado en recursos genéticos y conocimiento ancestral y contemporáneo asociado a éstos, no parece pertinente oponerse al uso de organismos

genéticamente modificados en investigaciones para la producción de fármacos, en condiciones controladas, bajo estrictas regulaciones, siempre y cuando estas investigaciones se orienten a solucionar problemas de salud nacionales. Tampoco parece pertinente oponerse a su uso en tareas de biorremediación o en aplicaciones industriales; para el llamado “candado constitucional” podría fabricarse una llave con múltiples seguridades.

Por el contrario, es imprescindible impedir la liberación de organismos transgénicos en el agro ecuatoriano. Eso sería perpetuar un modelo de colonización económica y social del Ecuador, un viejo conocido que durante siglos muchas voces han insistido en dejar pasar a mejor vida. Está claro que de eludir la perpetuación de estructuras inequitativas construidas con base en la introducción de tecnologías “de punta”, nadie más que nosotros puede encargarse, y con seguridad Monsanto y similares, no. En este punto: piensa global, luego olvídale; luego piensa y actúa local.

Bibliografía

- Acosta Solís, Misael.
1945 “El eucalipto en el Ecuador”. *Flora* 6, no. 15-16, pp. 149-94.
- Altieri, Miguel y Víctor M. Toledo.
2011 *La revolución agroecológica en Latinoamérica*. Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología. En: rio20.net/propuestas/la-revolucion-agroecologica-de-america-latina.
- Bud, Robert
1993 *The uses of life. A history of biotechnology*. Canada (s/c): Cambridge University Press.
- Cuvi, Nicolás.
2009 “Las semillas del imperialismo agrícola estadounidense en el Ecuador”. *Procesos*.

- Revista Ecuatoriana de Historia*, no. 30, pp. 69-98.
- Jasanoff, Sheila
2006 "Biotechnology and Empire: The Global Power of Seeds and Science". *Osiris*, no. 21, pp. 273-292.
- Kranzberg, Melvin.
1986 "Technology and History: "Kranzberg's Laws"". *Technology and Culture* 27, no. 3, pp. 544-60.
- Larrea, Carlos.
2006 *Hacia una historia ecológica del Ecuador. Propuestas para el debate*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional y EcoCiencia.
- Martínez, Luciano.
1984 *De campesinos a proletarios*. Quito: El Conejo.
- Martínez, Nicolás.
1944 [1880] "Los primeros eucaliptos aclimatados en el Ecuador". *Flora* 4, no. 11-12, pp. 99-100.
- McCook, Stuart.
2002 "Las epidemias liberales: Agricultura, ambiente y globalización en Ecuador (1790-1930)", pp. 223-46, En *Estudios sobre historia y ambiente en América. Norteamérica, Sudamérica y El Pacífico* (Bernardo García Martínez y María del Rosario Prieto, comps.). México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia y El Colegio de México.
- Nieto-Galán, Agustí.
2000 "¿Cómo escribir la historia de la tecnología en España?". *Revista de Historia Industrial*, no. 18, pp. 203-17.
- Sagasti, Francisco
2011 *Ciencia, tecnología, innovación. Políticas para América Latina*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Soluri, John.
2004 "Bananas, Biodiversity and the Paradox of Commodification", pp. 195-217, En *Territories, Commodities and Knowledges. Latin American Environmental Histories in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Christian Brannstrom, ed.). Londres: Institute for the Study of the Americas.
- Thomas, Hernán E.
2009 "Tecnologias para inclusão social e políticas públicas na América Latina", pp. 25-81, En *Tecnologias sociais. Caminhos para a sustentabilidade*. Brasília: Rede de Tecnologia Social.

ANÁLISIS

¿La Revolución tiene cara de mujer? La feminización de la participación democrática en Venezuela

Rickard Lalander¹ y Juan Velásquez-Atehortúa²

La presencia femenina en la gestión y conducción de los Consejos Comunes y las Salas de Batalla Social muestra que el gobierno venezolano supo canalizar el potencial de movilización de las mujeres. La puesta en práctica de estos mecanismos participativos de naturaleza urbana, puede ser definido como ciudadanía insurgente de predominio femenino.

Introducción

Ahora el proceso es más participativo y de las mujeres. Nuestro presidente dice que es un feminista y que “la revolución tiene cara de mujer”. Las mujeres andamos participando en todos los procesos, en los Consejos Comunes, en los movimientos de mujeres, en todo lo que es la formación en la Universidad Bolivariana, en la misión cultura, en todo lo que es el movimiento de participación nosotras estamos insertas allí (Reyes, entrevistada por Lalander, Caracas, 9 de junio, 2011).

El objetivo del presente estudio es examinar algunas particularidades de la

transformación de la democracia venezolana en tiempos de la presidencia de Hugo Rafael Chávez Frías, con un enfoque específico en la emergencia de las mujeres; con las nuevas estructuras participativas desde el 2006. En épocas recientes, las mujeres han logrado importantes avances políticos y simbólicos, no solamente se ha elegido presidentas mujeres en varias naciones latinoamericanas, sino que además la proporción de mujeres parlamentarias, alcaldesas, gobernadoras y otras funciones de elección, tiende a fortalecerse. Las venezolanas, especialmente de los sectores sociales tradicionalmente marginalizados, son protagonistas en nuevos modelos de

-
- 1 Rickard Lalander es politólogo, Doctor y Catedrático en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Helsinki, Finlandia. Trabaja como investigador en el Departamento de Ciencia Política, Universidad de Estocolmo, Suecia, y como profesor del Departamento de las Culturas del Mundo, Universidad de Helsinki.
 - 2 Juan Velásquez Atehortúa es doctor en Geografía Humana, profesor asistente e investigador en el Departamento de Antropología social, Universidad de Estocolmo.

participación política: por ejemplo en los Comités de barrios, Mesas Técnicas de Agua y de Tierra, y, otras estructuras participativas tales como *Consejos Comunales* y *Salas de Batalla Social*, examinadas en el presente trabajo.

Indudablemente, el carácter de la democracia ha sido transformado desde 1999. Venezuela - otrora percibida como una excepción política en el continente, por su estabilidad democrática a través de dos partidos políticos³ entre 1958 y los años 90 - ahora se perfila como promotor de la *izquierdización* de América Latina. Es cierto que el régimen actual venezolano se ha caracterizado por un alto grado de personalismo, e incluso un culto al máximo líder del proceso. No obstante, en términos de democratización al nivel local, se han desarrollado nuevos modelos con más participación popular e inclusión social en las bases locales (la *radicalización de la democracia*).

En este artículo se enfocarán los mecanismos para animar a la participación política vecinal e inclusión social. Especialmente se enfatizará los cambios en cuanto a la emergencia de mujeres en las estructuras políticas locales y su protagonismo en la democracia participativa. *¿Qué significa en términos de ciudadanía, lucha por la igualdad de género y transformación del espacio democrático?* Para lograr visibilizar se enfocan dos modelos participativos de la llamada *Revolución Bolivariana*: los *Consejos Comunales* y las *Salas de Batalla Social*. Dentro de estos esquemas una gran can-

tidad de mujeres de los sectores populares han encontrado su propio espacio de empoderamiento. Teóricamente, el estudio se vincula con los debates de democracia radical y participativa, relaciones Estado-ciudadanía y el empoderamiento de las mujeres que anteriormente estaban excluidas de las esferas públicas. Con respecto a la selección de espacios institucionales para el enfoque analítico del estudio, ésta se justifica considerando que tanto los Consejos Comunales como las Salas de Batalla Social son estructuras fundamentales en el modelo de democracia participativa social en las cuales las mujeres -especialmente en los barrios marginales- han ocupado importantes funciones y un evidente protagonismo, especialmente en los Consejos Comunales.

Metodológicamente, nos apoyamos en entrevistas semi-estructuradas y observaciones participativas realizadas durante el trabajo de campo en Venezuela, entre los años 2010 y 2011, en Caracas y los estados Vargas, Zulia y Apure. Es importante aclarar que *el objetivo no es ofrecer los datos exactos de la proporción relativa de participación y protagonismo de las mujeres en las unidades organizativas estudiadas*. El estudio *tampoco tiene la ambición de examinar la eficiencia de la labor hecha por ellas*, sino la idea central es más bien explorar y analizar los avances de las mujeres en los Consejos Comunales y las Salas de Batalla Social en el contexto de democratización y ciudadanía desde los án-

3 Los social-demócratas AD (*Acción Democrática*) y los demócratas cristianos COPEI (*Comité de Organización Política Electoral Independiente*).

gulos de las mujeres y las organizaciones de base del modelo de poder popular en la Venezuela del Chavismo.

En cuanto a la estructura y el contenido del artículo, luego de la presente contextualización introductoria habrá una reflexión sobre algunos obstáculos históricos y actuales para las expectativas de lograr un empoderamiento de las mujeres marginalizadas. Subsiguientemente se argumenta sobre la conceptualización de ciudadanía insurgente. Después habrá un resumen analítico de ciertas dimensiones del modelo político que se ha desarrollado en tiempos del régimen de Hugo Chávez. A continuación se presentan tres apartados centrales, que enfocan: los Consejos Comunales, las Salas de Batalla Social, y una recapitulación de las nuevas estructuras participativas y el protagonismo de las venezolanas anteriormente marginalizadas. Finalmente, el estudio se redondea con algunas conclusiones pertinentes.

Las mujeres y el contexto histórico y temático

Históricamente y en la actualidad hay diferentes desafíos y obstáculos de carácter socio-cultural al hablar de la lucha de igualdad de género en América Latina. Los valores culturales y tradiciones relacionados al *machismo* y el *marianismo* agrupan uno de los retos principales para avanzar en esta lucha, y son características típicas también en la sociedad venezolana. El concepto del machismo expresa la idea que el varón sería superior a la hembra e incluye a menudo componentes de arrogancia y agresiones en cuanto a las relaciones

hombre-mujer. La noción del marianismo deriva de la imagen de la Virgen María; es decir, la mujer debería ser virgen y negarse a sí misma. Asimismo, la maternidad es un papel central en el marianismo, la mujer debe ser una "buena madre". Lógicamente esta ecuación de virgen y buena madre a la vez resulta imposible en la práctica. El machismo y el marianismo se reproducen en normas culturales, y contribuyen a la justificación en que el hombre puede tener su vida fuera de la casa, mientras que la "buena" madre/esposa/mujer debe quedarse al cuidado del hogar. Por ende, para las mujeres la maternidad es la función/responsabilidad principal, mientras que para los hombres la paternidad no es primordial. Por supuesto, las mujeres de todos los sectores sociales si pasan a las esferas de lo privado y lo público, por ejemplo mediante el trabajo en actividades de la comunidad/vecindad. No obstante, frecuentemente se perciben estas actividades como secundarias o complementarias a lo que hacen normalmente (amas de casa). Estas distinciones contribuyen al fortalecimiento y mantenimiento de los estereotipos de machismo y marianismo (véase por ejemplo: Craske, 1999: 11-15).

Es importante enfatizar que la autonomía de las mujeres en la vida individual/familiar privada, así como en las esferas públicas es fundamental para garantizar el ejercicio de sus derechos humanos. En los debates sobre igualdad de género, como en el *Observatorio de Igualdad de Género en América Latina y el Caribe* (s.f.), se destacan tres pilares para una ciudadanía paritaria en términos de autonomías:

- La capacidad para generar ingresos propios y controlar activos y recursos (autonomía económica),
- el control sobre su cuerpo (autonomía física),
- y su plena participación en las decisiones que afectan a sus vidas y a su colectividad (autonomía en la toma de decisiones).⁴

Sin embargo, hay caminos para alejarse de estructuras sociales patriarcales y lograr avances en el empoderamiento individual y colectivo de las mujeres. Es importante problematizar los diferentes caminos (procesos) hacia el empoderamiento.

[Empoderamiento es el] proceso a través del cual personas oprimidas puedan obtener algún control sobre sus vidas mediante el compartimiento con otros en el desarrollo de actividades y estructuras que permitan involucramiento aumentado a la gente en asuntos que les afectan directamente. En su curso, la gente vuelve habilitada de gobernarse a sí misma eficientemente (Jill Bystydzienski citada en: Craske, 1999: 23).

Una prioridad de primer orden puede ser ir más allá de las perspectivas euro-céntricas de empoderamiento. Por ejemplo partiendo del contexto de las realidades socio-espaciales de los barrios y sectores populares latinoamericanos. En este contexto es oportuno enfatizar en la dimensión socio-económica desde la perspectiva de las mujeres. Ya en reportes de las Naciones Unidas desde el año 2000, se concluyó que *la pobreza tiene cara de mujer*. La gran parte

de los 1.500 millones de personas que viven en condiciones de ingresos de un dólar o menos al día de hecho son mujeres. Aún más, se ha ampliado a nivel mundial la brecha que separa a los hombres de las mujeres ubicados en el ciclo de la pobreza, un fenómeno que ha llegado a conocerse como “la feminización de la pobreza”. En todo el mundo, las mujeres ganan, en promedio, un poco más del 50% de lo que ganan los hombres (Naciones Unidas, 2000).

Ciudadanía insurgente

Considerando que la feminización de la pobreza es un fenómeno medible y plenamente materializado en los barrios informales de las ciudades latinoamericanas la siguiente pregunta es qué hace el Estado y qué hacen las mujeres para sobreponerse a esta situación. Para aproximarnos al tema es oportuno reflexionar teóricamente sobre el empoderamiento de las mujeres y la conceptualización de ciudadanía. El antropólogo James Holston (2009) ha venido acuñando el concepto de ciudadanía insurgente que muestra cómo de los barrios populares emergen formas organizativas que transforman el marco de derechos vigente en las sociedades. Con este concepto, Holston critica interpretaciones anteriores de las condiciones sociales en los sectores marginalizados y enfatiza la importancia de examinar la capacidad real de acción de los ciudadanos marginados y no reconocidos, para sobreponerse a la pobreza y a la marginalidad. Sostiene que las movilizaciones

de los excluidos por ser incluidos en las tomas de decisiones, podría conllevar a que estos ciudadanos introduzcan novedades importantes tanto al marco de derechos de ciudadanía como en los procesos de construcción de sus barrios como de las ciudades mismas. Holston demuestra además en su trabajo que las mujeres son los actores más representados en estas movilizaciones por la ciudadanía insurgente, por lo que es importante esclarecer el papel que han jugado con su movilización tanto en la democratización de la sociedad como en el desarrollo urbano-espacial de sus ciudades.

El trabajo de las mujeres en la economía del cuidado de la vida suele ser mirado como parte del “destino subordinado” de las mujeres, como lo anotábamos en la referencia sobre el *marianismo*, que también incluye al que realizan para construir y cuidar físicamente sus viviendas, sus barrios y de allí la ciudad “informal”. Con estos trabajos en la esfera del cuidado de los barrios las mujeres establecen también bases de valores agregados inmateriales que sus gestiones vecinales y urbanísticas generan en términos de culturas alternativas de complementariedad y solidaridad. Dentro de esta gestión vecinal urbana se halla también la lucha por la dotación de servicios públicos domiciliarios con los que las mujeres, a la par que como lo hacen con las redes viales, también conectan los barrios marginales a los circuitos de bienestar y de salubridad del resto de la ciudad. Lo mismo podría decirse sobre las redes comerciales, en las que las mujeres también juegan un papel preponderante para facilitar la vida

cotidiana en sus barrios. Para todas estas gestiones los pobladoras de los barrios conciben formas organizativas y tecnologías propias que se constituyen en innovaciones urbanas fundamentales para alcanzar las transformaciones y lograr la sostenibilidad de estructuras físicas como instituciones sociales.

Con esto no queremos decir que todas éstas sean actividades exclusivas de las mujeres *amas de casa* barriales. Solo queremos poner en evidencia que el “destino” de estas mujeres, inicialmente delimitado por las presunciones *marianistas*, demarca una identidad propia respecto a la flora de organizaciones de mujeres existentes en las ciudades, sean ellas feministas o no. Su trabajo “informal” las distingue no sólo por las tareas invisibles a los ojos de la economía monetaria o no remunerada de la economía del cuidado, sino por la forma de construir la ciudad. Es precisamente este entrelazamiento de “destinos” lo que hace que las *amas de casa* de los barrios populares constituyan alianzas de mujeres que se distinguen de otras mujeres por su forma de construir la ciudad. Además, con su gestión urbanística impulsan una estética alternativa que pone en entredicho los dominantes valores patriarcales, sean ellos socialistas o neoliberales.

Son las mujeres las que lideran, están al frente lo que Holston denomina como el carácter insurgente de las movilizaciones de los habitantes de los barrios populares. Son ellas quienes primordialmente se movilizan para construir nuevas instituciones formativas que llevan a las mujeres a identificar los campos de lucha que las distingue del

resto de organizaciones con un ideario feminista propio y auténtico. Desde este marco de “hacer destino” son ellas quienes en gran medida se apersonan de liderar mejoras, de demandar servicios públicos domiciliarios, y con ellos de introducir nuevos paradigmas de derechos que van forjando a la vez la edificación de un Estado de bienestar que contradice la hegemonía patriarcal representada en la economía financiera, el trabajo “formal” asalariado y el manejo técnico de recursos naturales. En sus luchas las mujeres vienen construyendo instancias para el acceso universal al agua y la energía básicas, así como a la salud, la educación, la cultura, y al esparcimiento público, y a la autonomía económica. Su carácter insurgente se visibiliza en los diagnósticos sobre la ciudad que ellas hacen para los diseños y ejecución de la construcción física de locales e infraestructura de bienestar, basados en la complementariedad y la solidaridad. La imaginación de las amas de casa barriales en estos aspectos las lleva a ser vigilantes para exigir mejoras en los servicios ya en funcionamiento y para demandar la provisión de los que aún no existen (Velásquez-Atehortúa, 2011).

Sin embargo, todavía es limitada la producción académica sobre formas de planificación insurgente, o popular, y menos aun con participación de las mujeres. Edward Soja (2000), catedrático en planificación urbana y geografía política, subraya la prevalencia del liderazgo de las mujeres como productoras y administradoras de las primeras ciudades que podría acercarse a esta forma de ciudadanía insurgente de influencia femenina. En una creciente cantidad de

ciudades contemporáneas es llamativo el papel que empiezan a asumir las mujeres como constructoras no sólo de la ciudad sino de la ciudadanía desde los barrios populares. Estos se han convertido así en espacios híbridos, que además de ser contruidos en buena parte por las mujeres, son espacios donde coexiste lo rural con lo urbano, lo moderno con lo antiguo, el consumismo con la pobreza extrema, lo formal y lo informal. Como tal el barrio se erige en un tercer espacio, que por la división sexual del trabajo es plenamente vivido por las mujeres, y que se encuentra entre el espacio percibido y mapeados por los ojos de pájaro del poder urbano (masculino) y el espacio concebido por utopías de mejoras o de control por parte de otros actores políticos externos a este (que también son masculinos) (Velásquez-Atehortúa, 2011).

El Socialismo del Siglo 21 y la radicalización de la democracia venezolana

El triunfo de Hugo Rafael Chávez Frías en las elecciones presidenciales venezolanas de 1998 rompió el patrón de gobiernos neoliberales en América Latina, que caracterizaba a todas las democracias del continente hasta entonces. La bandera principal de Chávez durante la campaña electoral fue *¡Constituyente Ya!*, y la reforma constitucional fue el primer instrumento en la estrategia para cambiar el sistema político y acabar con las depravaciones del pasado. Luego un creciente número de países vieron alternancias de gobierno hacia la izquierda política, como en Brasil con Luiz Inacio Lula da Silva, electo presidente en el año 2002, Evo Morales

Ayma en Bolivia desde 2005, y el Ecuador de Rafael Correa Delgado desde el 2006.

La noción del Socialismo del Siglo 21 emergió paulatinamente ya en los años 1990, como un reflejo de la desilusión con el neo-liberalismo en Latinoamérica. Lo novedoso del concepto se expresa – no simplemente en términos de diferentes contextos históricos y geográficos- sino también en el rechazo al modelo socialista soviético, al considerarse sus rasgos dictatoriales e ineficiente funcionamiento económico. Ampliamente hablando, el Socialismo del Siglo 21 promueve un fortalecimiento del papel del Estado en la regulación económica y como autoridad dentro de una estructura política democrática. Se determina también por su búsqueda de una distribución más eficiente y equitativa de los recursos económicos. Se anima la participación a los actores tradicionalmente excluidos, tanto en lo político como en la producción económica. El académico más asociado al concepto del Socialismo del Siglo 21 es el sociólogo y economista alemán-mexicano Heinz Dieterich, quien acentúa la democracia participativa como el fundamento de este renovado socialismo:

El concepto “democracia participativa” se refiere a la capacidad real de la mayoría ciudadana de decidir sobre los principales asuntos públicos de la nación. En este sentido se trata de una ampliación cualitativa de la democracia formal, en la cual el único poder de decisión política reside en el sufragio periódico por partidos-personajes políticos. En la democracia participativa, dicha capacidad no será coyuntural y exclusiva de la esfera política, sino perma-

nente y extensiva a todas las esferas de la vida social, desde las fábricas y los cuarteles hasta las universidades y medios de comunicación. Se trata del fin de la democracia representativa –en realidad sustitutiva- y su superación por la democracia directa o plebiscitaria (Dieterich, 2007: 135).

La Constitución venezolana bolivariana de 1999 ha sido clasificada como una de las más progresistas del mundo (p.ej. Wilpert, 2007), y estableció la plataforma legal de Hugo Chávez en su ambición de transformar el país. La constitución instituyó la base de un modelo de democracia participativa, en comparación con el sistema representativo y hegemonizado por los dos partidos políticos tradicionales desde la democratización en 1958. La Constitución de 1999 fue seguida y acompañada por legislación secundaria en los temas de participación política y la división político-territorial de responsabilidades y autoridades, y por una posterior reforma constitucional parcial en 2009. Es importante destacar el impacto socio-cultural del proceso constituyente; Chávez puso la Constitución en la agenda y promovió su accesibilidad para “ciudadanos ordinarios” como algo que realmente les concernía a ellos. Con todo, eso contribuyó a un despertar de interés político entre sectores previamente a-políticos (y excluidos). Conectando al tema central del artículo, con la Constitución Bolivariana de 1999 asimismo hubo una profundización de los derechos de las mujeres y una ambición hacia una sociedad más igualitaria, como consta en los artículos 21, 23, 76 y 88. Se manifestó esta tendencia en la manera de formular el texto constitucional, es decir

se evitó el lenguaje sexista (García & Valdivieso, 2009: 138).

Venezuela se cuenta entre los países que han logrado reducir dramáticamente la pobreza en tiempos recientes. En cuanto a la estrategia para la reducción de la pobreza y la desigualdad social, a largo y corto plazo se presentan cifras positivas. Entre 1990 y 2010 la pobreza disminuyó en más del 50% (CEPAL, 2011) y según la ONU se confirma que la pobreza por hogares se redujo del 43,9% en 1998 a un 26,7% en 2011. Durante el mismo período, la pobreza extrema disminuyó de 17,1% al 7% (Embajada de la República Bolivariana de Venezuela en Estados Unidos, 2012). Adicionalmente, Venezuela está alcanzando las Metas del Milenio de la ONU en cuanto a la reducción de la pobreza y la igualdad de género, en gran parte a través de las *Misiones* sociales del Estado (MINMUJER, 2010; AVN, 2011). Las políticas estatales de las Misiones pueden interpretarse como progresistas en sus ambiciones de llevar a cabo una más profunda transformación de las estructuras sociales, pero; al mismo tiempo, tienen su componente asistencialista/paternalista. Hay una alta participación de mujeres en las Misiones, y en general han alcanzado acceso a beneficios sociales (salud, educación etcétera) que anteriormente no tenían (García & Valdivieso, 2009: 146). Asimismo, Venezuela ha ratificado una cantidad de

Convenios y tratados internacionales en temas de los derechos humanos de las mujeres.⁵ La promoción e implementación de estas medidas se definen en el *Plan de Igualdad para las Mujeres Juana Ramírez “La Avanzadora” 2009-2013* (MINMUJER, 2010).

Los Consejos Comunales y la democracia radical

Los demócratas radicales están comprometidos con una participación más amplia en las decisiones públicas. Los ciudadanos deben tener roles más directos en las decisiones públicas, o por lo menos involucrarse más profundamente en las cuestiones políticas substantivas, teniendo la garantía de que sus preocupaciones y opiniones serán efectivamente escuchadas y atendidas por parte de los administradores públicos. En segundo lugar, los demócratas radicales enfatizan la deliberación. En vez de una política de poder e intereses, están a favor de una democracia más deliberativa, en la cual los ciudadanos aborden los problemas públicos por medio de un pensamiento en conjunto sobre la mejor manera de resolverlos – y, como dijo Jürgen Habermas, en la cual “ninguna fuerza está en acción, excepto la fuerza del mejor argumento” (Cohen y Fung, 2004: 23-24).

Las transformaciones políticas y legislativas en Venezuela igualmente conllevaron nuevas connotaciones de la de-

5 Estos instrumentos internacionales son: *Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra las Mujeres* (1979), *Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer* (1993), *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres* (Convención de Belem do Pará, 1994), y la *Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer* (Beijing, 1995).

mocracia. Mientras que la predominante forma de la democracia liberal se basa en un sistema político representativo, colocando los derechos individuales como superiores a los colectivos, en la democracia radical las prioridades centrales se enfocan en los principios de la voluntad colectiva (mayoritaria), colectivismo, cooperativismo, procesos participativos a nivel local e inclusión de los sectores/ciudadanos que previamente estaban excluidos. La Constitución actual de Venezuela (así como las de Bolivia y Ecuador) se caracteriza por una ampliación en los temas de derechos, inclusión social y participación, pero, similarmente, establecen un presidencialismo acentuado. Política e institucionalmente hablando, sin embargo, Venezuela aún mantiene estructuras representativas originadas en el modelo liberal de democracia, incluso en sus procesos electorales. No obstante, desde varios años se han desarrollado experimentos con otros modelos democráticos, en Venezuela y otros países del continente, caracterizados por la ambición de animar a la participación popular y la inclusión de los sectores sociales que previamente estaban marginalizados.

Desde 2006, las unidades organizativas principales de democracia participativa local en Venezuela son los Consejos Comunales, una continuación de los *Consejos Locales de Planificación Pública* CLPP que fueron establecidos ya en 2002 (a través del artículo 182 de la Constitución de 1999 y la ley de los CLPP de 2002). Los Consejos de Planificación experimentaron dificultades en su trabajo de prioridades de acciones a nivel comunal y frecuentemente fueron cooptados por los alcaldes municipales.

El artículo 184 de la Constitución instituyó los mecanismos y la jurisdicción para la participación popular y el autogobierno comunal y vecinal, pero los alcaldes así como los gobernadores regionales aún tenían la posibilidad de intervenir y controlar. La Ley de Consejos Comunales de 2006 fue emitida para corregir este defecto, y dio a los líderes comunales auto-suficiencia en su relación con políticos de otras instituciones locales. Chávez y otros críticos argüían además que las alcaldías y las gobernaciones mostraban ineficiencia o incluso ignorancia hacia necesidades a nivel vecinal y por eso la ley de los Consejos Comunales fue necesaria.

Los Consejos Comunales están autorizados para administrar y desarrollar proyectos sociales locales y organizar actividades dentro de su jurisdicción territorial. Hay más que 30.000 Consejos Comunales en Venezuela. Según cifras oficiales del 2010, este año fueron aprobados y refundados 21.050 Consejos Comunales (en Goldfrank, 2011: 44). En comparación con los *Círculos Bolivarianos* – la forma organizativa principal de las bases del Chavismo entre los años 2000 y 2004 – los Consejos Comunales son organizaciones más grandes. Cada consejo está constituido por entre 200 y 400 familias a nivel urbano y se organiza en diferentes comités temáticos. En las zonas rurales a partir de 20 familias pueden organizarse en un Consejo Comunal y en las comunidades indígenas el mínimo es de diez familias. Según el artículo 2 de la Ley de Consejos Comunales (2006):

Los Consejos Comunales en el marco constitucional de la democracia partici-

pativa y protagónica, son instancias de participación, articulación e integración entre las diversas organizaciones comunitarias, grupos sociales y los ciudadanos y ciudadanas, que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social.⁶

En cuanto a la participación dentro de los Consejos Comunales, como ya se mencionó en la introducción, la mayoría de los dirigentes (*voceros/voceras*) son mujeres, lo que agrega una dimensión cualitativa adicional desde el ángulo de los argumentos de democratización-inclusión en el establecimiento y desarrollo de estas organizaciones de base, es decir un empoderamiento de actores que inicialmente estaban excluidos desde los clivajes de género. Como también se puede observar en los barrios populares con las *Juntas de Acción Comunal* colombianas o las *Organizaciones Territoriales de Base* bolivianas, los Consejos Comunales en forma creciente han pasado a ser dirigidas por mujeres amas de casa (observaciones y entrevistas de los autores, ver también: Vargas Arenas, 2007). Frecuentemente se expresa en Venezuela que “La Revolución tiene cara de mujer”. Rosa Reyes, ama de casa y vocera principal del Consejo Comunal de San Agustín, Caracas, confirma esta dimensión de la transformación participativa:

Antes la participación era baja, muy poca, y la mayoría de los que participaban

eran los hombres, en lo político y lo social... Ahora la participación es masiva y la mayoría de los que participamos somos las mujeres. ¿Por qué lo digo? Porque en las reuniones de los comités de tierra la mayoría eran mujeres. En las reuniones de los Consejos Comunales, la mayoría; muchas mujeres. Por eso es que decimos que ahora el proceso es más participativo y de las mujeres (Reyes, entrevistada por Lalander, Caracas, 9 de junio, 2011).

La politóloga Sujatha Fernandes arguye que en general las mujeres de los sectores marginalizados se han fortalecido en cuanto a su participación política, más allá de los Consejos Comunales, en otros programas y misiones sociales del Estado. No obstante, Fernandes también destaca que el culto a Chávez tiende a ser fuertemente presente entre las mujeres organizadas (Fernandes, 2007). Es necesario destacar, sin embargo, que la insistencia en la lucha vecinal sugiere que hay un impacto en la mentalidad de los ciudadanos, en la percepción de las posibilidades de influir en las decisiones políticas a nivel local. Por cierto, la gran mayoría de estos activistas fueron directamente animados para involucrarse en las políticas organizativas locales por el Presidente Chávez. Pero, en este proceso, las mujeres han sido más persistentes y consecuentes que los hombres en términos de asumir responsabilidad y protagonismo en la labor sociopolítica vecinal organizada, normalmente sin ningún tipo de remuneración económica.

6 En 2009 esta ley fue parcialmente modificada.

Ahora bien, es importante enfatizar algunos retos y/o problemas de los Consejos Comunales. A menudo la estructura de los consejos frecuentemente ha presentado una autonomía débil. Igualmente han dependido altamente de fondos económicos del gobierno a nivel nacional, particularmente del *Ministerio de Participación y Protección Social* y otras instituciones del Estado. Pero, asimismo pueden solicitar apoyo económico de las autoridades políticas locales y regionales. Los consejos deben presentar una propuesta de proyecto para luego posiblemente tener su aprobación y financiamiento (Ellner, 2009: 12), lo que fácilmente podría contribuir a una acentuación de clientelismo y paternalismo selectivo del Estado. Este es uno de los retos más difíciles de los Consejos Comunales. En muchos casos, las relaciones entre el Estado nacional y los Consejos Comunales se han caracterizado más por sus rasgos de clientelismo y paternalismo que por un fortalecimiento más genuino y autónomo de la participación popular. Hay, igualmente, casos de malversación de fondos y oportunismo por parte de los dirigentes comunales. Existen otros casos, sin embargo, en los cuales sí hay una participación popular más autónoma, democrática y transparente. El mismo Hugo Chávez estaba consciente sobre los riesgos de que los Consejos Comunales se pudieran convertir en espacios sólo para recibir fondos. En 2007 reflexionaba al respecto:

Ahora miren, sólo alguna reflexión sobre el poder comunal, decía hace un rato ¡cuidado!, tengamos cuidado todos de que los Consejos Comunales no se conviertan sólo en un instrumento para

recibir recursos financieros, ¡no!, eso no es lo más importante, eso es muy importante, pero no es lo más importante, vamos a demoler en ese espacio los viejos valores capitalistas del individualismo, del egoísmo, los antivalores más bien, las viejas y malas mañas, vamos a impulsar allí la solidaridad. La cooperación, bueno, el mandato de Cristo, hermanos y hermanas, los que somos cristianos como yo: "Amaos los unos a los otros", allí en la comunidad (Chávez Frías, 2007: 76).

En uno de los primeros estudios analíticos de los Consejos Comunales, el sociólogo Edgardo Lander (2007) concluyó que los desafíos centrales se encontrarán dentro del Estado y en las tensiones entre dinámicas políticas y estructuras institucionales. Por un lado, el Estado es el promotor tras este proceso democrático, pero por otro lado el mismo Estado constituye un freno para la autonomía de las organizaciones populares. El Estado es por consiguiente tanto el acelerador de las políticas de participación popular y el obstáculo potencial para el desarrollo del mismo proceso. Steve Ellner, por su parte resalta que las organizaciones comunales deben examinarse en su perspectiva histórica y que las críticas en términos de autonomía-dependencia de los consejos tienden a exagerarse. La combinación de inversiones estatales en programas sociales (misiones etcétera) y el apoyo para proyectos ejecutados por los Consejos Comunales ha animado a los venezolanos de sectores populares para que tomen control de sus propias vidas. Asimismo, Ellner enfatiza que los chavistas de las bases normalmente no son incondicionales (Ellner, 2009: 13-14).

Debe subrayarse -en cuanto a la posición crítica de muchos integrantes de los Consejos Comunales- que hay una creciente cantidad de activistas de la oposición política que han entrado las estructuras políticas comunales, es decir, reconociendo este espacio participativo al nivel local. La vocera Rosa Reyes opina que los avances de los Consejos Comunales han cambiado la vida de los vecinos, al mismo tiempo reconoce algunos desafíos en cuanto al proceso participativo:

Lo interesante de este proceso de los Consejos Comunales, lo novedoso es que es la participación de toda la comunidad, independientemente de las aspiraciones políticas. Hay gente que no milita en ningún partido, hay gente que milita en partidos opositores, y la gente nuestra que simpatiza con el proceso revolucionario. Hay gente de la oposición que reconoce -aunque muy poquita - pero que reconoce por lo menos que éste es un logro de la revolución (Reyes, entrevistada por Lalander, Caracas, 9 de junio, 2011).

Para enfatizar el valor estratégico de las organizaciones comunales en la nueva estructura del Estado (del Poder Popular), el vicepresidente de Venezuela, Elías Jaua, clarifica que esta preferencia -incluso de invertir más recursos económicos directamente al nivel comunal- se debe a la visión de reimpulsar “a las comunidades organizadas como núcleo de la descentralización bolivariana y del poder popular” (*El Nacional*, 20 de abril, 2011).⁷

Desde 2010, la democracia participativa venezolana se ha expandido, y se presentaron modificaciones legales del sistema de descentralización y la participación popular, entre otros a través de las siguientes nuevas leyes:

- La Ley Orgánica de Las Comunas
- (Nueva) Ley Orgánica del Consejo Federal de Gobierno
- Ley Orgánica del Poder Popular
- Ley Orgánica de Contraloría Social
- Ley Orgánica de Planificación Pública y Popular
- Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal

Asimismo es oportuno aclarar que debe haber una dinámica entre las nuevas leyes, el esqueleto jurídico (la Constitución de la República) y el *Proyecto Nacional Simón Bolívar* con sus *Líneas Generales del Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación, 2007-2013*, que explícitamente es un plan socialista de desarrollo. *La Ley de Comunas* significa la posibilidad para un grupo de Consejos Comunales para construir una Comuna. Por su parte, las Comunas pueden unirse para formar una Ciudad Comunal, una evolución que más claramente podría desafiar la autoridad de las alcaldías. Por un lado podría crearse confusión acerca de la jurisdicción entre la ciudad comunal y la alcaldía, pero por otro lado una estructura participativa igualmente podría completar a la otra instancia -la autoridad política representativa- y el éxito de tal sistema de poderes paralelos depende

7 Artículo: “Consejos Comunales recibieron Bs 147 millones más que las alcaldías”.

de la capacitación y concientización de los actores, tanto los vecinos y voceros de los Consejos Comunales, las Comunas y las Ciudades Comunales como los alcaldes, gobernadores, concejales municipales, gerentes y funcionarios en otras instituciones del Estado (Lalander, 2012).

Se debe destacar que el modelo de democracia participativa a través de los Consejos Comunales de hecho constituye el caso más notorio en participación popular e inclusión social en toda América Latina, considerando que casi la tercera parte de la población adulta participa en estos proyectos. Benjamín Goldfrank compara el desarrollo del modelo comunitario en Venezuela con otros proyectos en América Latina, como en Porto Alegre, Brasil, donde sólo un porcentaje de la población participó (Goldfrank, 2011: 47). Este avance democrático es significativo en términos de equidad de género en las nuevas estructuras participativas —no obstante las debilidades y retos de estas organizaciones— considerando que la gran mayoría de los activistas en los Consejos Comunales son mujeres.

Las Salas de Batalla Social como espacios de radicalismo y participación

Las Salas de Batalla Social son instancias comunales destinadas a agregarse a los Consejos Comunales en aras de mejorar la capacidad tanto de organización como de gestión local. Suelen coordinar las peticiones conjuntas que varios Consejos Comunales hacen para acceder a inversiones que vayan más allá de las meramente locales en un consejo comunal particular. Por su ca-

rácter pro-oficialistas también han sido criticadas por ser “instrumentos del gobierno” (Vargas, 2010: 9). El concepto Sala de Batalla Social podría sonar estridente, pero emerge del contexto del cual el presidente Hugo Chávez suele partir para adelantar su gestión. Inicialmente, en su campaña política Chávez llamó a la construcción de *Unidades de Batalla Electoral/UBE*. Luego de llegar a la presidencia el siguiente paso consistió en convertir éstas en Unidades de Batalla Endógenas en las áreas rurales, o en Patrullas de sectoriales en las áreas urbanas. Éstas tuvieron la función de reunir las fuerzas locales que habían luchado por alcanzar la victoria electoral y dedicarse a levantar los diagnósticos de necesidades locales. Luego estas mismas unidades se verían abocadas a coordinar la lucha para enlazar los planes de desarrollo de las misiones de la presidencia con la acción concertada de los Consejos Comunales en Salas de Batalla Social.

Por consiguiente, la evolución del concepto refleja las diferentes etapas que pueden caracterizar la evolución de la participación en la democracia venezolana en la era Chávez. Una de las primeras veces en las que Chávez hizo alusión al concepto fue en el 2008, durante la conmemoración del 13 de abril en un programa *Aló Presidente* en la Bombilla, un sector de Petare en el área metropolitana de Caracas que forma parte del Estado Miranda. Chávez se refirió al intento de golpe del que fue víctima el 11 de abril del 2002 y que los habitantes de los barrios populares repelieron con su masiva movilización dos días más tarde. En honor a la rebelión popular esa fecha anunció el lanzamiento de

la Misión Presidencial 13 de Abril, M13A, para enaltecer el papel protagónico que jugaron los habitantes de los barrios populares para defender la democracia venezolana. Chávez precisaba lo siguiente:

Bueno, y un poco para recordarnos que todos los días es 13 de abril, para nosotros todos los días es 13 de abril. Es decir, días de batalla, días de rebelión, contra lo que no sirve...[aplausos]. De rebeldía creadora, transformadora, una revolución es todos los días, y el 13 de abril ocurrió en Venezuela una gran revolución popular, antiimperialista, antioligárquica, antiburguesa que abrió el camino a la nueva era de la revolución socialista, la Revolución Bolivariana (Chávez Frías, 2008 a).

Con estas precisiones ideológicas Chávez explicaba que el objetivo de la misión era por un lado elevar el nivel de vida en los barrios populares para derrotar la pobreza y la miseria y a la vez impulsar el poder popular radicando los valores necesarios “para ir formando las comunas socialistas” sobre el territorio nacional. La vía para alcanzar este objetivo consistía en que los Consejos Comunales deberían irse agregando en barrios comunales y en comunas que entonces el *Ministerio de Participación Social* y la *Fundación para la promoción y el desarrollo del poder comunal* (Fundacomunal), habían empezado a impulsar como *Salas de Batalla Social* (Chávez Frías, 2008 b). Esta doble gestión contra la pobreza y la marginalidad y por la radicación de una nueva ideología política era entonces vista como la fórmula indispensable para erradicar la pobreza y radicalizar la democracia. Previo a es-

tos anuncios el gobierno de Chávez adelantó una serie de reformas que habían sentado las bases de un espectacular ascenso de la participación de las mujeres en la construcción y ejercicio del Poder Popular mediante el crecimiento aluvial de los Consejos Comunales, como se describió anteriormente.

Carlos Yaguas, director de Participación Popular del estado Vargas, considera que el nacimiento de los Consejos Comunes y el nacimiento de otras estructuras más complejas de organización popular son ilustrativos de la radicalización de la participación política en Venezuela. En sus palabras:

Venezuela está ante un cambio de estructura, una transformación que era armada o era pacífica. Nosotros estamos transitando por lo pacífico. Entendiendo que hay que ser radical. Una organización como los Consejos Comunales, mas allá de ser una asociación cualquiera de vecinos es una asociación de personas con conciencia de que “estamos transformando la sociedad”. Si no es así no estamos hablando de manera radical. Y hay que actuar de manera radical en este aspecto, no irse a los extremos, sino ser radical (Yaguas, entrevista por los dos autores, Macuto, 3 de junio, 2011).

José Daniel Pérez es joven vocero principal de la *Sala de Batalla Social Unidos por un Nuevo Amanecer Socialista* y miembro del *Consejo Comunal Esperanza Unida de la Parroquia Cagüita de Brisas de Turumo* en el municipio Sucre, Caracas. Su Sala de Batalla se fundó en el 2008 cuando inicialmente estaba integrada por 42 Consejos Comunales. Por su tamaño, en el 2009

fue sectorizada y del eje del barrio central emergió la Sala donde era vocero, integrada por 19 Consejos Comunales de igual número de sectores. En palabras de Pérez:

Antes éramos solo Consejos Comunales, y cada quien estaba por su lado. Pero ahora son Salas de Batalla Social y vamos a agruparnos todos. Y esa Sala de Batalla Social es como un espacio, porque no tiene ley que lo respalde. Es simplemente una organización que nace de nosotros mismos como Poder Popular. Allí se abre un espacio de debate para discutir todos los temas de interés y las problemáticas que podamos asumir unidos. Porque la Sala de Batalla Social es la unión de los Consejos Comunales, es como un ensayo para lo que va a ser la conformación de Las Comunas (Pérez, entrevistado por Velásquez-Atehortúa, Caracas, 12 de julio, 2011).

Cuando nacieron las Salas de Batalla Social no existía la Ley de Comunas – ésta fue adoptada por la Asamblea Nacional en diciembre del 2010. Luego, con el apoyo de la nueva ley las Salas de Batalla tuvieron una función más clara como una forma organizativa embrionaria de las futuras Comunas. En julio de 2011, ya la Sala de Batalla, de Pérez, anteriormente había sido preparada como Comuna en Construcción. La construcción de una Comuna puede entenderse como un proceso de sumar a las organizaciones y colectivos activos a nivel local. El proceso involucraba a los vecinos, líderes comunitarios, comerciantes, transportistas, iglesias, los clubes deportivos, los frentes sociales, las *Madres del Barrio*, los *Comités de Tierras Urbanas* (CTU), y en general a toda

la comunidad que compartiendo unas necesidades comunes se comprometen a trabajar por un bien común. Consiguientemente, en la Sala de Batalla Social confluyen una multitud de intereses sociales, culturales, políticos y económicos, no sólo “socialistas”, y existen sólo por un tiempo limitado ya que es un espacio de preparación para posiblemente convertirse en una Comuna.

De la marginalidad al protagonismo

Con la revolución bolivariana la mujer venezolana ha logrado ocupar espacios a los que nunca antes había tenido oportunidad de llegar... Hoy vemos a una mujer que ya se ha librado, anda en la calle y tiene protagonismo hoy más que nunca en todos los espacios. Podemos verla en espacios y cargos públicos, dirigiendo los consejos comunales, trabajando, estudiando e incluso hasta piloteando aviones (Nancy Pérez, Ministra del Poder Popular para la Mujer, citada en: AVN, 2011).

Además del liderazgo, tanto en la movilización social como en la postulación de los diagnósticos que abordan las mujeres para “formalizar” el desarrollo de sus vecindades y ciudades, las mujeres igualmente contribuyen esencialmente al buen desenvolvimiento de dos formas de planificación de la ciudad/vecindad “formal”. La primera es la planificación denominada como insurgente y la segunda es la planificación comunicativa de corte cohesional, puesta en ejecución bajo la rúbrica del urbanismo social.

Como la gran mayoría de las organizaciones populares, las Salas de Batalla Social también son espacios que refle-

jan la división sexual del trabajo en los barrios populares. Aunque -como es la tónica en los barrios populares de otras ciudades latinoamericanas- las mujeres eran las que más leían, las que menos contaminadas estaban de hábitos de corrupción, alcoholismo e indisciplina y quienes eran menos dogmáticas a la hora de interpretar la coyuntura que afectaba a sus comunidades (Velásquez-Atehortúa, 2011). Por su activa participación podría decirse que además jugaban el papel más cardinal en las prácticas de ciudadanía insurgente que habían llevado a la radicalización de la democracia venezolana. Libia Mata, promotora de participación en el Estado Vargas, señala que estas tendencias son visibles con la participación de las mujeres en los Consejos Comunales, que superaba entonces el 90 por ciento:

Uno hace las visitas a las asambleas de los Consejos Comunales, y la mayoría de los voceros son mujeres. Y eso lo consigues tú en las mesas técnicas de energía y en las mesas técnicas de agua. Cuando se conformaron los Comités de Tierras Urbanas, estamos hablando del año 2002, cuando se creó el decreto 1.666, nosotros estábamos trabajando promoviendo su organización. Y la mayoría han sido mujeres. O sea, desde que llegó Chávez, la mujer realmente se ha visibilizado. Y ha estado a la vanguardia de los procesos orgánicos y de las luchas en cada una de las comunidades. Y eso lo consigue uno a nivel nacional, no solamente a nivel del Estado Vargas (Mata, entrevistada por los dos autores, Macuto, 3 de junio, 2011).

Consiguientemente, Libia Mata enfatiza que el incremento de la participación femenina en la política parece ha-

berse solidificado durante la era Chávez a la luz de dos desarrollos territoriales que se inician con el decreto 1.666 del 2002 y la creación de los Comités de Tierras Urbanas. Con el decreto virtualmente terminaron los planificados fenómenos de invasión de tierras urbanas debido a que el gobierno expresó un compromiso por saldar la deuda histórica con los pobladores de los barrios. Este compromiso implicó sinceros esfuerzos por regular la propiedad y las condiciones habitacionales de los barrios construidos irregularmente. La regularización marcó el inicio de la integración formal de los barrios populares a los circuitos de servicios básicos, al tiempo de iniciar planes para su mejoramiento integral con la ayuda de Comités de Tierras Urbanas/CTU, donde las mujeres adquirieron una alta representación. Desde entonces una proporción grande del trabajo que las mujeres adelantaban como gestoras del barrio, pasó de la informalidad a la formalidad como lideresas de los programas del Estado, inicialmente en los CTU, luego en los Consejos Comunales, y paulatinamente de ambos dentro de las Salas de Batalla Social.

Para el vocero José Daniel Pérez hay algunos factores que facilitaban una amplia participación de las mujeres en los Consejos Comunales. Por ejemplo, paralelo a éstos en los barrios también existían *Frentes de Mujeres*, organizaciones de *Madres del Barrio*, y diferentes iniciativas socio-productivas organizadas por mujeres. En años recientes, la participación de las mujeres venía siendo notable en la Milicia Popular, donde generalmente son mayoría. Resaltaba que esta amplia participación femenina también se reflejaba además en la direc-

ción de misiones y ministerios. Según Pérez, las razones de la alta participación de las mujeres en Consejos Comunales eran de dos tipos. La primera la sintetizaba de manera seca.

Porque son más responsables. Yo diría que además tienen mayor humanismo. Porque a veces los hombres no pueden estar pendientes de muchas situaciones. En cambio para hablar lo que es el tema comunal se necesita mucho tiempo, dedicación y amor a esto. Porque esto es voluntario, y las mujeres tienen ese toque, que son bien luchadoras y les gusta (Pérez, entrevistado por Velásquez-Atehortúa, Caracas, 12 de julio, 2011).

Las apreciaciones de Pérez indican que el mantenimiento de los espacios organizativos de los barrios era una lucha adelantada socialmente por las mujeres que no solamente disponían de más tiempo, sino también eran más responsables, más luchadoras y hacían el trabajo con dedicación y con amor. Todas estas son moralidades, que además hacen parte de los deberes que están consagrados en el artículo 14 de la Ley de las Comunas, junto a otras virtudes como: la disciplina, la participación, la solidaridad, la integración, la ayuda mutua, la corresponsabilidad social, la rendición de cuentas, el manejo transparente, oportuno y eficaz de los recursos. Estas moralidades por ende se refieren a un espectro de emociones y sentimientos que han pasado de la práctica social informal y cotidiana del trabajo de las mujeres en la esfera del cuidado de la vida a convertirse en “prácticas ley”. Es decir, la Ley de Comunas en sí formalizaba las prácticas emocionales que antes eran informales.

Desde muy temprano, muchas mujeres son presionadas socialmente a cumplir con su papel reproductivo, a mantenerse en relaciones de pareja a costa de su propio desarrollo personal. En la medida en que los hijos crecen las mujeres vuelven a recuperar parte de su autonomía desprendiéndose de la matriz reproductiva patriarcal para volcarse a reconstruir su vida social con amigas, vecinas, o compañeras de trabajo. La gran cantidad de madres solas, y mujeres cabeza de familia en la dirección de los Consejos Comunales en los barrios populares confirma este desarrollo. Además muchas de ellas, en este papel de lideresas locales, encuadran en lo que ha sido discutido por Nina Laurie bajo el concepto de *súper-madres* (Laurie, 2011).

Desde su posición como vocero, José Daniel Pérez sostiene que la mayor parte del trabajo de la Sala de Batalla Social lo realizan las mujeres. Su experiencia es que para elegir determinado cargo siempre tiene que proponerse la presencia de una mujer, quienes por ser más responsables, solidarias, dedicadas, amorosas, luchadoras, etcétera, pueden garantizar resultados exitosos del trabajo. Esto puede sustentar la prevalencia de las redes sociales compuestas mayoritariamente por mujeres para garantizar el buen funcionamiento de la esfera reproductiva en los barrios. La dedicación de las mujeres a la arena pública en Consejos Comunales y Salas de Batalla Social las hacían de éstas un espacio mixto en donde confluyen tanto la producción del barrio como la reproducción de la sociedad, lo que coloca a muchas mujeres ante roces y conflictos familiares.

Pero la mayoría de las veces no hay ningún tipo de problemas. O sea, hacen su cronograma de trabajo y buscan como brindar tiempo al trabajo comunal. En cambio el hombre no. El hombre se la tiene que pasar es trabajando. Las mujeres hacen su quehacer de su casa, hasta el mismo trabajo [asalariado], y además sus estudios. Pero también le brindan apoyo a lo que es el poder popular, al trabajo comunal, a los Consejos Comunales, y a las luchas sociales y eso. Tienen más tiempo de estar trabajando en su casa. Hacen sus quehaceres y al momento de tener que realizar una reunión ellas participan. Se les ven libres de acceso, no están explotadas, ni nada. Simplemente hacen sus quehaceres y aportan. Y en las reuniones hasta se generan condiciones de trabajo interno para ellas dentro de la comunidad (Pérez, entrevistado por Velásquez-Atehortúa, Caracas, 12 de julio, 2011).

Esto significa -y contribuye a una explicación de la alta participación de las mujeres en los Consejos Comunales- que por su activa presencia en actividades del cuidado de la vida (reproducción) y de la producción de la vivienda en el barrio las mujeres asumen mayores responsabilidades de control sobre todo lo que es el trabajo a nivel local. Al disponer además tiempo para estudios fortalecían las cualidades de la dirección que ejercían en los Consejos Comunales y las Salas de Batalla Social.

La amplia participación de las mujeres en los Consejos Comunales, en el grueso de las organizaciones barriales y en la micro-política local de estos ha sentado las bases del Poder popular como un poder político de influencia de las mujeres. Este poder posiciona al barrio en una serie de direcciones:

1) como lugar de construcción de sujetos políticos paralelo a los lugares de trabajo de la clase obrera industrial o comercial, donde las mujeres tienen mas influencia en la construcción del poder popular,

2) como bastión de soberanía territorial de la clase popular, más allá que la clase obrera, cuya composición masculina la habita, pero no la dirige,

3) como el núcleo territorial en donde la Sala de Batalla Social se erige como un escenario de unidad y concertación de luchas para defender esta soberanía,

4) como un espacio de descolonización o un tercer espacio que con la autogestión de las clases populares confronta tanto a la metrópoli colonizadora como a las subalternas elites colonizadoras, y;

5) como arena donde la Sala de Batalla Social a su vez hace el papel de un (cuarto) espacio crítico, en parte dirigido por las mujeres, para dar los debates de descolonización y construir un nuevo orden económico y social.

Por supuesto –regresando al aspecto de politización y dependencia económica por parte de las organizaciones de base- en todos los sistemas democráticos siempre existen riesgos de evaluación arbitraria en cuanto a la aprobación financiera, desde arriba, de proyectos solicitados desde abajo. Por ende, para su potencial perfeccionamiento los Consejos Comunales dependen –no sólo de los esfuerzos de los integrantes de la estructura comunal- sino también de la actitud de gobernantes a nivel local, regional y nacional las iniciativas progresistas democratizadoras de diferentes instancias del Estado. Redondeando el artículo y el tema de la feminización de la parti-

cipación democrática en Venezuela, es conveniente citar a la filósofa y feminista socialista Alba Carosio:

No hay socialismo posible ni democracia posible si las transformaciones no incluyen la eliminación de las estructuras patriarcales. El patriarcado constituye la forma de institucionalización del poder masculino, que hace parecer como natural su predominio en las estructuras sociales. Se considera justificable, por ejemplo, que los puestos clave del poder (político, económico, religioso y militar) se encuentren, exclusiva o mayoritariamente, en manos de varones. Se considera normal que las mujeres cumplan un rol social y familiar que las somete a muchas más horas de trabajo, que incluyen trabajo remunerado, trabajo doméstico y ahora además, trabajo comunitario. Aunque la Revolución Bolivariana muestra entre sus logros la más amplia participación comunitaria de las mujeres (mesas de agua, Consejos Comunales, misiones, etcétera), lo cual es de por sí positivo y ha producido -especialmente en las mujeres de los sectores populares- crecimiento personal, autoestima y sentimiento de valía, esta realidad no ha sido apoyada por esquemas de servicios, mecanismos sociales, ni por transformaciones educativas e ideológicas, que vayan modificando las responsabilidades domésticas y familiares, y las cargas consecuentes. En general, las protagonistas de la participación se ven obligadas a convertirse en heroínas del trabajo que cumplen sus múltiples roles sin fallar en ninguno (Carosio, 2007).

Conclusiones

¿La revolución tiene cara de mujer en Venezuela? En este artículo se ha reflexionado sobre la feminización de la

democracia participativa, particularmente a partir del año 2006. Indudablemente hay un incremento visible en cuanto a la representación y participación activa de mujeres en las organizaciones de base popular. El empoderamiento de las mujeres es un proceso gradual que ya ha mostrado resultados positivos en cuanto a las experiencias de la participación de las mujeres de clases populares en los Consejos Comunales y las Salas de Batalla Social.

Los rasgos históricos de machismo y marianismo siguen existiendo en las estructuras sociales y en la mentalidad de los venezolanos, pero al mismo tiempo la autoestima y el respeto de la labor de las mujeres luchadoras son avances importantes que han comenzado a afectar la cultura patriarcal. En términos de democratización como un aumento de la igualdad política, los avances de las venezolanas de sectores populares en importantes posiciones en las organizaciones de base por sí indican un cambio cualitativo desde el ángulo de igualdad de género en los procesos de toma de decisiones a nivel local/vecinal.

Las mujeres han descubierto “su espacio de voz y poder” en los Consejos Comunales y las Salas de Batalla Social y otras organizaciones de base. Así que los mecanismos participativos tratados en este estudio y el espacio político y reconocimiento socio-cultural-institucional alcanzado por las mujeres indudablemente pueden ilustrar un ejemplo de ciudadanía insurgente, para reconectar con la conceptualización de Holston. Este protagonismo de las mujeres, como productoras y administradoras en las emergentes estructuras urbanas, se aproxima a esta forma de ciudadanía in-

surgente de predominio femenino. Es sugestivo el papel que empiezan a asumir las mujeres como constructoras no sólo de la ciudad sino de la *ciudadanía* desde los barrios populares, los cuáles se han convertido en espacios híbridos, cimentados en gran parte por las mujeres. Podría decirse que el barrio popular de la ciudad, crecido a la sombra de la desprotección neoliberal, es el espacio de mayor influencia política de las mujeres. Es un espacio donde, aún sin escapar al orden patriarcal, racista y capitalista de la sociedad, las mujeres reforman y reformulan la validez de todas estas prácticas, a la vez que ponen en práctica nuevas adaptaciones con el apoyo del gobierno bolivariano. De ahí que el análisis de las Salas de Batalla Social y de los Consejos Comunales puede dar algunas claves para entender mejor las transformaciones de la democracia, la ciudadanía y la participación en Venezuela.

Desde el ángulo de los simpatizantes del oficialismo, el proceso venezolano está compuesto por una radicalización de la participación popular y donde los grandes beneficiarios han sido las mayorías más excluidas entre los pobres. El instrumento para abordar esta radicalización ha sido la programación para reducir la pobreza. La masiva participación popular (de las mujeres) en estos procesos ha contado con el apoyo decidido del gobierno, a la vez que ha empoderado las prácticas de construcción de sociedad, antes eran ejercidas bajo condiciones de informalidad. Con apoyo estatal estas prácticas pueden llegar a ser reconocidas, y elevadas al ca-

rácter de formales. Por ende, con esta participación protagónica de las mujeres se fue radicalizando la democracia, haciéndola más paritaria.

Bibliografía

- AVN (Agencia Venezolana de Noticias)
2011 "Venezuela cumplió meta del milenio en cuanto a igualdad de género", accesible en: <http://www.avn.info.ve/node/471518>
- Carosio, Alba
2007 "La Reforma Constitucional y la perspectiva de género como imperativo ético para la transformación social", accesible en: www.aporrea.org/actualidad/a41379.html
- CEPAL
2011 *Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe 2011*, sección de Venezuela en: http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/1/45581/2011-881_BPE_Venezuela_29dic11.pdf
- Chávez Frías, Hugo Rafael
2008a *Aló Presidente del 13 de abril de 2008*, accesible en: <http://www.alopresidente.gob.ve>
- Chávez Frías, Hugo Rafael
2008b *Aló Presidente del 24 de agosto de 2008*, accesible en: <http://www.alopresidente.gob.ve>
- Chávez Frías, Hugo Rafael
2007 *Poder Popular: Alma de la Democracia Revolucionaria*, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información, Caracas.
- Cohen, Joshua & Fung, Archon
2004 "Radical Democracy", en: *Swiss Journal of Political Science*, Vol. 10(4).
- Craske, Nikki
1999 *Women & Politics in Latin America*, Polity Press, Cambridge.
- Dieterich, Heinz
2007 *El Socialismo del Siglo XXI*, FiCa, Bogotá.
- Ellner, Steve
2009 "A New Model with Rough Edges: Venezuela's Community Councils", en: NA-

- CLA. *Report on the Americas, May/June 2009*.
- Embajada de la República Bolivariana de Venezuela en Estados Unidos
- 2012 "Venezuela cumplirá con anticipación las Metas del Milenio de la ONU", accesible en: <http://venezuela-us.org/es/2012/02/06/venezuela-cumplira-con-anticipacion-las-metas-del-milenio-de-la-onu/print>
- El Nacional*
varios años), <http://www.el-nacional.com>
- Fernandes, Sujatha
- 2007 "Barrio Women and Popular Politics in Chávez's Venezuela", en: *Latin American Politics & Society*, Vol. 49, No. 3: 97-127.
- García, Carmen Teresa & Valdivieso, Magdalena
- 2009 "Las mujeres venezolanas y el proceso bolivariano. Avances y contradicciones", en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 15, No. 1, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Goldfrank, Benjamin
- 2011 "Los Consejos Comunales: ¿avance o retroceso para la democracia venezolana?", en: *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, Número 40: 41-55. FLACSO, Quito.
- Holston, James
- 2009 "Insurgent Citizenship in an era of Global Urban Peripheries.", en: *City & Society*, Vol. 21, No. 2: 245-267.
- Lalander, Rickard
- 2012 "Venezuela 2010-2011: Polarización y radicalización del proyecto socialista", en: *Revista de Ciencia Política*, Vol. 32, No. 1: 293-313.
- Lander, Edgardo
- 2007 "El Estado y las tensiones de la participación popular en Venezuela". En: *OSAL, Año VIII, N° 22*, CLACSO, Buenos Aires.
- Laurie, Nina
- 2011 "Gender Water Networks: Femininity and Masculinity in Water Politics in Bolivia", en: *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 35, No. 1: 172-188.
- MINMUJER (Ministerio del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género)
- 2010 *Informe Preliminar Para la Undécima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe (CEPAL 2010)*, CEPAL & MINMUJER, Caracas, accesible en: <http://www.eclac.cl/mujer/noticias/paginas/6/38906/Venezuela.pdf>
- Naciones Unidas
- 2000 "La feminización de la pobreza", *Conferencia Mujer 2000*, accesible en: <http://www.un.org/spanish/conferences-Beijing/fs1.htm>
- Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe
- s/f accesible en: <http://www.eclac.cl/oig/>
- República Bolivariana de Venezuela
- 2010 *Ley de Comunas*, accesible en: <http://www.asambleanacional.gob.ve/>
- República Bolivariana de Venezuela
- 2006 *Ley de los Consejos Comunales. Reglamento orgánico del servicio autónomo Fondo Nacional de los Consejos Comunales*, Gaceta Oficial No. 5.806 Extraordinario del 10 de abril de 2006, Caracas.
- Soja, Edward
- 2000 *Postmetropolis – Critical Studies of Cities and Regions*. Blackwell publishers.
- Vargas, Adolfo
- 2010 "La praxis de Consejos Comunales y la Visión de las Élites sobre la Democracia Participativa", *CIES e-Workingpaper No. 95*. Accesible en: http://www.cies.iscte.pt/des-taques/documents/CIES-WP95_Vargas.pdf
- Vargas Arenas, Aráida
- 2007 "Algunas ideas sobre los Consejos Comunales y la Calidad de Vida de las mujeres populares en Venezuela", en: *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Vol. 12 (No. 29) pp. 33-48.
- Velásquez-Atehortúa, Juan
- 2011 "El papel del feminismo barrial en La construcción de la ciudad y la ciudadanía – sus movilizaciones, diagnosis y formas de participar en la planificación en Medellín, Cochabamba y Caracas", ponencia, *Trienal de Investigación FAU 2011: Ciudad y Sociedad*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Wilpert, Gregory
- 2007 *Changing Venezuela by Taking Power*, Verso, Londres & Nueva York.

Entrevistas (selección)

- Mata, Libia, facilitadora de participación del estado Vargas, Macuto, 3 de junio, 2011.
- Pérez, José Daniel, vocero principal de la Sala de Batalla Social Unidos por un Nuevo Ama-

168 *RICKARD LALANDER Y JUAN VELÁSQUEZ-ATEHORTÚA* / ¿La Revolución tiene cara de mujer?
La feminización de la participación democrática en Venezuela

- necer Socialista, Sucre, Caracas, 12 de julio, 2011.
- Reyes, Rosa, vocera principal, Consejo Comunal de San Agustín, Caracas, 9 de junio, 2011.
- Yaguas, Carlos, secretario de participación popular del estado Vargas, Macuto, 3 de junio, 2011.

La infancia transnacional y el debate en torno a la “cadena del cuidado”

Elisabeth Rohr

La migración femenina internacional requiere ser entendida en su complejidad integrando el mundo familiar involucrado puesto que la separación de los hijos deja huellas psíquicas duraderas. Para quienes son dejados atrás se presenta una pérdida de lazos emocionales que no pueden ser cubiertos por las familias sustitutas. La comprensión del ámbito emocional y desarrollo psicológico de las experiencias de separación en los niños necesita adentrarse en sus conflictos.

Introducción

Desde que Castles y Miller (1998) hablaron sobre una creciente “feminización de la migración”, ya no se concibe la investigación feminista sobre migración sin este concepto. Previo a ello las mujeres no aparecían en la literatura que abordaba la migración internacional, o sólo surgían de manera secundaria al tratar la “familia original” y el “traslado posterior de la familia”. Tal y como recalca Aufhauser (2000:98), la migración de mujeres se percibió durante décadas exclusivamente como “migración dependiente”. Ello recién cambió en el curso de los años ochenta, cuando a nivel mundial se registró un marcado incremento de la “trata de mujeres” y en lo sucesivo se debatió en torno a que también existen formas específicas de migración “independiente” de mujeres. A este enfoque temático se dedicó entonces de forma acentuada, en los años noventa, la investigación feminista. Mientras que la

primera generación de trabajos aún se vinculaba a un planteamiento compensatorio que evidenciaba a las mujeres y sus rendimientos, la segunda generación de trabajos feministas perseguía un planteamiento contribucionista que realizaba el rol especial de la mujer en el contexto de las migraciones y sus experiencias específicas en materia de migración (Prodolliet 1999:29).

En la tercera y hasta ahora última fase de discusión, en el curso del cambio posestructuralista; en la investigación feminista se escudriñan de forma crítica las diferencias sociales entre las mujeres migrantes y mujeres nativas (Aufhauser 2000:101). En esta fase de la investigación, que ha evolucionado hacia un enfoque de interseccionalidad y que acoge los discursos transnacionales, se tematizan ante todo las globalizadas relaciones femeninas de poder y de género que se derivan de la situación específica de la migración.

Un especial giro experimentó este debate al introducir el término, acuñado

por Hochschild (2000), de cadena del cuidado (“*care chain*”), referido a cadenas globales de sustento económico y emocional, lo que permite explicar cómo el trabajo de las mujeres migrantes aligeraba la carga en cuanto al cuidado reproductivo social a las mujeres trabajadoras en occidente y a las mujeres acaudaladas en los países árabes y asiáticos. Por consiguiente, un mérito de la investigación feminista sobre migración radica en haber contribuido a introducir, en el discurso migratorio, la importancia global del rendimiento laboral de las mujeres y, por ende, haber señalado que los estudios internacionales sobre migración presentan evidentes lagunas investigativas, aunque se reconoce que sigue siendo un elemento sumamente conflictivo.

Cabe anotar de forma crítica que el *mainstream* científico de la investigación feminista sobre migración se apoya esencialmente en análisis macroestructurales, ante todo con orientaciones sociológicas y politológicas que ponen el acento en las condiciones de explotación y represión, especialmente discriminantes y racistas, a las que las mujeres migrantes generalmente se ven expuestas en el mercado laboral globalizado. En cuanto a su contenido, llama la atención que las mujeres migradas aparecen preponderantemente como víctimas de condiciones globalizadas de explotación y dominio, pero a su vez como estilizadas heroínas y mártires que se sacrifican en el extranjero a fin de proveer amor, dinero y regalos a sus hijos y familias (Sassen 1996, Ehrenreich y Hochschild 2004, Parreñas 2001, 2005a/b, Moran-Taylor 2008). Es-

ta mitologización de la mujer migrante juega un papel destacado en la literatura feminista sobre migración tal el caso de Lutz (2008). Esto sirve ante todo para repeler un temido desprecio de las madres (“*mother bashing*”), tendiente a desacreditar la migración independiente de las mujeres (Pedone 2006). Después de todo, la autonomía que manifiestan las mujeres al tomar la decisión de migrar pone en tela de juicio la división del trabajo tradicional y patriarcalmente legitimada; sin embargo, requiere de especial legitimación para ser socialmente aceptable (Pedone 2006:200). Bajo estas condiciones, aquellas pretensiones emancipatorias de las mujeres solo se lograrían concretar si la pretendida migración se justifica argumentando coerciones económicas, empobrecimiento potencial y falta de perspectivas en el mercado laboral. Esta argumentación, solo constituye una parte de la problemática, como lo demuestra un estudio realizado por G. Camacho (2009: 112), un 19.8% de las mujeres encuestadas en Ecuador recalcaron que migraban por penuria económica, mientras que 18% respondieron que querían emigrar por problemas maritales y de género.

Por tanto, la migración no solo es una cuestión de pobreza; por lo que, las reivindicaciones emancipatorias vinculadas a la migración de mujeres, no pueden reducirse a correlaciones justificativas político-económicas. Por ello, nuestro objetivo radica en comprender la migración de las mujeres en su complejidad y multiplicidad, al interior de esta perspectiva de comprensión, integrar también un análisis de aquellas

contradicciones, ambigüedades, motivaciones y conflictos latentes e inconscientes (Yeates 2005, Parreñas 2005b).

De este modo, en nuestra investigación, tomamos como base un enfoque desde la psicología social y psicología del desarrollo, que no niega el poder de la economía, pero que también sondea cómo los sujetos experimentan, procesan y superan esta realidad migratoria, y del por qué se disponen de tan pocas opciones de acción para transformarla. Al respecto nos remitimos, entre otros, a estudios de la UNICEF (2008) y a estudios psicoanalíticos y de psicología social como los de Grinberg y Grinberg 1990, Achótegui 2002, Suárez-Orozco y otros 2011¹. Sin embargo, no solo faltan enfoques desde la psicología social en la investigación internacional y feminista sobre migración sino además indagaciones sobre las familias y niños dejados atrás, sin los cuales los nexos existenciales de mujeres migradas tan solo se logran descifrar parcialmente.

Es por ello dotamos a los niños dejados atrás por mujeres migrantes de una voz propia para que hagan acto de presencia; no como hasta ahora en donde, si bien surgen dentro de la narrativa de las madres migrantes, no son sujetos que proporcionan su propio y particular relato sobre la experiencia familiar en torno a la migración, sino tan solo cons-

tituyen objetos de añoranza maternal y siendo esa abnegación el motivo esencial para emprender la migración (Hochschild 2000, Parreñas 2005 a/b, Pedone 2006, Camacho 2009). Si bien Ehrenreich y Hochschild (2004) como también Parreñas (2005), Pedone (2006) y UNICEF (2008) refieren que son particularmente esos niños los que pagan el precio por la separación son pocos los estudios que se dedican explícitamente a esta temática. Aunque ya Hochschild (2004:28) en su artículo en *"Global Woman"* (Mujer Global) había señalado esta desiderata analizando la situación singularmente difícil de los niños dejados atrás por sus madres migradas. Pero fue Parreñas (2005a) la que llamó la atención con su estudio empírico, en el que examinó la forma en que en Filipinas los actuales adultos jóvenes, dejados atrás de niños, experimentaron la separación de sus madres migradas. El resultado fue categórico: todos los niños habían sufrido por la separación de sus madres – aún cuando los parientes se habían ocupado de ellos durante la ausencia de sus madres, y que también habían mantenido un permanente contacto con las madres. No obstante, los niños se sentían abandonados y recalcaron que todos los contactos virtuales y demás compensaciones materiales, de esta "globalización de la maternidad"

1 Consideramos que estos enfoques desde la psicología social son muy importantes, ya que en gran medida están ausentes en la investigación sobre migración en idioma alemán (Morokva_ic y Rudolph, 1994, Lutz 2003, 2008), en estudios latinoamericanos (Hidalgo 2004, Herrera 2005, Solfrini 2005, Pedone 2006, Herrera y Ramírez 2008, Camacho 2009), en publicaciones españolas (Ribas 1999, Portes 2003, Birsly y Solé 2004, Paludárias y Serra 2007), así como en los estudios norteamericanos, sustentados por Sassen (1996), Ehrenreich y Hochschild (2004), Yeates (2005), Hondagneu-Sotelo y Ávila (2009).

(Parreñas 2001), no habían podido compensar la ausencia física de las madres. Parreñas (2005a) explica esta actitud crítica de los niños como expresión de identificación con la ideología socialmente cimentada en torno a la maternidad, que indica que una madre es solo una buena madre cuando está físicamente presente y permanentemente disponible en el ámbito emocional. De los padres no se espera aporten el sustento respectivo ni ellos lo brindan, por lo que los miembros femeninos del hogar asumen la manutención de los niños dejados atrás (Parreñas 2005a, UNICEF 2008).

Por lo tanto, la migración de las mujeres no suscita ningún cambio en la división de trabajo relacionada al género, patriarcalmente legitimada en el ámbito de la reproducción; en determinados casos más bien acentúa estas modalidades de género. Y eso que las madres realizan enormes esfuerzos por mantener latentes, aún desde lejos, la relación con sus hijos dejados atrás.

Pero tanto para madres como para hijos esta experiencia parece estar aunada a enormes pérdidas emocionales. Ehrenreich y Hochschild (2004) han advertido en este contexto como en el cuidado de niños que ellas crían en hogares extraños, las mujeres migrantes compensan su añoranza maternal por sus propios hijos. En este ciclo de maternidad prestada (cadena del cuidado) se encuentra, por consiguiente, en primer plano la compensación emocional basada en experiencias de pérdida y separación. Sin embargo, al parecer esta compensación emocional le resulta solo parcialmente efectiva a las madres; pero

para los hijos dejados atrás eso casi nunca, o más bien nunca, resulta eficaz. Ello, por cierto, también aplica en aquellos casos en los que fueron criados por tutores amorosos. Para ellos la separación se mantiene como un “trauma inevitable”, como recalcan Ehrenreich y Hochschild (2004:13). Por lo tanto la “cadena del cuidado” prueba ser una hipótesis ideológica (y, más aún, etnocentrista) que parte del supuesto que las emociones, los vínculos y los seres humanos son intercambiables de forma discrecional y que las relaciones de reemplazo son igualmente buenas y que no tienen consecuencias en el plano psíquico. No obstante, ello se contraviene con todos los conocimientos recabados en la temprana investigación infantil (Spitz 1996), a la actual investigación sobre apego y lactantes (Fonagy 2006, Stern 2003), así como a los resultados de la investigación sobre resiliencia (Kustor-Hüttl 2011).

Ahora cabe preguntar por qué en la parte predominante de la investigación feminista sobre migración, prevalece la idea de que los hijos dejados atrás por madres migradas se encuentran bien provistos en familias numerosas y que casi no sufren o no sufren por la ausencia de sus madres o padres (Lutz 2008). No solo los adultos jóvenes en los estudios de Parreñas (2005a/b) y de Pedone (2006), sino también los resultados empíricos que se recogieron en tres países por parte de UNICEF (2008) arrojan situaciones completamente diferentes: constatan la soledad, el abandono y hasta menoscabos en el desarrollo infantil que provoca la larga y en ocasiones hasta permanente separación de

madres o progenitores. Ello lo confirman también estudios psicológicos más recientes que aseveran que son particularmente las reiteradas separaciones de progenitores y progenitores sustitutos, las que inciden para que los reencuentros familiares posteriores sean sumamente problemáticos, así como el que, en las agrupaciones familiares, se suscitan masivos daños psíquicos y graves crisis (Achótegui 2002, Suárez-Orozco 2011).

Repercusiones psicosociales de la migración

En el proyecto sobre migración de Harvard (*Harvard Immigration Project*) y en estudios posteriores, Suárez-Orozco y otros (2002, 2011), antes los de UNICEF (2008), Achótegui (2002) y Adams (2000) destacaron que los niños en familias de migrantes, que durante períodos más prolongados estuvieron separados de sus padres, sufrieron “secuelas sustancialmente negativas”. Ello coincide con la opinión que sostienen Grinberg y Grinberg (1990): acerca de que en principio, la migración representa una experiencia potencialmente traumática que siempre va aunada a experiencias difíciles de separación, pérdida y abandono. Se requieren de considerables recursos individuales, de condiciones sociales favorables en el país de acogida y de una aceptación benévola de la separación por parte de la familia original, a fin de transformar la migración en una experiencia productiva. Es por ello que un análisis de estas experiencias de separación, pérdida y abandono se debe introducir en los debates con enfoque teórico sobre los procesos

de migración. De lo contrario no resultará comprensible la complejidad de los procesos familiares de reestructuración y transformación, en especial las tendencias latentes de racionalización, así como las coercitivas concesiones emocionalmente abrumadoras a las que se ve sujeta la maternidad transnacional.

Suárez-Orozco (2011) presenta una serie de estudios clínicos que dan como resultado unánime que los niños dejados atrás tienden a desarrollar sentimientos de abandono, y que a la separación reaccionan con desesperación y desapegos internos. Si la separación persiste por períodos más extensos, tanto progenitores como hijos se considerarán a futuro mutuamente como extraños. De ello se originan, en particular para los niños, problemas de apego, que aún en el caso de una integración familiar posterior, difícilmente se logran resolver. Persisten huellas psíquicas, por lo que a raíz de esta problemática de apego a menudo se producen reacciones depresivas, tanto en las madres como en los hijos. Como respuesta a estas experiencias de separación, algunas veces los niños empero también reaccionan con una conducta progresivamente agresiva. De forma resumida el artículo de Suárez-Orozco (2011:227) expone que la investigación llevada a cabo hasta ahora en materia de migración parte del supuesto que los niños y adolescentes son los beneficiarios primarios de la migración de los progenitores y de los sacrificios aunados a ello; pero a la postre son ellos los que son abandonados, y a la larga pagan el precio emocional por la separación de sus progenitores.

Esta exposición de las repercusiones migratorias para los niños, que –dicho

sea de paso— resultan tanto más graves cuando es la madre o ambos progenitores los que emigran (Parreñas 2005, UNICEF 2008), no parece relativizarse con la observación referente a que en su aflicción los niños se encuentran ideológicamente marcados por la estructura patriarcal reinante en las condiciones sociales de su entorno. Puesto que ello negaría de manera contundente la legitimidad y realidad subjetiva de las necesidades humanas (que por naturaleza siempre están socialmente acuñadas) y así, de modo casi cínico, se culparía a los niños mismos de su desdicha.

De ello se deduce que estos hechos y cuestiones, debe incluirse en la investigación feminista sobre migración como factor esencial y hasta ahora desatendido: el de la experiencia específica de apego y separación de hijos y madres/progenitores que viven en contextos transfamiliares.²

La investigación en Ecuador

Durante la investigación empírica realizada en Ecuador, a partir de planteamientos psicosociales, nos interesamos por los niños y adolescentes que crecen en familias transnacionales, en las que al menos uno de sus progenitores vive y trabaja en el extranjero. En el curso de nuestra investigación basada en entrevistas, conversamos con unos 40 niños y adolescentes, con parientes, maestros y trabajadores sociales e indagamos cómo los niños experimentan la separación y ausencia de sus progenitores, cuáles estrategias de afrontamiento

(*coping*)—dependiendo del género— desarrollan para encarar la relación física y tangible con sus progenitores (o madres/padres)—a veces ausentes por muchos años—y cómo se desarrollan sus relaciones con los abuelos, tías y tíos que cuidan de ellos. En este artículo presentamos un pequeño fragmento de esta investigación y nos enfocamos en dos historias casuísticas; ambas deben probar, no obstante, a modo de ejemplo, nuestra tesis de que la separación de madres (padres, progenitores) deja huellas psíquicas duraderas.

El tema atrajo nuestra atención a partir de la lectura de artículos en los diarios del país que relataban un incremento en las tendencias suicidas entre los niños y adolescentes de padres migrantes (*El Comercio* 2.11.2004; *Expreso* 4.9.2010).

Junto a Colombia, Ecuador es uno de los países de América Latina más afectados por la migración. La causa primordial para el enorme incremento de emigrantes desde 1995 la constituye una sucesión sin precedentes de crisis económicas que han hundido al país en un empobrecimiento nunca antes visto y desencadenado procesos de desintegración social que se pueden calificar como dramáticos, entre 1980 y 2006 un 20% de la población económicamente activa ha abandonado el país (UNICEF-/CEPLAES/INNFA 2008:10). Hoy en día en el extranjero viven 2.5 millones de un total de 14 millones de ecuatorianos. Un 53% vive en España (Schildmann 2007:26). Más de la mitad (51%) de ellos son mujeres migrantes, de las cua-

2 Este objetivo forma parte de la investigación hecha en el Ecuador.

les alrededor de un 35.7% abandonaron a sus hijos (UNICEF/CEPLAES/INNFA 2008:30).

Según UNICEF (2008) 218,704 niños y adolescentes menores de 18 años viven en Ecuador en las denominadas familias transnacionales. Sin embargo, si se incluyen todos los hijos de migrantes en la estadística –es decir, también hijos mayores de 18 años– la cifra aumenta a 284,027 (UNICEF/CEPLAES/INNFA 2008:5).

Muchos de los hijos abandonados se benefician en términos financieros de las remesas de los progenitores emigrados. Pero mientras que el 63% de los padres y 54.6% de las madres enviaron, según declaraciones propias, recientemente dinero a casa, para el 23.4% de los padres y 26.2% de las madres esto no fue posible (UNICEF/CEPLAES/INNFA 2008:34), lo cual indica que la migración no siempre representa una garantía para obtener beneficios económicos; no obstante, ello se oculta a menudo por vergüenza.

En este contexto UNICEF (2008) señaló que los hijos abandonados de migrantes frecuentemente están expuestos a un gran número de peligros. Entre estos, existe el peligro que los hijos caigan en manos de cuidadores incompetentes, que sacan provecho para satisfacer sus propios intereses económicos. Asimismo el desamparo de estos niños conlleva una mayor incidencia de abuso sexual, violencia, descuido emocional, embarazo precoz, abuso de alcohol y de drogas (UNICEF 2008:29).

En la literatura feminista sobre migración, no obstante, el debate público en torno a estas situaciones precarias es calificado meramente como alboroto

que suscitan los medios de comunicación (Solfrini 2005, Lutz 2010). Si bien estas precariedades indudablemente se logran instrumentalizar de manera mediática, a fin de desacreditar la migración independiente de las mujeres, sí constituyen una realidad que no simplemente se puede negar u obviar en un proceso de estudio y análisis. Estas precariedades se intensifican en la medida en que se extiende la duración de la separación. A raíz de las restrictivas leyes de inmigración en los EEUU y Europa agravada en casos de estadía no legalizada, las madres latinoamericanas a diferencia por ejemplo, de las madres polacas, por lo general no están en condiciones de visitar a sus hijos o traerlos después, por lo que no los llegan a ver durante años. Por ende, muchos niños ni siquiera logran recordar a sus madres.

El ejemplo de José

Tal es el caso de José, quien hoy en día tiene nueve años de edad, un chiquitín vivaracho que junto a su hermano dos años mayor vive con la familia de su tía. Primero fue su padre quien emigró a España para buscar trabajo. Pero pocos años después sufrió un grave accidente que lo dejó incapacitado para trabajar, por lo que su esposa viajó a España para cuidarlo. Los dos hijos pequeños, que en ese momento tenían tres y cinco años de edad, se alojaron con los abuelos paternos. Éstos eran sumamente pobres, por lo que los niños solo bebían agua y comían papas. Entonces el padre se suicidó y la esposa-madre trajo el cadáver para enterrarlo en su país natal. Así fue como se dio cuenta que sus dos hijos se encontraban

completamente descuidados. Los llevó donde su hermana para que ésta se ocupara de ellos. Se desató una lucha judicial entre los abuelos y la tía en torno a los niños, hasta que la tía –con el respaldo de su hermana– obtuvo oficialmente la custodia. La madre retornó a España, encontró trabajo y envía de forma bastante regular dinero a su hermana. Ésta se beneficia mucho de las remesas que emplea para la ampliación de la casa y para una buena formación escolar de ambos niños. Como él mismo confiesa, José ya no logra recordar a su madre, a la que dejó de ver hace más de siete años. Aunque tiene fotos, ya no posee un recuerdo vívido de ella. La tía cuenta que se resistió a ella con violentas patadas, cuando hace años retornó para enterrar al padre. Él le tiene mucho cariño a su tía y tío, quienes se ocupan con mucho afecto de él y su hermano. Durante una primera conversación, sostenida hace dos años con su tía, ella relató llorando todos los dramas que los niños habían sufrido, José le miró petrificado, sintiendo pánico se tragó ositos de goma uno tras otro, y entonces le dijo con gran seriedad: "Te quiero mucho". A pesar de eso ahora con inmensa desesperación a su madre. Le escribe poemas que hacen saltar las lágrimas. "La madre", dice la tía con leve resentimiento, "no se puede sustituir por nada en el mundo."

En comparación con otros muchos niños, José ha tenido gran suerte. Tiene un hogar seguro, la tía los quiere a él y a su hermano y el tío los trata como hijos propios. A pesar de ello persiste un conflicto interno, latente, que se nutre de sus experiencias dramáticas de separación. José y su hermano atravesaron

en su temprana infancia tres drásticas experiencias de separación: primero del padre, después de la madre y finalmente de los abuelos. Estas reiteradas separaciones fueron tan dolorosas para José que en primera instancia borró por completo el recuerdo de su madre de su memoria y la rechazó agresivamente cuando ella, con motivo del entierro de su padre, volvió a aparecer. Esta agresividad suscitada como autodefensa la activó también continuamente en la escuela; por nimiedades pegaba a otros niños y era considerado un alumno con conducta notoria difícil y, ante todo, de bajo rendimiento.

Estas experiencias de separación fueron indudablemente traumáticas y dejaron huella. Se manifiestan como un conflicto constante, interno y muy doloroso: José ahora con infinita desesperación a su madre que, si bien manda dinero y regalos, por lo demás permanece invisible e intangible. Esta añoranza, que nunca es correspondida ya que nunca se logra satisfacer, evidentemente ha suscitado en él un sentimiento de confusión: tiene una madre, pero ésta no se encuentra a su disposición como objeto de amor físico y tangible. De esta forma permanece emocionalmente cautivo en este inmenso anhelo, a pesar de que racionalmente es absolutamente capaz de comprender las razones por las que su madre emigró. Sin embargo, este anhelo provoca en su interior un conflicto con su tía a la que él ama y no quiere herir, ni mucho menos perder. Y es que este anhelo por su madre le impide edificar un vínculo seguro con su tía. Él no puede integrar su amor por la madre en el amor por su tía, ello significa que de forma permanente se siente

cautivo en una situación altamente emotiva y agobiante que, si bien se logra apaciguar en parte por un buen entorno familiar y una maternidad transnacional relativamente estable, nunca se logra desvanecer por completo. Puede que ello también desencadene su constante inquietud física, sus ataques agresivos en la escuela y su bajo rendimiento escolar.

O sea que la maternidad transnacional ha producido infancias y familias transnacionales, en las que ante todo los niños, como los eslabones más vulnerables en esta cadena, sufren más que todos los demás por los agobios que generan las frecuentes separaciones y nuevos vínculos. Para los niños ello significa que las huellas de estos agobios emocionales tampoco se desvanecen a medida que pasan los años y que, bajo condiciones desfavorables, menoscaban su desarrollo y maduración psíquica (Hajji 2008).

Por consiguiente, los procesos de reestructuración y transformación en familias transnacionales, a diferencia de lo que aseveran estudios sobre migración delineados a nivel macroestructural, van aunados a procesos y conflictos emocionales altamente agobiantes que afectan en especial a los niños y a su familia sustituta, y finalmente a la madre en la lejanía. Así las cosas, la tía dice francamente que no desea ni la visita ni el retorno de la madre, que teme el sufrimiento de los niños y que tiene miedo de perderlos.

Los conflictos no procesados de las madres, que a través de la migración aspiran a conseguir seguridad económica, autonomía y emancipación, son – según nuestra conjetura provisional – transferi-

dos hacia los niños; allí son depositados y éstos los replican en su entorno familiar y social.

Esto también lo demuestra el segundo ejemplo casuístico. A diferencia del caso de José y de su hermano, aquí la familia sustituta reacciona de forma negativa ante el niño, por lo que sus experiencias de separación y los miedos asociados de pérdida y de abandono se presentan de manera más aguda y perjudican desde un principio la evolución infantil.

El segundo ejemplo

Daqui, un niño de ocho años de edad, vive con sus abuelos. Pocos meses después de nacido, la madre lo encargó a su madre y viajó a España. Él nunca ha visto a su madre. La abuela se queja de que él no le obedece. También su tía, que se incorpora a la conversación, le reprende por ser un miserable. Daqui, cabizbajo, mira turbado el suelo y se avergüenza de todas estas desagradables palabras que en nuestra presencia se abaten sobre él. Él se niega a compartir sus juguetes con los primos, explica su tía. El abuelo, que hasta entonces se mantuvo callado, relata que su madre recientemente envió dinero para que le comprara una bicicleta a su nieto. Para Daqui esta bicicleta constituye un objeto sagrado y no lo desea compartir con sus primos. Con sorprendente obstinación, y a pesar de todos los insultos, él se aferra a su bicicleta: la única prueba de que su madre existe y de que no lo ha olvidado.

Daqui da la impresión de estar ligeramente descuidado. Viste pantalón de nilón y zapatos demasiado grandes y

desgastados. Por las tardes, a su regreso de la escuela, vive en el mercado, en donde su abuelo posee una tienda de venta de textiles. Allí, sobre la banca de concreto, hace sus tareas. El dibujo que, a instancias nuestras, hace de su hogar lo muestra al lado de su abuelo, en forma de un pequeño pato nadando en un lago. Como sombra aparece otro pato, un primo, como explica.

Parece ser un muchachito solitario, que – tal y como nos relató la abuela – lloraba cuando después de transcurrido mucho tiempo finalmente llegó una carta de su madre, en la que escribía que estaba enferma. Estaba siendo atendido, de ello no cabe duda alguna; él tenía un hogar y no parecía hambriento.

Hasta aquí funcionaba la “cadena del cuidado”. Pero solo lo quería el abuelo, mientras que la abuela y también la tía lo rechazaban tajantemente. “Yo no lo quería cargar”, dice la abuela, “pero la madre me lo puso en brazos y se marchó”. El rechazo no va dirigido solamente a Daqui; va dirigido sobre todo a su madre que, como cinco más de sus hermanos, emigró e inició una nueva vida en tierras lejanas. Los abuelos se sienten abandonados, así como las dos hermanas que viven en el lugar, ya que ahora se han quedado solas al cuidado de sus viejos padres. Pero Daqui es lo único que quedó de los hijos emigrados de los abuelos, y en vez de beneficiarse de la migración – tal y como habían esperado – ahora tienen que mantener a un niño. En él se desahoga toda la frustración y decepción, también la cólera y agresión respecto a los réditos no concretados que la migración prometía. Él refleja el síntoma de los conflictos familiares y por ello experimenta tanto rechazo.

Daqui no conoce otra cosa que este rechazo y, a excepción del abuelo, parece suponer una carga para todos. En España la madre encontró una nueva pareja, formó una nueva familia y procreó cinco hijos. Allí no hay cabida para él, como tampoco en casa de sus abuelos, en donde el abuelo no es capaz de protegerlo de los ataques de su abuela y de su tía. El padre biológico nunca tuvo contacto con su hijo. Los abuelos suponen que ahora vive en Italia, con una nueva familia. Así Daqui se encuentra abandonado a sí mismo, indefenso a merced de los ataques de su abuela y tía. Parece estar necesitado, desamparado y desprotegido, por lo que lo invitamos a él, a los abuelos y a la tía, a tomar un helado. Ello suscitó una sonrisa en todos los rostros. El sustento oral genera por un breve instante una sensación de satisfacción. ¿También se habían hecho ilusiones que la migración les generaría, una satisfacción de sus necesidades?

Pero unos días después nos percatamos cuán verdaderamente inmensas eran las necesidades de Daqui, cuando lo invitamos a él y a su abuela a un almuerzo. El abuelo aún dormía en casa para recuperarse de su borrachera, por lo que la abuela se encontraba sola con Daqui en la tienda; como aún no habían vendido nada, no había nada que comer. En el restaurante de venta de pollo, que visitamos por deseo de Daqui, comió con tal voracidad y tal insaciable precipitación, que casi era imposible contemplar. ¿Era ello también un reflejo de su hambre emocional? ¿un hambre que parecía infinita, porque nunca se había logrado saciar? Nunca tuvo la experiencia de ser cargado con amor en la cálida es-

palda de la madre. Fue cargado en brazos, lo criaron –al fin y al cabo él era el único enlace con su hija en tierras lejanas y tal vez también la prenda para reclamar remesas –, pero no era deseado.

Daba la impresión de que las múltiples experiencias de separación y pérdida de esta familia se dirimían a expensas de Daqui, como si para la familia esta transnacionalización de su existencia excediera lo que eran capaces de soportar. Después de haber criado ocho hijos propios, los abuelos fueron obligados a asumir de nuevo un rol de padres que ellos rechazaban. Dos de las hijas –de un total de ocho hermanos– que permanecen en el lugar, ahora debían compartir el cuidado de sus envejecidos padres. La migración de seis hijos e hijas no solo había forzado una reestructuración de las relaciones familiares sino había iniciado a su vez un proceso de desintegración, reflatando conflictos no superados, que podrían haber desencadenado la migración inicial de los hijos. Cada una de las pocas escenas familiares que se sucedieron en nuestra presencia estuvieron marcadas por agresión, ofensas y sentimientos de gran necesidad. Todos se sentían defraudados y traicionados y reñían con su destino. Los hijos, dispersos por todo el mundo, casi parecían haber olvidado a su familia en casa. Por consiguiente el sentimiento de abandono en esta familia era de tal magnitud, que se requería de un chivo expiatorio – y éste se había encontrado en Daqui. Él era el más débil e indefenso de todos y a la vez el legado indeseable de los hijos emigrados, y así se convirtió en el objeto en el que se proyectaban todos los temores de abandono y de pérdida, por lo que en lo sucesivo él habría de sufrir.

La transnacionalización de la migración compensa las pérdidas emocionales tan solo de forma virtual, por lo que disimula los conflictos inevitablemente asociados a cada proceso de migración. Pero tal y como demuestran los ejemplos de Daqui y de José, cada migración va aunada a conflictos de mayor o menor envergadura, puesto que siempre surgen difíciles experiencias de separación y pérdida que atañen a todos los miembros de una familia transnacional. Sin embargo, muchas familias no disponen de los recursos necesarios para superar estas experiencias de separación. Tampoco el creciente acceso al consumo, al progreso social y a mejores escuelas reemplazan las pérdidas emocionales. Ello lo manifiestan de forma evidente en especial los niños, puesto que las necesidades de los niños, asociadas a estas pérdidas y resultantes del dolor de la separación, no tienen cabida en las familias en las que se crían. El vacío emocional que dejan los progenitores (padre/madre) ausentes generan por ende conflictos permanentes y a su vez un alto grado de impotente necesidad. Ello se refleja en la tristeza de Daqui y en la agresividad de José.

Conclusión

La feminización de la migración y el debate en torno a la “cadena del cuidado” incorporado por Hochschild (2000), originaron un decisivo cambio de paradigmas en la investigación internacional sobre migración. No solo se evidenció la economización en el rendimiento laboral de las mujeres migrantes sino también la globalización de la división de trabajo relacionada al géne-

ro en el ámbito de la reproducción, por lo que ahora estos aspectos se tornaron imprescindibles al ejecutar análisis ampliamente difundidos referentes a la migración global. El desarrollo de espacios sociales transnacionales, así como la vertiginosa difusión de modernas tecnologías de comunicación han conducido a su vez a la transnacionalización de la intimidad y han sometido la maternidad y la infancia a un cambio transnacional. Mientras que la investigación feminista sobre migración se enfocó primordialmente en la dimensión económica de la migración de mujeres, y en este contexto también en los entramados intersectoriales y conflictos asociados, no se consideró la situación de los hijos dejados atrás por mujeres y hombres migrantes y su consiguiente conflictividad. Y eso que resulta evidente que un análisis de la maternidad transnacional implica forzosamente también un análisis de la infancia transnacional y un análisis de las condiciones familiares transnacionales.

El debate en torno a la “cadena del cuidado”, así como los discursos feministas respecto a la transnacionalización de la migración, enfocados en las condiciones económicas de la mujer migrante, empero han perdido de vista la complejidad de los conflictos transnacionales vinculados a todos los procesos de migración. Ello seguramente también guarda relación con el hecho de que, los procesos familiares de reestructuración y transformación condicionados a la migración, se examinaron desde la perspectiva de un análisis con orientación sociológica y politológica, como indicio de una fuerza innovadora inhe-

rente a las familias y como indicio de potenciales emancipatorios de la migración. No obstante, además de las condiciones generales económicas, sociales y políticas de la migración también hay que considerar los conflictos y constelaciones de conflictos psíquicos con elevada carga emocional, que se derivan de experiencias no superadas de separación y pérdida en las familias transnacionales. Esto se logra por medio de un diseño investigativo con orientación desde la psicología social. Tal y como lo demostraron nuestros estudios, los que más se ven afectados por las experiencias de separación y pérdida, ocasionadas por la migración, son los hijos dejados atrás y sus familias sustitutas. Para comprender la enorme dimensión en el ámbito emocional y desarrollo psicológico de estas experiencias de separación y pérdida en los niños, resulta importante adentrarse – más allá del plano manifiesto – en los mundos internos ocultos de fantasía y conflicto de los niños. Es entonces cuando se evidencia que la mayoría de niños sufren a causa de la migración de sus progenitores, y aún más de la de sus madres, y se sienten abandonados, lo que inhibe de manera crucial sus posibilidades de desarrollo. Sin embargo, ello no significa que automáticamente se culpe de ello a las madres. Pues como demostró G. Camacho (2009), para muchas mujeres la migración representa la única escapatoria a las relaciones represivas y violentas en su familia y pareja. En nuestra opinión (y ello aún se tendría que corroborar en el plano empírico), la migración congela los conflictos existentes, lo que impide a las mujeres explotar el potencial eman-

ceptorio que ofrece cada migración. Y es que la migración se presenta como una huida de una vida conflictiva, considerada insoportable. No obstante, se la lleva consigo en la migración, de forma disociada, por lo que no se logra integrar a las nuevas vivencias. Esto se manifiesta de manera sintomática en los enormes agobios a los que se ve sometida la maternidad transnacional, los incesantes sentimientos maternos de culpabilidad, al igual que en los calvarios que experimentan los niños dejados atrás que de forma involuntaria cargan con el legado de conflictos familiares y de este modo permanecen vinculados a las madres. Cautivos en esta relación poco satisfactoria, ni los hijos ni las madres poseen suficientes márgenes de libre acción para concretar proyectos de vida propios y emancipatorios.

Bibliografía

- Achótegui, J.
2002 *La depresión en los inmigrantes. Una perspectiva transcultural*, Barcelona.
- Adams, C. J.
2000 "Integrating Children into Families separated by Migration: A Caribbean - American Case Study". En: *Journal of Social Distress and the Homeless*, 1, pp. 19-26.
- Aufhauser, E.
2000 "Migration und Geschlecht: Zur Konstruktion und Rekonstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit in der internationalen Migration". En: Husa, K./Pamreiter, C./Stacher, I. (eds.): *Internationale Migration. Die globale Herausforderung des 21. Jahrhunderts?* Fráncfort del Meno, pp. 97-122.
- Birsl, U./Solé, C. (coords.)
2004 *Migración e Interculturalidad en Gran Bretaña, España y Alemania*. Barcelona.
- Camacho Z., G.
2009 *Mujeres Migrantes. Trayectoria laboral y perspectiva de desarrollo humano*. Quito.
- Castles, S./Miller, M.J.
1998 *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. 2da. ed., Nueva York.
- Ehrenreich, B./Hochschild, R. A. (eds.)
2002 *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Nueva York 2004.
- El Comercio* 2.11.2004, Quito.
- Expreso* 4.9.2010: El pueblo en que los niños se suicidan. Guayaquil (Ecuador) 2010.
<http://www.expreso.ec/ediciones/2010/09/05/nacional/actualidad/el-pueblo-en-que-los-ninos-se-suicidan/>
- Fonagy, P.
2006 *Bindungstheorie und Psychoanalyse*. Stuttgart.
- Grinberg, L./Grinberg, R.
1990 *Psychoanalyse der Migration und des Exils*. München, Viena.
- Herrera, G.
2005 Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado. Ponencia presentada en la conferencia "Migración, transnacionalismo e identidades: la experiencia ecuatoriana". FLACSO, Quito.
- Herrera, G./Ramírez, J. (eds.)
2008 *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*, Quito.
- Hidalgo, F. (ed.)
2004 *Migraciones. Un Juego con Cartas Marcadas*. Quito.
- Hochschild, A. R.
2000 "Global Care Chains and Emotional Surplus Value". En: Giddens, A./Hutton, W. (eds.): *On the Edge: Living with Global Capitalism*, Londres, pp. 130-146.
- International Organization for Migration
2000 *World Migration Report 2000*, United Nations Publication.
- Lutz, H.
2003 *Ethnizität. Profession. Geschlecht. Die neue Dienstmädchenfrage als Herausforderung für die Migrations- und Frauenforschung*. Münster.
- Lutz, H.
2008 *Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung*. Opladen & Farmington Hills. www.uni-muenster.de/Interkultur-Paedagogik/Publication/iks_querformat/IKS-Querpdf/IKSLutz.pdf.

- Lutz, H.
2010 *Pendeln zwischen Ost und West*. <http://www.fr-online.de/frankfurt/campus/pendeln-zwischen-ost-und-west>
- Moran-Taylor, M. J.
2008 "When Mothers and Fathers Migrate North: Caretakers, Children, and Child Rearing in Guatemala". En: *Latin American Perspectives*, 35, pp. 79-95.
- Morokva_ic, M./Rudolph H. (eds.)
1994 *Wanderungsraum Europa. Menschen und Grenzen in Bewegung*. Berlin.
- Olwig, K. F.
1999 "Narratives of the children left behind: Home and identity in globalized Caribbean families". En: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25/2, pp. 267-284.
- Parreñas Salazar, R.
2001 *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, CA.
- Parreñas Salazar, R.
2005a *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford, CA.
- Parreñas, Salazar, R.
2005b "The Gender Paradox in the Transnational Families of Filipino Migrant Women". En: *Asian and Pacific Migration Journal*, 14/3, pp. 243-268.
- Paulaudárias, J., M./Serra, C. (eds.)
2007 *La migración extranjera en España: balance y perspectivas*. Girona.
- Pedone, C.
2006 *Estrategias migratorias y poder. Tú siempre jalas a los tuyos*. Quito.
- Portes, A.
2003 "Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism", in: *International Migration Review*, 37, pp. 814-892.
- Prodolliet, S.
1999 Spezifisch weiblich: Geschlecht und Migration. Ein Rückblick auf die Migrationsforschung. En: *Zeitschrift für Frauenforschung* 1+2, pp. 26-42.
- Ramírez Gallegos, F.; Ramírez, Jacques P.
2005 *La Estampida Migratoria Ecuatoriana*. Quito.
- Ribas, N.
1999 *Las presencias de la inmigración femenina. Un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Barcelona.
- Sassen, S.
2005 "The global city: introducing a concept". En: *Brown Journal of World Affairs*, 11(2), pp. 27-43.
- Sørensen, N. N.
1999 "Mobile Lebensführung zwischen der Dominikanischen Republik, New York und Madrid". En: *Migrationen. Lateinamerika Analysen und Berichte*, 23, pp. 16-39.
- Spitz, R.
1996 *Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr*. Stuttgart.
- Stern, D.
2003 *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. Stuttgart.
- Suárez-Orozco, C.; Todorova I.
2002 "Making up for lost time: The experience of separation and reunification among immigrant families", *Family Process*, 41(4), pp. 625-643.
- Suárez-Orozco, C.; Bang, H. J.; Kim, H. Y.
2010 "I felt like my heart was staying behind: Psychological implications of Family separations & reunifications for Immigrant Youth". En: *Journal of Adolescent Research*, 26, pp. 222-472.
- UNICEF
2008 *Children and Women Left Behind in Labor Sending Countries: An Appraisal of Social Risks*. www.un.org/esa/population/meetings/fifthcoord2006/P14_UNICEF.pdf (Zugriff 28.8.2009)
- UNICEF/CEPLAES/INNFA
2008 *Niñez y Migración en el Ecuador. Diagnóstico de situación*. (Ed): Camacho, G. Z./Hernández, K. B., Quito.
- Yeates, N.
2005 "Global Care Chains: A Critical Introduction". En: *Global Migration Perspectives* No. 44, pp. 1-19.

El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*

*Eduardo Gudynas*¹

La concepción del Buen Vivir ha recibido críticas que cuestionan sus fundamentos teóricos y filosóficos. Es una discusión que tiene como contenido las alternativas y críticas al desarrollo que han surgido principalmente en Ecuador y Bolivia. Se encuentran en controversia distintas concepciones sobre los saberes occidentales y los saberes indígenas. La discusión sobre el Buen Vivir debe ser bienvenida puesto que obliga a valorar las tradiciones históricas y potencializarlas.

Las ideas del Buen Vivir (o Vivir Bien) se vienen difundiendo rápidamente. En pocos años ha logrado avances notables, recibiendo la adhesión de varios movimientos ciudadanos, siendo objeto de discusiones académicas, se cristalizaron en normas constitucionales, leyes y decretos, y hasta aparecen en planes de gobierno (en Bolivia y Ecuador). El Buen Vivir dejó de ser un debate sobre ideas alternativas propias de un seminario o una revista académica, y ya ocupa sitios relevantes en la arena política y las estrategias de desarrollo.

Pero a pesar de toda esta importancia, se están repitiendo muchas de las resistencias y ataques que han padecido muchos otros intentos de expresión con voz propia y distinta a las miradas canónicas. Por momentos, esas críticas se acercan a la minimización o exclusión de saberes alternos, invocando la superioridad de las miradas occidentales.

El objetivo del presente texto es revisar algunas de las nuevas críticas contra el Buen Vivir, describiendo las más importantes resistencias y cuestionamientos. Esta revisión se basa en las situaciones actuales en espacios propios de la

* Las reflexiones aquí presentadas deben un reconocimiento a los intercambios y debates con Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Mario Blaser y Eduardo Restrepo, intensos a pesar de la distancia, convirtiéndose en una fuente de aprendizaje continuo. También estoy agradecido a los diálogos con Simón Yampara, Alberto Acosta y Francisco Rhon Dávila. Distintas versiones del manuscrito fueron revisadas por A. Escobar, M. de la Cadena, E. Restrepo, P. Stefanoni y M. Svampa, a quienes agradezco sus comentarios y críticas. Como es de rigor en estos casos, los dichos en este artículo no comprometen a ninguno de estos amigos.

1 Investigador principal en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Uruguay; investigador asociado, Dpto. Antropología, Universidad de California, Davis (EE.UU.). Contacto: egudynas@ambiental.net

sociedad civil, academia y gobiernos. A su vez, es necesario tener presente que aquí no se caracteriza en detalle al Buen Vivir (ya que eso está disponible en otros escritos), ni se responden a sus críticos, ya que el énfasis está en cómo se cuestiona a esas ideas. Tampoco se intenta un análisis detallado propio de los estudios culturales, en tanto escapa a las posibilidades del autor.

El punto central de mi argumentación es que desde los saberes expertos propios de la Modernidad se le imponen exigencias al Buen Vivir, condicionándolo en cómo debe estructurarse sus propuestas para ser merecedoras de atención, en cómo debe implementarse en la práctica, e incluso en reconocer los saberes no-expertos y actores que provienen de pueblos indígenas o de distintos movimientos sociales. También hay intentos en domesticar al Buen Vivir, para reubicarlo dentro del campo de la Modernidad, ajustándolo a las prácticas convencionales del desarrollo. Posiblemente, el caso extremo de este “malestar Moderno” sea una reacción frente a aquellos “modernos” que desean dejar de serlos para explorar el Buen Vivir.

La nueva crítica al Buen Vivir

Para comenzar, es necesario precisar que existen al menos tres abordajes sobre el Buen Vivir (Gudynas, 2012). Existe un uso genérico, asociados a pretendidas innovaciones, y muchas veces con fines propagandísticos. Otros apelan a un uso restringido enfocado en al-

ternativas al capitalismo pero que siguen dentro del campo de la Modernidad, y que en muchos casos son reivindicaciones de la tradición socialista. Finalmente, el Buen Vivir en un sentido sustantivo es una crítica al desarrollo y alternativas que son tanto postcapitalistas como postsocialistas, ubicándose más allá de la Modernidad.

Bajo esa mirada sustantiva, el Buen Vivir expresa críticas radicales, no sólo a proyectos específicos, sino a los fundamentos en que éstos se basan y legitiman. Se cuestiona, por lo tanto, desde las estrategias extractivistas mineras o petroleras, a la construcción de una carretera. No es un rechazo generalizado a esas actividades, sino que es un cuestionamiento a las ideas que sustentan esos emprendimientos, sus reales objetivos y consecuencias. Es por lo tanto un conjunto de críticas al desarrollo como idea en sí misma, y con ello, a sus bases en la Modernidad. En su seno se integran algunos componentes de visiones indígenas sobre el bienestar entendido en sentido amplio, no solamente individual, sino también expandido en sus dimensiones comunitarias y ambientales. Incorpora también abordajes críticos que se originaron en saberes que podrían calificarse como occidentales, poniendo por caso al ambientalismo biocéntrico.²

Se conforman así coincidencias que permiten describir al Buen Vivir, en su sentido sustantivo, como un campo político, conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que

2 Sobre distintas miradas al Buen Vivir véase, por ejemplo, a Uzeda, 2010, Gudynas 2012, 2011, y Acosta, 2012.

coinciden en sus cuestionamientos sobre el desarrollo y la postulación de alternativas a éste que están más allá de la Modernidad (siguiendo las ideas en Gudynas, 2011). Pero también es un campo plural, ya que a ese ámbito compartido llegan diferentes “buenos vivires” que tienen sus propias especificidades, no todas ellas caracterizables, e incluso verbalizables desde los entendimientos propios del saber occidental.

Considerando las críticas y alternativas radicales implicadas bajo ese uso sustantivo del Buen Vivir, no puede asombrar que despertara críticas. Se decía que era cosa de indígenas, ambientalistas y pensadores radicales, difuso y romántico, y por lo tanto se lo desechara o minimizaba.³ Pero más recientemente han aparecido cuestionamientos que en cierta manera son de nuevo tipo, ya que son más incisivos, están elaborados con más detalle, se expresan en el campo académico, y cuestionan al Buen Vivir como proyecto alternativo en varios planos.

Como ejemplo de esas críticas se han seleccionado las siguientes: Desde Ecuador, J. Sánchez Parga (2011), lo califica como un retroceso reaccionario que distrae la atención en la lucha contra el mercado. El filósofo H.C.F. Mansilla (2011) sentencia que su aplicación en

Bolivia expresa un saber arcaico y ambiguo. El economista argentino P. Stefanoni (2012), agrega que es un relleno de ideas diversas, diluidas completamente en una retórica quasi mística o utopista altermundista. Finalmente, la antropóloga británica A. Spedding (2010), alerta que es una elucubración filosófica sin anclaje en las comunidades reales.⁴ Los cuestionamientos conceptuales en todos estos autores aparecen mezclados con críticas a los desempeños gubernamentales y sobre la validez de los nuevos marcos constitucionales.

Antes que las diferencias entre estas críticas, lo que más impacta son las similitudes. Aunque provienen de perspectivas políticas y académicas muy distintas, en unos casos desde la izquierda convencional y en otros se originan en una derecha conservadora, todas ellas cuestionan al Buen Vivir por aspectos tales como sus supuestas ambigüedades, el regreso al pasado o sus incapacidades en generar medidas prácticas. Pero también son lecturas a medias del Buen Vivir, no lo exploran en detalle, las revisiones bibliográficas son escasas, y no siempre está claro cuál es el nivel de contacto con los actores locales.

No es mi intención aquí responder en detalle a cada una de esas críticas, sea en su metodología de análisis o en

3 Alberto Acosta señala que en el proceso constituyente ecuatoriano, frente al Buen Vivir surgió el desconocimiento y el temor de algunos sectores; unos los entendían “ingenuamente como una despreocupada y hasta pasiva *dolce vita*”, otros sostenían que era un “retorno a la época de las cavernas”, y finalmente estaban aquellos “acostumbrados a verdades indiscutibles” que reclamaban por “concreciones definitivas” (Acosta, 2008).

4 Se han considerado estos aportes tan solo como ejemplo, sin pretender que agoten la reciente bibliografía crítica. Se han seleccionado estos autores porque representan posturas muy distintas entre sí, provienen de distintos países, y no se citan entre ellos (con la excepción de Stefanoni que toma ideas de Spedding).

sus contenidos. En cambio, mi propósito es explorar algunos de los aspectos compartidos entre esos cuestionamientos. ¿Cuáles son las similitudes entre críticas que se originan tanto por la izquierda como por la derecha?, ¿qué implicancias tienen esas similitudes? ¿Por qué hay similitudes, por ejemplo, entre los ataques de Mansilla, que provienen de una mirada conservadora, por momentos casi neoliberal, con los de Sánchez Parga, quien apela a una izquierda clásica, de cuño europeo? Esas y otras críticas transmiten la idea que el Buen Vivir es todavía muy difuso, en unos momentos muy ingenuo, en otros tal vez demasiado indigenista, casi siempre incapaz de ofrecer una conceptualización aceptable, sería o rigurosa, y difícilmente aplicable en la práctica. En las secciones siguientes se examinan los atributos sobresalientes en estas nuevas críticas.

El lugar de la crítica

Muchos de los cuestionamientos sobre el Buen Vivir hacen recordar las diversas advertencias y denuncias sobre la subordinación de saberes a partir de privilegiar una única forma de entender el conocimiento, la imposición de unas culturas sobre otras, o el papel de la colonialidad del saber. No es un tema nuevo en América Latina, y no pretendo aquí resumir esa discusión, sino apoyarme en ella (véase especialmente la revisión de Restrepo y Rojas, 2010).

Es cierto que parte de la crítica al Buen Vivir puede acercarse a esas situaciones, pero también muestra algunas particularidades. Primero, es una formulación muy reciente, lo que no implica

desconocer que algunos de sus antecedentes provienen de viejos saberes andinos. Aquí no estamos solamente frente a un “rescate” de antiguas sensibilidades, y en cambio, presenciamos nuevas creaciones en tiempo real.

Segundo, el Buen Vivir debe ser entendido como una corriente en diálogo o “mixta”, ya que confluyen elementos propios de saberes indígenas y otros que provienen de la crítica a la Modernidad originada en la tradición occidental. Entre ellos hay muchos saberes marginalizados, subordinados y casi siempre minimizados, sin dejar de reconocer que son de distinto tipo.

Tercero, es una idea que aunque está en proceso de construcción, por distintas razones ha alcanzado expresiones concretas de enorme relevancia, como quedar inmersa en normas constitucionales, leyes y planes de desarrollo en Bolivia y Ecuador. Por lo tanto, ésta no es una discusión restringida a cómo salvaguardar tradiciones indígenas locales, sino que incluye discusiones que pueden ser, por ejemplo, sobre un plan de desarrollo a escala nacional, o que es invocada en protestas masivas donde coinciden muy diversos actores sociales.

A pesar de todo esto, muchas críticas recientes denuncian debilidades conceptuales, falta de coherencia interna, limitaciones en la rigurosidad bajo las cuales se expresan sus ideas, etcétera. Como el Buen Vivir en su sentido sustantivo es un conjunto heterogéneo de saberes no-occidentales, a su vez reformulados y mezclados con críticas que parten de ese mismo saber occidental, esta vitalidad y diversidad en lugar de ser entendida como un aspecto positivo, es criticada. Se cae en posiciones

donde no se intenta entender el Buen Vivir dentro de sus propios marcos, sino que se lo cuestiona desde las ideas propias de la política, filosofía o economía occidental.

Esta mirada se encuentra, por ejemplo en Stefanoni (2012), cuando afirma que el Buen Vivir no alcanza a ser una alternativa postcapitalista ya que se basa en lo que llama simples propuestas holistas (como armonía, reciprocidad o vida) que carecen de un “sustento económico o sociológico”. Spedding va más allá, y la califica como una “babosada” mística, propia de los New Age (en Uzeda, 2009). Por lo tanto, siguiendo estos reclamos, para que el Buen Vivir sea una alternativa “seria” debería basarse en la “sociología” y “economía”. Sánchez Parga (2011) avanza más, considerando que el Buen Vivir sería un “esquema del pasado”, una “evasión mental” y por lo tanto “reaccionario”. Promovería “soluciones pasadas” que, a su juicio, no servirían para tratar los “problemas actuales”.

De esta manera, muchas críticas no aceptan un cuerpo conceptual alterno que siguen otras tradiciones culturales. Exigen, de distinta manera, que las alternativas dialoguen con Marx o Keynes, Durkheim o Parsons, y desde allí hacia atrás a otros autores occidentales. Ese proceder es el que otorgaría credibilidad, mientras que los aportes desde los saberes andinos, son mirados con recelo.

Todo parece indicar que este tipo de críticas repiten de distinta manera la pretensión de determinar que existe un único campo de conocimiento en el cual se puede discutir, y éste solo puede ser el de la Modernidad. El Buen Vivir para poder ser considerado como una propuesta seria debe ajustarse a sus exigencias y condiciones. Se imponen condiciones por las cuales se acepta el debate, las cualidades que debería tener la propuesta del Buen Vivir (incluyendo aspectos como el idioma, la sintaxis, las fuentes de referencia, etcétera), e incluso quiénes pueden llevarlo adelante.

En palabras más simples, la tradición cultural occidental impone las cualidades que debería tener una alternativa para ser merecedora de su atención, y elevarse al plano de una discusión válida. Como el Buen Vivir no cumple buena parte de esas condiciones, termina siendo criticado desde las miradas modernas, desde distintas perspectivas políticas y diferentes disciplinas.⁵

En más de una reunión he presenciado la incomodidad de muchos asistentes cuando el aymara boliviano Simón Yampara⁶ dice que las bases del Buen Vivir están en las piedras de Tiwanaku, pero nadie se molesta con conferencias donde se recuerda el Partenón griego citando a Platón o Aristóteles, y por el contrario, son vistos como signos de erudición. Las universidades cuentan con cátedras y especialistas en filosofía

5 Esto se asemeja al comentario de Escobar (2011), comparando lo que llama conocimientos “pachamámico” y “modérmicos” en el marco de discursos del poder.

6 Simón Yampara es un sociólogo aymara que ha promovido el Buen Vivir entendido como suma qamaña; véase por ejemplo Yampara, 2001; sobre la invocación a Tiwanaku, Yampara, 2010; además Saavedra, 2010.

clásica griega, legiones de profesionales intentan analizar la realidad sudamericana de acuerdo a categorías pensadas por disciplinas como sociología, economía o antropología, todas ellas de herencia europea, y concebidas naturalmente como independientes, neutras y necesarias.

Hay allí una pretensión en poder separar lo correcto y lo incorrecto, lo serio de lo que no lo es, y esto se hace invocando al saber occidental. Esto se lleva a un extremo en las críticas de Sánchez Parga (2011), cuando sostiene que el Buen Vivir ecuatoriano (*sumak kawsay*) es una “utopía reaccionaria”, que debe ser diferenciada de las “utopías políticas”. Las primeras estarían basadas en el pasado, son ideológicas, y sirven a la resistencia e interpelación, y por lo tanto serían casi inútiles. En cambio, las utopías políticas, según Sánchez Parga, expresarían una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad, son éticas y por lo tanto serían revolucionarias. Para certificar la validez de su juicio cita a Aristóteles, y no sólo eso, sino que incluyendo una cita escrita en griego.⁷ ¿El Buen Vivir no puede ser aceptado en tanto no encaja con Aristóteles, ni cuenta con antecedentes escritos en griego? Tampoco debe pasar desapercibida la pretensión de

describir una “utopía política” que se dice inmune a la ideología.

Nos encontramos entonces que muchas de las críticas actuales, más allá de sus posturas específicas, asumen que la tradición de saberes occidentales es superior, y por lo tanto determina los criterios de verdad y falsedad en esas conversaciones. No sólo eso, sino también actúan en un paso previo a cualquier discusión, al decidir si acepta o no al interlocutor. En efecto, esa misma tradición se desempeña como un portero: otorga o rechaza el derecho de admisión a esos foros de discusión. Solamente cuando considera que está frente a un cuerpo de ideas suficientemente serio para recibir su atención, aceptará enfrentarlo. La aplicación de estas barreras y filtros es muy evidente en aquellos espacios que ni siquiera consideran al Buen Vivir como algo serio, y en cambio lo relegan a unas posiciones de tipo espiritual, religioso o una simple moda.

A su vez, esas críticas en varios casos se expresan usando oposiciones del tipo “indígena” – “no indígena”, “Moderno” – “no-Moderno”, y otras similares. La diversidad interna en las categorías, y el cuidado necesario al manejar esas oposiciones desaparece en muchas de las críticas.

7 De los dos tipos de utopía indicados por Sánchez Parga (2011) resulta que a su juicio el Buen Vivir sería ideológico y reaccionario, y no ofrece una lectura crítica de la realidad para transformarla. Ésta es una interpretación incorrecta, y que demuestra que se ha examinado superficialmente las posturas sobre el Buen Vivir. En efecto, distintos proponentes del Buen Vivir insisten en que es una postura crítica de las condiciones actuales, en especial las estrategias de desarrollo, y que de allí se derivan alternativas que buscan transformar las estructuras y procesos actuales. Se podrá estar de acuerdo o no con esos intentos, con los contenidos específicos en esas propuestas, pero es impactante que se niegue su existencia. Este problema metodológico, de unas revisiones superficiales, citas parciales, o incapacidad de entender su diversidad, están presentes en casi todos sus críticos actuales.

Por otro lado, el hecho que estén apareciendo estas nuevas críticas, tiene un aspecto positivo. Éstas tal vez indicarían, y solo tal vez, que el Buen Vivir ha sido aceptado por algunos a entrar al privilegiado foro occidental de los debates. Dejó de ser invisible. Una vez adentro, ya puede ser “merecedor” de críticas de corte intelectual. Hasta hace un tiempo atrás muchos intelectuales ni siquiera se dignaban en responderles a los promotores del Buen Vivir, pero esto parece estar cambiando ahora.

Interlocutores condicionados

También existe una confrontación sobre los interlocutores que pueden participar o no en este debate. El saber occidental impone quién puede discutir, y quién no. En este caso, el Buen Vivir implicaría reconocer a actores indígenas o militantes barriales, como capaces de argumentar y enfrentar las posturas occidentales. Es particularmente delicado ese componente indígena, ya que en muchos casos se ha considerado que el Buen Vivir es exclusivo a ellos. Entonces, los críticos lo desechan por una presunta incapacidad de esos actores de presentar algo serio; apenas sería una expresión de religiosidad, o incluso una estética o espiritualidad, sin mucha consistencia por detrás. No es inapropiado preguntarse si bajo una posición extrema, donde el Buen Vivir es desechado porque es una idea de “indios”, no se está expresando una discriminación que persiste en América Latina.

Ese tipo de criterios de aceptación se están resquebrajando. Los movimientos indígenas han alcanzado un protagonismo destacado, con movilizaciones en varios frentes y una revalorización de sus identidades específicas. Algo similar ha sucedido con la participación de otros movimientos sociales, como campesinos, feministas, ambientalistas, etcétera. El empuje de esos actores explica, en parte, que las ideas de Buen Vivir abrieran su paso hasta las nuevas Constituciones en Ecuador y Bolivia.

También ha contribuido a esto el hecho que existen destacados promotores del Buen Vivir que a la vez son académicos en el sentido occidental del término (como es el caso del ya citado Simón Yampara). Por otro lado, la publicación de artículos en revistas académicas es otro paso de aceptación clave, y todavía más cuando hay revisiones en “journals” en inglés.⁸ Como una de las actuales manías académicas es certificar la “seriedad” de los textos si éstos son publicados en “journals”, revisados por pares, y mejor si están en inglés, recientes publicaciones que cumplen esas condiciones son un paso importante. De todas maneras se debe admitir que esto desnuda la dependencia académica sudamericana, ya que se tendría que publicar sobre el Buen Vivir en inglés y en el hemisferio norte, para que muchos universitarios sudamericanos lo lean, y comiencen a mirarlo con interés.

8 Un ejemplo de esto es el número especial de la revista *Development* dedicado al Buen Vivir en 2011.

El debate sobre la dimensión indígena

Otro de los elementos que se repite en muchos embates al Buen Vivir aborda el papel de sus antecedentes históricos indígenas. En este frente se observa una situación muy llamativa. Por un lado, están aquellos que desestiman el Buen Vivir porque entienden que está encadenado a un pasado indígena, y eso lo hace inadecuado a las condiciones actuales. Por otro lado, hay cuestionamientos opuestos, donde se lo critica por no responder suficientemente a una tradición histórica indígena.

Veamos algunos ejemplos. Mansilla (2011) sostiene que el Buen Vivir es un retroceso a saberes indígenas (o indigenismo) arcaico, y por lo tanto un retroceso. Pero Spedding (2010) afirma que, como antropóloga, en sus estudios de campo en comunidades rurales bolivianas nunca escuchó que se hablara del suma qamaña como un “ideal o meta”; incluso sostiene que nunca oyó esa frase. En una entrevista, Spedding dice; “...considero que ese suma qamaña no existe; es una invención de Simón Yampara y no sé de quienes más” (en Uzeda, 2009). Stefanoni (2012), en buena parte se hace eco de Spedding, señalando que como Buen Vivir sería incapaz de vincularse con las “experiencias vitales de los indígenas y de las comunidades realmente existentes”. Dicho de otro modo, el Buen Vivir sería una idea que dice ser una expresión indígena, pero que en realidad no está vinculado con los indígenas “reales” actuales.

Esta situación es por momentos trágica: por un lado se cuestiona al Buen Vivir por sus raíces históricas indígenas, y por otro lado, se lo desecha por

carecer de ellas. Parecería que la tarea es cuestionar al Buen Vivir a como de lugar, y en unos casos se escoge una opción, y en otros se apela a la opuesta.

Independientemente de si se opta por un cuestionamiento o el otro, deseo subrayar que en estos casos son actores externos, no-indígenas, quienes dictaminan sobre la historia y situación de los pueblos indígenas. Esos observadores tendrían las competencias necesarias para indicar si existen o no antecedentes históricos, cuáles son aceptables y cuáles desechables, si son representativos o no. Reclaman información empírica y objetiva, y no admiten que esa tarea pueda estar en manos de los propios indígenas. Estos mismos actores también deciden si esas invocaciones históricas son representativas o no de todos los integrantes de una nacionalidad indígena (un punto que se analiza más abajo).

Este tipo de crítica me resulta bastante petulante, ya que asume contar con un conocimiento *total* de las historias posibles de *todos* los pueblos indígenas, y de poseer los instrumentos intelectuales para decidir cuáles de ellas son aceptables para el Buen Vivir. Posiblemente Spedding (2010) sea el caso extremo con su insistencia de verificabilidad etnográfica. Los indígenas quedan despojados de sus propias voces, éstas son apropiadas y resignificadas por los expertos, y hasta pierden la posibilidad de organizar sus propias críticas y alternativas al desarrollo.

A su vez, parecería no reconocerse que la propia categoría “indígena” es un invento impuesto desde afuera a una multiplicidad de pueblos y nacionalidades, cada uno con su propia historia y

características, y que brindarán distintos aportes a la construcción del Buen Vivir.

Parecería que de esta manera se expresaría una colonialidad del saber desde la cual encoge el universo de las pluralidades indígenas, y se les imponen condicionalidades por las cuales los intelectuales indígenas podrían, o deberían, recuperar y manejar su pasado, y en cómo deberían utilizarlo para construir nuevas ideas a futuro.

A diferencia de esa perspectiva, los distintos pueblos indígenas no están estáticos, sino que continuamente están interactuando en amplios contextos culturales, y perfectamente pueden crear nuevas ideas y conceptos, y podrán incorporarles distintas proporciones de antecedentes históricos. Todavía más: varias versiones del Buen Vivir, pero en especial la de suma qamaña, demuestran un acoplamiento fértil entre esa herencia histórica con nuevas ideas, y de allí, con propuestas que sobre todo apuntan al futuro.

Es cierto que hay varias evidencias que indican que posturas como la de suma qamaña, son una expresión reciente, pero no por ella es ajena a una tradición histórica. No parten de la nada, sino que se crean a partir de esos antecedentes (véase por ejemplo Uzeda, 2010). También es cierto que el *sumak kawsay* ecuatoriano sigue siendo reformulado en este mismo momento para enfrentar de mejor manera las amenazas del desarrollo convencional. Esta condición de novedad, y la proporción

de historicidad que pueda contener, no son determinantes en invalidar o legitimar la idea del Buen Vivir (es más, al menos en mi opinión son un aspecto positivo). El Buen Vivir no es postulado como una arqueología, sino que es una respuesta a los problemas del desarrollo actual, y la exploración de alternativas al futuro.⁹ Aún más, esta novedad debe ser bienvenida, ya que demuestra un envidiable dinamismo y fertilidad cultural en algunas naciones indígenas y una apertura para un nuevo diálogo con posturas críticas no-indígenas.

A su vez, el Buen Vivir permite desindianizar los aportes no-occidentales. En efecto, la categoría “indígena” pierde su centralidad, ya que se hacen visibles las contribuciones de aymaras, quechuas, kichwas, ashuar, etcétera. Cada una de ellas es identificada adecuadamente, reconociendo sus propias especificidades culturales. Sin dejar de reconocer, además, que ellas mismas no son puras, y están afectadas, hibridadas o mezcladas, incluso con ese otro campo también plural, el de la Modernidad.

Otros, en cambio, cuestionan al Buen Vivir porque en realidad no representa a las mayorías de los pueblos indígenas. Esta sería una idea de las minorías. Parecería por momentos que se termina invocando un criterio de representación cuantitativa, casi una votación, donde el Buen Vivir sólo podría ser aceptable si lo defienden las mayorías. Esto es una trampa conceptual en la que no debería caerse. Como es evidente

9 La importancia de una estrategia a futuro entre indígenas es señalada, paradójicamente, por Sánchez Parga en otro estudio anterior (2009), aunque ahora pasa a considerarlo como un demérito en el caso del Buen Vivir.

que las cualidades del Buen Vivir como crítica al desarrollo y plataforma de alternativas no dependen del número de adhesiones, lo llamativo es que se apele a ese argumento en una crítica. Reconozco que ésta es seguramente una idea de minorías, pero eso no la invalida en lo absoluto.

Por si fuera poco, estos cuestionamientos, sean por la presencia o ausencia de antecedentes históricos, o por la representación, acotada o ampliada, de los indígenas, aparecen mezcladas de las más diversas maneras. Un caso extremo es Sánchez Parga (2011), quien maneja simultáneamente los tres cuestionamientos, sin advertir sus debilidades o contradicciones mutuas.¹⁰

El reclamo de aplicabilidad

Otro de los argumentos que repetidamente aparecen en las críticas al Buen Vivir abordan sus aplicaciones prácticas. Unos sostienen que sus promotores no brindan estrategias de acción viables y concretas; otros, avanzan un poco más, afirmando que en la propia esencia del Buen Vivir anida una imposibilidad práctica.

Un ejemplo de este tipo de crítica se encuentra en Spedding (2010), quien

sostiene que es una idea demasiado “filosófica”, para la cual sus defensores no han presentado “pruebas empíricas fundamentadas de cómo esto se expresa en la vida cotidiana”, y por ello reclama que sus “manifiestos deben apoyarse en ejemplos concretos y no en argumentos filosóficos sobre actitudes o cosmovisiones sin anclaje en procedimientos prácticos”. También sostiene que es una idea tipo New Age, y continúa: “...la verdad, yo nunca he tenido ninguna simpatía por el misticismo en general ¿no? Y menos este suma qamaña que me parece totalmente baboso...” (en Uzeda, 2009).

Stefanoni (2012), señala que en tanto el Buen Vivir no aborda “con seriedad” los problemas económicos “duros”, sus defensores exhiben “una peligrosa candidez política e intelectual que los vuelve fácilmente rebatibles. Esto no puede sorprender, ya que el Buen Vivir no está organizado, ni es sentido, desde una racionalidad propia de disciplinas como la economía, y es éste justamente el punto que no perciben los críticos. Ellos insisten en concebir al Buen Vivir en algo semejante a una artesanía o un tejido, propio de indígenas, que puede ser hermoso, denotando valores estéticos, pero carece de utilidad en viabilizar cambios en “nuestro” mundo.

10 En efecto, Sánchez Parga (2011) sostiene que el Buen Vivir es un “esquema del pasado”, un indigenismo reaccionario que desemboca en una “retrovolución”. En este primer caso el criterio de la crítica se basa en cuestionar al Buen Vivir por representar una vieja tradición indígena que no sirve a las condiciones actuales. Después denuncia que el Buen Vivir carecería de precedentes en la tradición andina. En este caso, el criterio de rechazo ahora es que el Buen Vivir no es parte de una tradición histórica; sería una idea “inventada”. Aquí es inevitable considerar que, siguiendo su propio razonamiento, si el Buen Vivir no fuese “inventado”, sería legítimo. Finalmente, rechaza al Buen Vivir porque a su juicio no se corresponde a los reclamos y expectativas de los pueblos indígenas. En este caso, el criterio de legitimidad es la representación mayoritaria de esa idea desde los movimientos indígenas. Estos tres cuestionamientos son inconsistentes entre sí, y antes que las debilidades del Buen Vivir reflejan la insistencia en buscar argumentos para desestimar la postura.

Muchas de las discusiones sobre los aspectos prácticos del Buen Vivir se enfocan especialmente en cómo han sido incorporados en los programas de desarrollo nacional de los actuales gobiernos de Bolivia y Ecuador.¹¹ De esa manera, varios cuestionamientos sostienen que esos planes, y esos gobiernos, en realidad no son efectivos en llevar adelante una estrategia del Buen Vivir. Esto ocurre por ejemplo en especial con Mansilla, 2011, quien razona que como la etiqueta Buen Vivir es usada por la administración de Evo Morales, y en tanto éste en la práctica no tiene una política ambiental efectiva, por lo tanto esa idea se desploma.

En este terreno es necesario comenzar por un reconocimiento. Es cierto que los planes de desarrollo de Ecuador y Bolivia dicen estar enfocados en el Buen Vivir, pero sus acciones concretas no responden a esa perspectiva. Pero esas contradicciones han sido planteadas por los propios promotores del Buen Vivir, dejando en claro que se enfrentan incapacidades o manipulaciones gubernamentales. Responden a la perspectiva genérica del Buen Vivir, muchas veces propagandística, que se distinguió en el inicio del presente artículo.

Un segundo aspecto sobre la aplicabilidad del Buen Vivir reside en que es-

ta plataforma no se presenta a sí misma como una disciplina académica, una estrategia de acción o un plan de gestión gubernamental, y por lo tanto no puede ser evaluado en ese nivel. Es, en cambio, un conjunto de ideas desplegado en otro plano, que podría decirse que se ubica en la “filosofía política”, para utilizar un término occidental como una aproximación posible. Es un lugar donde se encuentran otros conceptos, tales como participación, igualdad, democracia, etcétera. Esas ideas no son planes de acción en sí mismas, aunque de ellas se derivan planes de acción de acuerdo a las diferentes formas en que son entendidas. Apelando a términos “modernos”, el Buen Vivir en su sentido estricto engloba las llamadas “alternativas al desarrollo” (en el sentido dado por Escobar, por ejemplo 2010).

Establecida esta particularidad, tampoco es cierto que no existan intentos de medidas concretas o programas de acción inspirados en el Buen Vivir en sentido sustantivo. Por el contrario, están en marcha varias iniciativas en distintos frentes¹², las que parecen ser ignoradas por estos críticos. En cambio, autores como Spedding o Mansilla insisten en que ellos “ya saben” que las mayores quieren otras cosas, y como esas aspiraciones no son las del Buen Vivir,

11 En Ecuador es el “Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 – 2013”, elaborado por SENPLADES (una secretaría, con rango ministerial, encargada de la planificación del desarrollo); aprobado en 2009, es definido como el instrumento del gobierno para articular las políticas públicas con la gestión y la inversión pública. En Bolivia, el “Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien, 2006 – 2010”, fue elaborado por el Ministerio de Planificación del Desarrollo, aprobado en 2007. Este plan expiró en 2011, y sus resultados son evaluados por el gobierno; entretanto se lanzó un plan de desarrollo económico y social 2012-2015, que al menos en parte lo reemplaza.

12 Tan solo a modo de ejemplo, la plataforma de Transiciones a las alternativas al desarrollo invoca en varios casos el Buen Vivir, y se enfoca en promover medidas concretas de cambio, que van desde reformas tributarias a medidas frente a la minería (véase www.transiciones.org)

esa idea carecería de sustento. Por ejemplo, Mansilla (2011) lo deja muy claro diciendo que las “mayorías” desean más ingresos y participar en la modernización; su postura no sólo adhiere al proyecto de la Modernidad, sino que insiste en que los problemas bolivianos se deben a que el país no se ha modernizado de manera suficiente.

Estas tensiones alrededor de las aplicaciones concretas parecen por momentos ser advertidas por Spedding (2010), quien reconoce que el Buen Vivir podría ser algo así como un “ideal weberiano” definido de antemano, que sirve como modelo ideal, bajo una “posición política que se opone a la discriminación, desigualdad y destrucción ecológica” y rehúsan aceptar que no hay alternativa. El Buen Vivir tiene mucho de eso, aunque en el sentido indicado arriba propio de la filosofía política.

Pero Spedding no puede con su genio, y aunque reconoce esos aspectos, enseguida advierte que esa postura no está impulsada por una “inquietud intelectual” sino que es una “posición política”, como si esto fuera una mala cosa y no hubiera intelectualidad en concebir el Buen Vivir. Spedding profundiza todavía más su veta cartesiana, agregando que esa posición política sería apenas “filosofía” y de poco serviría sino se la aterriza en “referentes empíricos”, y hasta reclama indicadores. Este es un claro

reclamo de domesticación y relocalización del Buen Vivir dentro del campo de los saberes occidentales, exigiéndole que se organice en estrategias y tácticas, con indicadores de metas y desempeño, que sean objetivables y “no filosóficos”.

Si así se hiciera, el Buen Vivir perdería seguramente sus capacidades de generar alternativas al desarrollo. Esto queda en evidencia al revisar los reclamos de Spedding. Ella sostiene que como buena parte de la población tiene una idea del “vivir bien” basada en el empleo estable, políticas sociales, etcétera, nos deberíamos mover hacia lo que en sus palabras sería un “Estado social demócrata moderno, nada que ver con la reciprocidad o la Pachamama”. Sus dichos son muy claros: el horizonte de cambio en Bolivia estaría en una socialdemocracia basada en el ejemplo europeo del Estado de bienestar, el camino está en la modernización. En otras palabras, se apela a un “desarrollo alternativo” y no a una “alternativa al desarrollo”, y por si fuera poco, debería ser a la imagen europea. El Buen Vivir, en cambio, quiere romper con ese fatalismo de la modernización occidental, y busca alternativas que están más allá de esos modelos. Bajo la postura de Spedding, las alternativas al desarrollo desaparecen, ya no son posibles, y volvemos a caer en discutir desarrollos alternativos impregnados por la aspiración de ser socialdemócratas europeos.¹³

13 Es por demás interesante que buena parte de la reciente crítica al Buen Vivir estima que una meta más legítima, más necesaria y más alcanzable es la socialdemocracia de cuño europeo. Hay en esas posiciones por un lado una falta de precisión (¿cuál es el modelo socialdemócrata que se defiende?, ¿uno basado en las reformas de Willy Brandt en Alemania o en el nuevo SPD que dejó Gerhard Schröder? ¿inspirado en el PSOE español o en el laborismo de Tony Blair y la “tercera vía” de Anthony Giddens?). Por otro lado, hay una cierta idealización en esas posturas políticas, sin detectar los problemas internos que ocurrieron bajo esos gobiernos, y que han desembocado en la actual crisis europea.

Finalmente, si el Buen Vivir en sentido sustantivo se ubicaría en el plano de otras ideas guías, como participación o igualdad, ¿cuál es el problema en encontrarse diferentes contenidos o presenciar debates entre distintos abordajes? Resulta sorprendente que se reconozca como positiva la exploración de distintas concepciones, pongamos por caso, de la participación, las que a su vez generarán distintas aplicaciones concretas, pero se cuestione eso en el caso del Buen Vivir, exigiéndole una unidad monolítica y un manual de aplicación asociado.

La domesticación del Buen Vivir

Muchos de los cuestionamientos alrededor del Buen Vivir buscan condicionarlo, y reorganizarlo dentro de los usos conceptuales clásicos de la Modernidad occidental. Se insiste en modificar el Buen Vivir, se le recortan algunos componentes y se redefinen otros, hasta que se lo adapta al desarrollo convencional. Este es un intento de domesticación del Buen Vivir, y las críticas que se revisaron arriba contribuyen a ese propósito, sea en forma explícita o no.¹⁴

Las críticas y condicionantes erosionan los elementos clave que hacen del Buen Vivir una alternativa al desarrollo, y apuntan hacia reformulaciones instrumentales, que lo convierten apenas en desarrollos alternativos. No importa si esto se hace intencionalmente, o es una

consecuencia de una forma de abordar las discusiones, ya que el drama reside en sus consecuencias. Así como algunas visiones críticas del desarrollo, terminaron en expresiones como desarrollo sostenible o desarrollo humano, lo peor que le podría pasar al Buen Vivir sería caer bajo esa misma dinámica, terminando sus días en un nuevo índice de desarrollo del buen vivir calculado por el PNUD.

Este extremo acabaría de ocurrir en Bolivia, donde el gobierno de Morales logró aprobar una nueva ley marco sobre la “Madre Tierra y desarrollo integral para Vivir Bien” (octubre de 2012). Esta norma implicó invertir la relación del Buen Vivir como crítica y alternativa al desarrollo, a reubicarlo como un estadio ambiguo al que se llegaría por un tipo específico de desarrollo (denominado “desarrollo integral”). Esa nueva ley vuelve a legitimar al desarrollo como idea, y entre sus variedades selecciona uno que sería mejor a otros, con lo cual puede ahora legitimar estrategias como la promoción de la minería o la expansión del monocultivo, y rechazar las demandas indígenas que invocan la protección de ambientes y comunidades.

El sentido de una necesaria discusión sobre el Buen Vivir

En la evaluación de las críticas elevadas contra el Buen Vivir ofrecidas en la sección anterior, no implican concebir a

14 La idea de una “domesticación” del Buen Vivir fue presentada por Uzeda (2009), al describir el intento de colocar el suma qamaña boliviano en el Plan Nacional de Desarrollo de la administración de Evo Morales. Esa domesticación, según Uzeda, incluye un componente de estandarización de ese concepto, y otro de estatización.

esa idea como un cuerpo conceptual acabado, cristalino, perfectamente organizado, sin tensiones internas o con límites netos. Tampoco pretendo transmitir la idea que el Buen Vivir no puede ser un asunto de crítica y discusión; al contrario, estimo que eso es muy necesario.

Es importante admitir que en el seno del Buen Vivir en su sentido sustantivo, hay muchas discusiones, cuestiones sin resolver, y unos cuantos peligros. Entiendo que es necesario reconocer esta situación frente a las críticas que se han comentado arriba, ya que con ello se mejoran las posibilidades para responder a nuevos cuestionamientos. A modo de ejemplo, se presentan algunos de los debates internos que considero más interesantes.

Existen tensiones entre posturas que aceptan al Buen Vivir como un campo plural y otras que reclaman un mayor reduccionismo. Por ejemplo, unos pueden sostener que el “verdadero” Buen Vivir sería únicamente la versión aymara del suma qamaña, mientras que otros, reclaman esa distinción para el *sumak kawsay* ecuatoriano. La respuesta a estas posiciones es que es cierto que esas posturas tienen especificidades propias, y por lo tanto una no es idéntica a la otra. Eso es parte de la desindianización indicada arriba. Pero también es cierto que ofrecen aspectos comunes. Es por eso que el concepto de Buen Vivir no puede ser entendido como un sinónimo de algunas de ellas, sino que les reconoce la identidad propia a cada una, y se construye como un campo político donde se encuentran éstas y otras posturas en algunos aspectos compartidos.

A su vez, dentro de cada una de esas posturas, también deben reconocerse

que existen discusiones sobre sus alcances y caracterizaciones. O sea, existe un debate interno dentro de cada una de ellas; por ejemplo, Mamani Ramírez (2011) redefine el suma qamaña de Simón Yampara como *qamir qamaña*. Esos ejercicios deben ser bienvenidos, ya que expresan esfuerzos de construcción y reconstrucción de cómo entenderse en el mundo, y no son ejercicios académicos ya que están inmersos en los debates políticos en marcha en esos países.

No faltará quien diga que esas discusiones sirven para demostrar la invalidez del Buen Vivir en tanto carece de una definición precisa y aceptada por todos sus defensores. Esa es precisamente la crítica de quienes leen sobre el Buen Vivir pero no aprehenden sobre este debate. Insisto: el Buen Vivir del suma qamaña boliviano no es idéntico, ni puede ser resumido en el Buen Vivir del *sumak kawsay* ecuatoriano, y a su vez cada uno de ellos son en sí mismos asuntos sujetos a precisiones y revisiones. A su vez, esto sería común en el plano conceptual de las filosofías políticas, en el sentido dado arriba. Tampoco debe caerse en otro extremo, donde cualquier crítica sería un ejemplo de Buen Vivir, ya que existen fronteras más o menos nítidas que permiten separar esta plataforma de otras.

Establecidas esas particularidades también es necesario reconocer otro aspecto: no todas las posturas indígenas expresan una idea del Buen Vivir, ni todos ellos están interesados en explorarlo. Incluso, no todos los aymara o kichwas están preocupados por el suma qamaña o el *sumak kawsay*. No puede olvidarse que, tal como se adelantó arri-

ba, el rótulo “indígena” encierra una diversidad de pueblos enorme, con distintas expresiones culturales. A su vez, éstos están relacionados o “hibridados” de maneras muy diversas con la tradición occidental de la Modernidad. En ese punto algunas advertencias (como las de Stefanoni sobre indígenas evangélicos o vinculados al capitalismo empresarial), son ciertas. Pero esto no es un demérito, ya que así como no todos los alemanes son ambientalistas ni todos los franceses entienden qué sucedió en su revolución, no todos los englobados bajo el sello “indígena” son promotores del Buen Vivir. Precisamente esto se muestra en un conjunto de estudios etnográficos recientes realizado en distintas localidades bolivianas, donde el rótulo Vivir Bien encierra diferentes significados, unos cercanos al desarrollo convencional, y otros muy alejados (Mamani P. et al., 2012).

También hay otro campo de tensión en los aportes críticos de origen occidental. Insisto en recordar que el Buen Vivir, como plataforma compartida, también recibe aportes desde los saberes occidentales que son críticos. Un ejemplo de las tensiones es la incorporación, o no, de la crítica feminista al Buen Vivir. Dicho de otro modo, cuáles son los aprendizajes y articulaciones mutuas entre, pongamos por caso, el *sumak kawsay* boliviano y el feminismo crítico occidental. Otro caso radica en cómo se precisa el compromiso con la Naturaleza. Entre algunas vertientes indígenas del Buen Vivir esto se reconoce, y han tenido lugar articulaciones con la crítica occidental que reclama reconocer los derechos de la Naturaleza basados en un valor intrín-

seco. Esta actitud ecológica impone, sin dudarlo, obligaciones más ambiciosas sobre muchas prácticas indígenas que deben ir mucho más allá de ritualizar agradecimientos a la Pachamama, para pasar a medidas de conservación efectivas. Por ejemplo, en Bolivia, los colonizadores aymara que ocupan recientemente tierras tropicales, llegan con un acervo cultural ajustado a un marco ecológico andino que no se corresponde a los bosques del oriente boliviano. Es más, los actuales impactos ambientales requieren respuestas ecológicas que no se pueden solucionar únicamente por ritos tradicionales sino que necesariamente deberán apelar a medidas de conservación mucho más enérgicas.

Este tipo de discusiones deben ser bienvenidas por varias razones. Nos muestran campos muy vitales, donde se exploran distintas aristas sobre esta conceptualización, formas alternas de articulación con las tradiciones históricas, y propuestas de cómo potenciarlas para enfrentar el futuro. Estos y otros atributos son propios de cualquier aventura intelectual, y es más que sorpresivo que, por ejemplo, se celebren los debates sobre las centenas de lecturas que existen sobre la obra de Marx, pero se rechacen los aportes en los diversos “buenos vivires”; en el primer caso la diversidad es bienvenida, en el segundo es cuestionada.

Por lo tanto, frente a la diversidad interna del Buen Vivir la actitud no puede ser de rechazo, sino que la postura debe ser la de sumergirse en esas ideas, escuchar, y hacerlo con respeto, y aprender de sus intercambios, como los de Mamani y Yampara, o los de aymaras y biocéntricos.

También es necesario que el Buen Vivir gane en rigurosidad, y siga explorando con más precisiones sus alcances. En algunos casos, parecería que esto no ocurre y se retrocede. Por ejemplo,

declaraciones del canciller de Bolivia, David Choquehuanca, o del presidente Evo Morales, caen en formulaciones muy esquemáticas, y está muy bien que sean criticadas. Se puede ganar en rigurosidad dentro de las propias lógicas y sensibilidades del Buen Vivir; se pueden ofrecer mejores definiciones para guiar a los lectores. Asimismo, nada impide que se deriven medidas de gestión pública, y se las evalúe frente al Buen Vivir. Todo esto sin dejar de reconocer que el plano donde tendrán lugar estas exploraciones será análogo al de la filosofía política, reiterando la imagen empleada arriba.

Otro campo de tensiones radica en los esfuerzos del Buen Vivir de lograr su legitimidad desde la Modernidad, aunque en su sentido sustantivo apunta a colocarse más allá de ella. Un ejemplo de este problema es la propuesta de fundamentar al Buen Vivir a partir de la física cuántica (como en Medina, 2010)¹⁵, donde parecería que es necesario contar con una base en una “ciencia dura” para asegurar la validez de una idea que rompe con esa mirada cartesiana. No encuentro que sea posible reducir el mundo social y ambiental a los fundamentos de la física de partícu-

las, ni que desde las “leyes” de la física cuántica se derive lo que sucede a nuestro alrededor; incluso sospecho que ese fisicalismo viola una de las esencias del Buen Vivir. Pero si bien no comparto ese abordaje, también admito que intentos similares se encuentran en la epistemología occidental y a pocos preocupan, y que un punto en desacuerdo no amerita echar por la borda al Buen Vivir como un todo. Por lo tanto no acepto los rechazos de plano basados únicamente en que uno de sus promotores bucea en la física cuántica. Lo que debe discutirse es la pertinencia, o no, de esas posturas, dentro del propio marco del Buen Vivir.

Finalmente es importante abordar el delicado papel de los no-indígenas en la construcción del Buen Vivir. Esto es necesario ya que existen algunas posiciones que consideran que el Buen Vivir sólo puede ser una discusión de indígenas, y recelan de quienes vienen desde “afuera”.¹⁶ Comenzando por un abordaje personal, es necesario señalar que no pretendo ser un representante del Buen Vivir en sus expresiones indígenas andinas, como puede ser el suma qamaña o el sumak kawsay. En cambio, definiendo una postura donde mis intereses y preocupaciones (por ejemplo por los temas de ambiente y desarrollo), pueden reformularse en un diálogo con ideas como las de suma qamaña o sumak kawsay. Esto permite aprendizajes

15 Medina (2010) coloca al suma qamaña como propio de una matriz civilizatoria andina, que en parte es fundamentada apelando al “paradigma cuántico”, enfrentando con uno newtoniano, propio de la “matriz civilizatoria” occidental, de origen helénico y semita.

16 Un ejemplo de ello son algunos de los escritos de Atawallpa Oviedo Freire (Ecuador) que se difunden por internet.

mutuos, se ensayan acciones coordinadas, e incluso se llega a compartir la sensibilidad. Es en ese encuentro de saberes y sensibilidades distintas donde se genera el espacio común de discusión y acción del Buen Vivir, y es desde esa posición desde la cual escribo.

Dicho de otro modo, la crítica occidental a la Modernidad necesita de los aportes no-Modernos de las tradiciones indígenas para potenciarse, pero recíprocamente, las miradas indígenas actuales no son inmunes a la Modernidad, ni pueden prescindir de los aportes críticos que se han gestado en ella. En especial en Ecuador, un componente de enorme valor en la promoción del Buen Vivir se origina en actores no-indígenas (comenzando por el economista Alberto Acosta, desde su rol de presidente de la Asamblea Constituyente). Aunque aquí no puede discutirse el asunto en detalle, es evidente que también la Modernidad es un campo plural, donde coexisten distintas formas de entenderla, pero que más allá de ellas guardan a su vez una plataforma común.

No participo, por lo tanto, del Buen Vivir como un observador externo que describe lo que otros dicen, sino que intervengo en su seno, discuto con varios de sus promotores, y defendiendo ciertas posturas en particular (por ejemplo, los derechos de la Naturaleza). Consecuentemente, entiendo que es necesaria una creciente participación de los actores

del mundo no-indígena para potenciar todavía más el Buen Vivir.

Tampoco pretendo imponer, ni siquiera promocionar en este artículo una cierta concepción del Buen Vivir. Estoy convencido que es un concepto plural, y que deben aceptarse diferentes formulaciones, y que es sano discutir a su interior sobre las cualidades de cada una de ellas. Al contrario de los críticos, esa pluralidad del Buen Vivir, su renuncia a presentar recetas mágicas o soluciones de manual, es uno de sus atributos más importantes. Se abre así un campo compartido posible para el debate político del Buen Vivir, donde hay límites y fronteras que se están precisando cada vez mejor para distinguirse de otras alternativas.¹⁷

Discusión y conclusiones

Muchas de la reacciones contra el Buen Vivir están teñidas por una dinámica donde se imponen juicios que de una manera u otra están teñidos de una pretensión de superioridad epistémica sobre otros saberes, y de distintas dosis de poder y colonialismo sobre un amplio abanico de actores, en especial aquellos que son subalternos. Incluso hay posturas bien intencionadas, pero bajo las cuales se reemplaza el Buen Vivir con discursos propios de origen occidental sobre cómo debería ser esa alternativa. Procesos de este tipo han sido

17 Por ejemplo, considero que las propuestas de René Ramírez (Ecuador) sobre un Buen Vivir basado en un bio socialismo republicano son más propias de un desarrollo alternativo moderno, que de los cambios sustanciales propios del Buen Vivir (Ramírez, 2010). Esto explica que esa propuesta esté ubicada en la segunda vertiente del Buen Vivir, como uso restringido, de crítica al desarrollo para defender una alternativa de inspiración socialista.

analizados bajo las distintas posturas de la colonialidad del poder y del saber (ver la revisión de Restrepo y Rojas, 2010; véase también sobre el programa de la modernidad / colonialidad a Escobar, 2007).¹⁸

Pero el Buen Vivir ofrece unas particularidades propias y no se corresponde exactamente con los casos analizados por la colonialidad del poder / saber. Si bien tiene un fuerte componente desde las perspectivas indígenas, éstos no son los únicos; también hay una invocación de posturas críticas surgidas en el seno o márgenes del saber occidental. No es una mirada hacia atrás, sino que es una apuesta a construir otro futuro, que en buena medida está centrado en una alternativa al desarrollo. Muchas de las posturas de la colonialidad del poder / saber aparecen como herramientas de deconstrucción y crítica, y que por cierto son necesarias para exponer situaciones y abrir nuevas puertas que estaban ocultas, pero el Buen Vivir no se expresa solamente como cuestionamientos, sino que explora respuestas alternativas.¹⁹

En varios aspectos, las propuestas del Buen Vivir son propias de actores marginales y subordinados frente a los

saberes dominantes. Tal vez pensando en Spivak (2011), podría indicarse que esas ideas son, al menos en parte, un discurso que rompe con un colonialismo cultural donde hay “subalternos” que dejan de serlo al comenzar a hablar desde su propia crítica al desarrollo moderno. Si bien esto es particularmente claro cuando el foco está puesto en las posturas indígenas, no puede olvidarse que el Buen Vivir no es solamente una manifestación de esos pueblos, ni tampoco únicamente una ruptura con la subordinación (incluso, en países como Ecuador, buena parte de los debates provienen de actores que no son indígenas). Esto hace que el Buen Vivir es más difícil de asir, de aprehender.

Estimo que esta multiplicidad del Buen Vivir, sus mezclas, su hibridez, son elementos importantes para entender las críticas que se ilustraron más arriba. Unos lo atacan por no ser lo suficientemente o verdaderamente indígena, y otros, a veces simultáneamente, le reclaman abandonar la mirada indígena para modernizarse. En estos cuestionamientos, los contenidos quedan en segundo lugar, y lo que aparece en primer plano es el disciplinamiento: se pre-juzga al

18 Es necesario indicar que el surgimiento del Buen Vivir es esencialmente una construcción independiente del programa de la decolonialidad en su sentido amplio. Sus discusiones iniciales en Bolivia y Ecuador, y especialmente su inserción en normas y programas siguió recorridos diversos y heterogéneos, y en algunos casos con posturas contrarias a las de algunos promotores de la decolonialidad (esto se expresó, por ejemplo en reacciones de intelectuales destacados como la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui frente a la mirada externa de otros intelectuales, como Walter Mignolo; véase Rivera Cusicanqui, 2010).

19 Dicho de otro modo, el instrumental de la decolonialidad en sentido amplio, avanza en la crítica y la deconstrucción en una “escala” amplia, como son las bases culturales. Pero tiene mayores limitaciones en el análisis político (por ejemplo, la premonición de W. Mignolo sobre que Evo Morales representaba un giro decolonial, quedó invalidada por las prácticas concretas de su gobierno). También hay dificultades en precisar alternativas; por ejemplo, cuando Escobar, 2007 describe áreas de interés para profundizar el programa de la modernidad / colonialidad incluye la ambiental y económica, pero sus contenidos son modestos.

Buen Vivir y se le reclama expresarse de una cierta manera, imponiéndole exigencias de racionalidad expresada bajo las categorías y el lenguaje occidentales, se le pide laicidad, desembarazándose de sus componentes espirituales y sensibles, y así volverse material y objetivo. Se lo entiende, además, en un campo dicotómico que opone lo “indígena” a lo “no-indígena”, olvidando sus pluralidades e hibridaciones.

De la misma manera, los criollos no-indígenas que contribuyen o buscan el Buen Vivir son dejados de lado, o bien sus aportes no serían receptados por no ser indígenas. Aquí también el rechazo no reside en el contenido de las propuestas, sino que apela a otros factores, destacándose, como puede ser una negativa *a priori* de que los no-indígenas puedan elaborar sus propios Buenos Vivires, o peor aún, que los no-indígenas se inspiren en los indígenas para construir esas propuestas.

En mi experiencia estas tensiones están aumentando en intensidad. Hay momentos en que parecería que la exploración “criolla” del Buen Vivir es recibida como uno de los golpes más serios a la Modernidad, casi en un sentido de traición (¿cómo puede ser que algunos “occidentales” se dejen atrapar por el Buen Vivir “indígena”? – podría ser la pregunta escondida, que pocos críticos dicen en voz alta). Se despiertan reacciones como si éste fuera un hecho de

lo más grave, ya que operaría en sentido contrario a cómo lo ha estado haciendo la Modernidad. En efecto, ésta siempre ha pretendido transformar o anular otros saberes para imponer los suyos propios; su propósito era que los indígenas se “modernizaran” para dejar de serlo. Aquí la situación es inversa, y los “modernos” son los que están cambiando de bando para explorar “Buenos Vivires”. Este “cambio de bando” es particularmente tensionado en los ámbitos académicos.²⁰

Los Buenos Vivires “criollos” serían peligrosos para la mirada convencional, en tanto articulan ideas que vienen de los mundos indígenas con elementos críticos que han estado en los márgenes de la propia Modernidad. Pero además están avanzando en varios frentes, difundiendo el debate sobre estas nuevas ideas, colocándola dentro del marco jurídico e incluso tratando de influir los planes de lo que convencionalmente se denomina “desarrollo”. Su potencial subversivo es, por momentos, enorme ya que deja en claro que realmente hay alternativas a ese desarrollo.

También debe admitirse que en el seno de la construcción del Buen Vivir son necesarios cambios y ajustes frente a sus críticos. La crítica externa tendría que ser tomada proactivamente para mejorar esta propuesta. Por ejemplo, desde el campo de saberes indígenas no se puede caer en rechazar *todas* las crí-

20 Sobre esta situación son muy válidas las advertencias de Beverley (2010): “... me parece que los cambios fundamentales en nuestras sociedades van a ser –están siendo– impulsados desde fuera de la órbita de la razón académica y hasta cierto punto en contra de esa razón”. A partir de ese diagnóstico, Beverley sostiene que es necesaria una “crítica de la razón académica”, ya que en parte es desde ella donde se produce y reproduce la subalternidad.

ticas denunciándolas como incomprendiciones occidentales o nuevas formas de colonialismo. El Buen Vivir debe ser capaz de tomar las críticas que recibe, y responderles una por una, sin caer por un lado en un simplismo de enarbolar las banderas de incompreensión, y por el otro, sin renunciar a denunciar el colonialismo de los saberes.

Estas dinámicas deben ser entendidas como parte de un Buen Vivir que es plural, pero cuya intencionalidad es ir más allá de la Modernidad actual, transitando hacia otras alternativas. Esa intencionalidad inevitablemente estará teñida de contrastes, de elementos modernos que resisten, rupturas que avanzan, y así sucesivamente. No se puede esperar en el campo del Buen Vivir una cristalinidad homogénea, de tipo etnográfica (como la que reclama Spedding).

La construcción de ideas alternativas a la del desarrollo no es sencilla. Se enfrentan coyunturas económicas, sociales y políticas, existen ataduras culturales, pero a pesar de todo esto, afloran críticas al desarrollo y hay ejemplos de una aspiración de cambio radical. Salir del desarrollo típico de la Modernidad no es fácil; en esa caminata cada uno lleva en su mochila muchas ideas de ese origen, que no pueden abandonarse ni reemplazarse de un día para otro. Esa intencionalidad necesita contenidos, no solo instrumentales, sino sobre todo culturales e incluso espirituales, ya que opera frente a profundas raíces culturales. Es aquí donde se expresa el Buen Vivir.

El debate sobre el desarrollo no puede encerrarse en si será neoliberal o socialdemócrata y poca cosa más, sino que debe ir más allá de cualquiera de

esas opciones. Muchas de las críticas actuales al Buen Vivir buscan, de alguna manera, volver a colocarlo dentro de esos límites (el caso más claro son los reclamos de Sánchez Parga de un regreso a la vieja izquierda), pero eso nos dejaría apenas dentro del campo de los desarrollos alternativos. En cambio, el Buen Vivir intenta romper con ese cerco, y expresa alternativas a todas esas ideas del desarrollo.

Considerando estas tensiones, y sin dejar de admitir que en algunos casos puede caerse en contradicciones, queda en claro que en el Buen Vivir el aporte de ciertos contenidos de origen indígena son de enorme importancia al estar en los márgenes, o por fuera, de la Modernidad. Es así que potencian esa intencionalidad de ruptura para avanzar hacia las alternativas al desarrollo.

Es muy cierto que hay indígenas que reclaman desde lo moderno. Por ejemplo, siguen recordándose los reclamos de Felipe Quispe, “el Mallku”, pidiendo tractores para los agricultores bolivianos, lo que lo deja dentro del campo de la modernización. También es cierto que la administración Evo Morales parece haber roto definitivamente con las vivencialidades indígenas, y apuesta a una estrategia de desarrollo convencional basada en exportar materias primas y lograr adhesión electoral por medios económicos directos (subsidios a los sectores empobrecidos) o indirectos (consumismo para los sectores medios y altos).

Pero más allá de las discusiones instrumentales, por ejemplo sobre qué tractores usar, o que tipos de electrodomésticos comprar, hay posturas que de-

fienden alternativas a ese estado de cosas, y aspiran a cambios radicales, sea en la agricultura o en el consumo. Es en ese tipo de discusiones donde se expresa en muchos casos el Buen Vivir en su sentido estricto de crítica y alternativa radical. Esto ocurre, por ejemplo en Bolivia o Ecuador, mientras que en países como Argentina o Brasil, este tipo de discusión no se ha instalado, y prevalece el debate sobre los posibles desarrollos alternativos.

De todos modos, incluso en las regiones andinas o amazónicas, las comunidades locales deben atender problemas y urgencias propias del desarrollo moderno. Por lo tanto no tienen más remedio que usar categorías de ese desarrollo convencional, ya que los interlocutores claves, como gobiernos, empresas o bancos, hablan ese “idioma”. Esto hace que esos actores locales, muchos de ellos indígenas o campesinos, se adapten, incorporen y moldeen los componentes propios del desarrollo moderno. No quieren decir que necesariamente “crean” en éste, sino que deben “usarlo” para atender cuestiones urgentes, como puede ser el agua potable, construir un puesto de salud o incluso usar tractores. De todos modos, en esas comunidades también aparecen las resistencias a ese desarrollo convencional, buscan modificarlo y cambiarlo en unos casos, o simplemente desean impedirlo en otros. Esta variedad de postu-

ras que a nivel local manejan el desarrollo y el Buen Vivir de diversas maneras se ilustran en los estudios de caso bolivianos en Mamani P. et al. (2012).²¹

En algunos casos se cruzan umbrales que pasan a ser inaceptables, y se rechazan no sólo los proyectos de desarrollo específicos (como pueden ser un emprendimiento minero o una represa), sino que se cuestionan las concepciones del desarrollo sobre las que se basan esas iniciativas. En esa reacción ciudadana algunos ven únicamente un enfrentamiento al capitalismo, pero en muchos casos es más radical y profunda. Es en ese nivel desde el cual se nutre y reproduce en muchos sitios el campo del Buen Vivir.

Los contenidos del Buen Vivir no son siempre entendidos ni reconocidos, ya que conllevan una ruptura en cómo se otorgan o codifican los valores. Esto ocurre por ejemplo bajo el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, donde el reconocimiento de valores intrínsecos en ella deriva en admitir que es sujeto de derechos. Esto implica descolocar al sujeto humano como el único capaz de otorgar valoraciones, con lo cual se abandona uno de los elementos centrales de la Modernidad. Dicho de otra manera, el Buen Vivir al defender los derechos de la Naturaleza se coloca por fuera de la Modernidad.

Por este tipo de razones, el Buen Vivir requiere capacidades para romper

21 En ese estudio se encuentran varias expresiones. En contextos urbanos se usa el rótulo Vivir Bien en prácticas propias del crecimiento económico; allí donde ocurrió una migración reciente desde el campo, persisten vinculaciones con espiritualidades y prácticas comunitarias; mientras que para la región del oriente, el Buen Vivir es tanto un tipo de vida como un territorio que debe ser preservado (véase Mamani P., et al., 2012).

con la pretensión de que existe un único campo cultural para que esta discusión sea posible, un único conjunto de criterios de verdad y legitimidad, o únicas vías de ingreso, con sus porteros allí apostados para controlar el acceso. Las propuestas del Buen Vivir están en una etapa inicial, y si bien se están expandiendo rápidamente, todavía hay mucho más para precisar y comprender. De nada sirve criticar posturas que son revisadas a medias, sin adentrarse en los detalles de su diversidad interna, o reclamando marcos de juicio convencionales. Por momentos, prevalece el malestar de los “modérmicos”, con reacciones a veces afectivas, rechazándose al Buen Vivir por los desafíos que impone al pensamiento convencional. Para abandonar ese malestar, sigue faltando humildad, especialmente desde occidente, para entender lo que se está discutiendo en el sur americano.

Bibliografía

- Acosta, A.
2012 *Buen vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Abya Yala, Quito.
- Acosta, A.
2008 “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Ecuador Debate*, Quito, 75: 33-47.
- Beverly, J.
2010 *La interrupción del subalterno*. Plural, La Paz.
- Escobar, A.
2007 “Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity /coloniality research program”. *Cultural Studies* 21 (2-3): 179-210.
- Escobar, A.
2010 *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Envión, Bogotá.
- Escobar, A.
2011 ¿“Pachamámicos” versus “modérmicos”? *Tábula Rasa* 15: 265-273.
- Gudynas, E.
2012 “Buen Vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la modernidad por la izquierda”, pp. 71-91, En: *Contrahegemonía y Buen Vivir* (F. Hidalgo Flor y A. Márquez Fernández, eds). Universidad de Zulia y Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Gudynas, E.
2011 “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento*, N° 462: 1-20.
- Gudynas, E. y A. Acosta
2011 “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71 – 83.
- Mamani Ramírez, P.
2011 Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”, pp. 65-75, En: *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (I. Farra H. y L. Vasapollo, coord.). Oxfam, CIDCES UMSA y Plural, La Paz.
- Mamani P., R., W. Molina A., F. Chirino O. y T. Saarestranta
2012 *Vivir Bien. Significados y representaciones desde la vida cotidiana*. PIEB, La Paz.
- Mansilla, H.C.F.
2011 “Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y sus aspectos problemáticos”. *Ecuador Debate* 84: 89-105.
- Medina, J.
2010 *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Mirada Salvaje, La Paz.
- Ramírez, R.
2010 “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano”, pp. 55-74, En: *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*. SENPLADES, Quito.
- Restrepo, E. y A. Rojas
2010 *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Rivera Cusicanqui, S.
2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Saavedra, J.L.
2010 “En torno al pensamiento del intelectual aymara Simón Yampara”. *Reflexión Política* 12(24): 52-59.

- Sánchez Parga, J.
 2009 *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Universidad Politécnica Salesiana y Abya Yala, Quito.
- Sánchez Parga, J.
 2011 "Discursos retrovolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". *Ecuador Debate* 84: 31-50.
- Spedding P., A.
 2010 "Suma Qamaña", ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir "vivir bien"?). *Fe y Pueblo*, ISEAT, La Paz, 17: 4-39.
- Stefanoni, P.
 2012 "¿Y quién no querría "vivir bien"? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano". *Crítica y Emancipación*, CLACSO, 4(7): 9-25.
- Spivak, G.C.
¿Puede hablar el sujeto subalterno? El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Uzeda V., A.
 2009 "Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo". *Traspatios, Revista Ciencias Sociales*, 1: 33-51.
- Uzeda V., A.
 2010 "Del "vivir bien" y del vivir la vida". *Fe y Pueblo*, ISEAT, 17: 40-50.
- Yampara, S.
 2001 "El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien", pp. 45-50, En: *La comprensión indígena de la Buena Vida* (J. Medina, ed.). GTZ, La Paz.
- Yampara, S.
 2010 *Re-Constitución política desde la civilización de Tiwanaku*. Graza Azul, La Paz.