

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy 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

Telf: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

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

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

PORTADA

Gisela Calderón/Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazul Offset

ECUADOR DEBATE 91

Quito-Ecuador, Abril 2014

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo sobre la Coyuntura: El significado de las elecciones locales del 23 de febrero de 2014 / 7-20

“El orden del discurso” del Presidente Rafael Correa / 21-42

Conflictividad socio-política: Noviembre 2013-Febrero 2014 / 43-52

TEMA CENTRAL

Desde el “otro” a la identificación de uno mismo

J. Sánchez Parga / 53-56

Caleidoscopio de identificaciones y desolación de la identidad

Marie Astrid Dupret / 67-78

De la identidad inclusiva a la identificación inconclusa

Cristina Simon / 79-90

Una economía política de la alteridad

Carlos Rojas / 91-108

El delirio de la identificación paranoica

Saki Kogure / 109-122

Ídem. Uno mismo y el otro

Gino Naranjo / 123-128

“Nosotros los manabitas...” Una identidad regional en la costa ecuatoriana

Carmen Dueñas de Anhalzer / 128-136

DEBATE AGRARIO-RURAL

Las comunidades de indios

Pio Jaramillo Alvarado (Petronio) / 137-144

2 Índice

ANÁLISIS

Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo

Juan Fernando Regalado Loaiza / 145-164

En la ciudad de Quito: proceso organizativo de la comunidad 'Runa Kawsay'

Pascual Yépez Morocho / 165-188

RESEÑAS

Entre dos aguas. Tradición y modernidad en Guayaquil (1750-1895) / 189-190

PRESENTACIÓN

Desde el Seminario de Lacan sobre *La Identificación* (1961-61) —“proceso psicológico por el cual un sujeto se asimila y transforma sobre el modelo de otro sujeto”—, hasta el Seminario de Lévi-Strauss (1977) sobre *La Identidad* —donde decía que “la crisis de la identidad sería el nuevo mal del siglo”—, ambos conceptos han sido confundidos política e ideológicamente, y ello en razón de su misma crisis teórica, por parte de la actual postmodernidad. En esta perspectiva *Ecuador Debate* dedicó su número 88 (abril 2013) al tema *Identidades y Diferencias*. Con la finalidad de ampliar y profundizar la problemática. Desde otras perspectivas, presentamos en este número *De la identificación a la cuestión del “Otro”*.

El artículo de Sánchez Parga, “Desde el “otro” a la identificación de uno mismo”, comienza precisando que la identificación (real y objetiva) de un sujeto sólo se lleva a cabo a partir de otro sujeto, siendo a partir del “otro” que uno se conoce objetivamente a sí mismo; por eso tal identificación ejerce una función simbólica y un vínculo social. Mientras que los esfuerzos de auto-identificación y de identificar la propia identidad son tan subjetivos como tautológicos, autistas e imaginarios. Al análisis se incorporan los conceptos hegelianos de *la diferencia* en cuanto “ser-para-un-otro” y de “lucha por el reconocimiento”, que se desprende de aquel.

Cristina Simon con su artículo “De la identidad inclusiva a la identificación in-

conclusa” entabla una crítica de la postmodernidad, cuyo modelo neoliberal se propone instaurar una identidad cultural “única” en correspondencia con el paradigma de la globalización, al tiempo que promociona identidades múltiples programadas en un afán por vigilar y controlar la amenaza latente de nuevas tendencias contra culturales, y así aparecer como un imperio de “tolerancia e inclusión”. El artículo pretende partir de esta premisa para confrontarla con la importancia de la identificación en tanto que soporte de subjetividad y vehículo para la producción de lazo social, así como del surgimiento de la contracultura como un medio de resistencia irrevocable en todo proceso cultural.

El estudio de Marie Astrid Dupret, “Caleidoscopio de identificaciones y desolación de identidad. Una juventud marginal en busca de referentes”, confronta la idea de *identificación* y de *identidad* a partir de la experiencia de un determinado grupo social, pero que sería paradigmática de cualquiera de los grupos o sectores de la sociedad actual, huérfanos de un vínculo y de un referente con un común grupo de pertenencia y cultura común. A falta de identidades reales y simbólicas, surge la búsqueda desesperada de identidades virtuales e imaginarias —nutridas por las ofertas del mercado— así como los neo-comunitarismos, adscripciones y adicciones (tribales, sexuales, narcóticas...) muy sustitutivas y compensatorias. Fenómeno com-

plejo que da lugar a personalidades hipotéticas (“como si”). El estudio se completa y concluye con un tratamiento psicoanalítico de la problemática.

Con un enfoque más filosófico otros dos artículos abordan la misma problemática. Carlos Rojas, en su texto sobre “Una economía política de la alteridad”, desarrolla una reflexión “Hacia una teoría de la identificación del sujeto en el mundo actual” a partir de la construcción de la subjetividad, del vínculo social y de la relación sujeto /objeto, en las actuales condiciones de la posmodernidad y de las transformaciones que se están operando por parte de los tecnologías virtuales y cibernéticas. Por su parte, con un artículo titulado “El delirio de la identificación paranoica”, Saki Kogure, fiel a una concepción muy levi-straussiana de la identidad (“un fondo virtual de referencias explicativas pero sin existencia real”), aborda el pensamiento lacaniano para centrar el problema en las consecuencias narcisistas y paranoicas que surgen en la actual posmodernidad ante la angustia de no poder asumir ese fondo insondable de las referencias identitarias. El hombre neoliberal sin vínculos ni pertenencias, sin las mediaciones institucionales con la sociedad parece quedar atrapado entre un narcisismo y un racismo paranoicos. La autora amplía esta actual patología identitaria al nivel colectivo, haciendo que un “narcisismo de masas” característico de los “nuevos nacionalismos” que emergen globalmente, sea la causa de un fenómeno muy actual: las violencias fraticidas, las agresiones de proximidad, las guerras civiles.

Gino Naranjo, “Idem. Uno mismo y el otro” trata la cuestión desde su com-

plejidad pero a partir de una casuística clínico – literaria. La pregunta ¿quién soy o quiénes somos? parece haberse vuelto cada vez más difícil de responder, quizás porque a medida que ignoramos cada vez más a los otros nos ignoramos también a nosotros mismos. Aún más con los debates sobre sexos y sexualidades, la adopción de niños por parte de parejas homosexuales, el matrimonio homosexual, las identidades ancestrales o las identidades virtuales y cibernéticas, etcétera. Su texto presenta una lectura, apoyada en la teoría lacaniana de la identificación, del significante y de los cuatro discursos, y que toma como “pre-texto” una novela del escritor ecuatoriano Jorge Icaza y lo que se dice y escucha en las sesiones de psicoanálisis.

Hemos querido, para concluir, publicar una antigua comunicación de Carmen Dueñas de Anhalzer, “Nosotros los manabitas. Una identidad regional en la costa ecuatoriana”, no sólo porque en su época tuvo poca difusión, sino también porque ofrece un planteamiento original, que además puede servir de referente comparativo con el estudio de Karem Roitman, “Mestizaje montubio: rompiendo y manteniendo esquemas”, publicado en *Ecuador Debate*, n. 88 (abril 2013). El artículo de Carmen destaca la triple dimensión de la experiencia subjetiva, de la región y la historia, aportando una versión muy certera sobre las identidades regionales, según la cual sólo desde el interior de ellas es posible percibir su diversidad. Lo cual probaría que *la* identidad tanto como *la* cultura son conceptos plurales. Cultura e identidad *en plural* (como diría Michel de Certeau).

En la Sección Debate Agrario-Rural, se presenta “Las comunidades de indios” de Pío Jaramillo Alvarado, un breve artículo producido en el marco de una controversia sobre las tierras de comunidades indígenas que se desarrolló en 1927. Ante la postura de Alfonso María Mora que proponía la disolución de las comunidades, Pío Jaramillo Alvarado sostuvo en cambio la necesidad de conservación y protección de las tierras comunales. En ese mismo año La Ley de Patrimonio Territorial del Estado, reconocía las tierras de comunidad inaugurando una política de protección estatal.

La Sección Análisis incluye dos artículos, uno sobre los orígenes de Ecuatorunari y otro sobre una organización indígena en Quito. Juan Fernando Regalado analiza el surgimiento de Ecuatorunari en 1972 como organización representativa del mundo indígena de la sierra ecuatoriana. Se había producido un previo cambio en la sociedad rural donde tomaba protagonismo una trama comunal y nuevos liderazgos. Esto se encontraba condicionado también por la gestión de corrientes radicales y reformistas entre los sacerdotes y laicos cristianos que desplegaron importantes iniciativas políticas en torno a la organización mopequina e indígena. Pascual Yépez Morocho examina como la creciente presencia de indígenas en Quito ha dado lugar a respuestas organizativas que promueven el mantenimiento de lazos sociales e identitarios. El caso de la comunidad “Runa Kawsay”, constituida mayoritariamente por migrantes de Chimborazo, muestra el sentido que adquiere una organización indígena en su búsqueda de reconocimiento y afirmación identitaria.

En la Sección Coyuntura, Silvia Vega explora los temas dominantes de los discursos públicos sostenidos por el presidente Correa donde predominan dos claves discursivas: por un lado, la concepción moral de la economía y, por otro, la competencia experta en la gestión de la economía. La primera se presenta bajo la forma de lucha contra los abusos y la corrupción de sus oponentes y la segunda bajo el ropaje profesoral de quien domina la técnica, delimitando de ese modo el campo discursivo para excluir a sus opositores de izquierda y derecha. El Diálogo sobre la Coyuntura reunió a Pablo Ospina, Jorge León, Santiago Ortiz y Hernán Ibarra para evaluar el significado de las elecciones seccionales del 23 de febrero de 2014 cuando se ha producido un cambio en la configuración de las fuerzas políticas con el peso específico de AVANZA en el espectro de una alianza de poder que implica un contrapeso a Alianza País. Prosigue la decadencia de la organización partidaria formal y predominan los movimientos políticos en un ambiente de despolitización y conservadurismo social. La Conflictividad socio-política entre noviembre de 2013 y febrero de 2014 evidencia una disminución de la conflictividad en un marco de control y represión a la protesta social.

Finalmente, Hernán Ibarra reseña *Entre dos aguas. Tradición y modernidad en Guayaquil (1750-1895)* de Ángel Emilio Hidalgo. Un libro sobre la historia de Guayaquil enmarcado en los enfoques de la historia cultural.

Los Editores

COYUNTURA

Diálogo sobre la Coyuntura: El significado de las elecciones locales del 23 de febrero de 2014

Participantes: Pablo Ospina (Profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar); Jorge León (Investigador de CEDIME); Santiago Ortiz (Profesor Investigador de FLACSO-Sede Ecuador); Hernán Ibarra (Investigador Principal del CAAP).

Las elecciones seccionales del 23 de febrero de 2014 han generado múltiples interpretaciones. El gobierno minimizó los resultados adversos en las grandes ciudades y las áreas urbanas contrastándolos con su ganancia de alcaldías en cantones pequeños y áreas rurales. Se ha producido un cambio en la configuración de las fuerzas políticas con el peso específico de AVANZA en el espectro de una alianza de poder que implica un contrapeso a Alianza País. Prosigue la decadencia de la organización partidaria formal y predominan los movimientos políticos en un ambiente de despolitización y conservadurismo social. Es relevante la aparición de una nueva derecha, pero se encuentra un asunto subyacente que ha emergido en estas elecciones: la gravitación de líderes y poderes locales en un ambiente de recentralización del Estado.

Hernán Ibarra. Las elecciones locales del 23 de febrero sugieren una nueva situación que tiene algunas consecuencias en la estructuración del espacio político. Tras una campaña electoral que puso muchos recursos públicos al servicio de los candidatos locales de Alianza País los resultados fueron menores a los esperados por el gobierno con la pérdida de las elecciones de las alcaldías de Quito, Guayaquil y Cuenca junto a un retroceso en otras ciudades intermedias. El revés fue minimizado por Correa y Alianza País, aunque fue evidente que produjo una sacudida en toda la estructura gubernamental.

En estas elecciones se puede apreciar una reconfiguración de la derecha, con algunos rasgos nuevos. El crecimiento de SUMA en competencia con CREO y una presencia marginal del PSC y PSP. La casi desaparición del PRE y PRIAN. El Partido Socialista tiene una presencia reducida y lo mismo Pachakutik. Lo más sorpresivo ha sido el lugar de AVANZA como una fuerza política que ha crecido a la sombra de la intervención estatal.

Sin embargo, desde hace unas dos décadas se encuentra un fenómeno que ha tenido importancia en escala local, los movimientos políticos locales cuya cantidad entre las elecciones de 2009 y las de 2014 ha disminuido, pero son ac-

tores con una capacidad de definir liderazgos locales y ser decisivos en la conformación de alianzas. De 203 movimientos políticos locales inscritos en 2009, se ha pasado a 86 movimientos en 2014. Esta reducción ha dejado en el espacio político local a liderazgos que tienen sus propios electorados. Alrededor de un veinte por ciento de alcaldías fueron captadas por estos movimientos locales sea como participación específica o en alianzas con movimientos y partidos nacionales.

Está claro que hay un cambio en la configuración de las fuerzas políticas. Por una parte, el peso específico de AVANZA en el espectro de una alianza de poder que implica un contrapeso a AP. Por otra parte, la aparición de una nueva derecha. Pero se encuentra un asunto subyacente que ha emergido en estas elecciones: el peso de los poderes locales en un proceso de recentralización del Estado. Por eso, se abre un problema que implica negociaciones y estructuraciones de la acción estatal y de AP en los espacios locales.

Al haberse puesto en cuestión la marcha triunfante de AP, surgen dudas sobre la capacidad de construcción hegemónica al emerger una nueva derecha asentada en un electorado que se comporta más con actitudes de rechazo.

¿Qué interpretaciones se pueden hacer de las elecciones seccionales? ¿Qué consecuencias se proyectan en la gestión gubernamental?

Pablo Ospina. Para dimensionar quiénes son los ganadores y perdedores de esta elección lo que corresponde es compararla con los resultados de las elecciones locales del año 2009. El go-

bierno perdió mucho más de lo que dice. Según las cifras disponibles, en el año 2009 ganó 73 alcaldías y ahora tiene 62, más las 2 de Chimborazo (porque en Chimborazo son 5 en alianza pero 2 son de Alianza País y 3 de Pachakutik), entonces serían 64. Esta caída relativamente leve a nivel nacional esconde una catástrofe en la Sierra, donde pasan de 36 alcaldías a 14. En la Costa las alcaldías del partido de gobierno pasan de 31 a 38. En la Amazonia pasan de 6 alcaldías a 10, especialmente en Morona Santiago, donde ahora ganaron 5 alcaldías cuando antes tenían 2. Se confirma entonces, la tendencia que ya se venía observando en anteriores elecciones de un desplazamiento del electorado de PAIS desde la Sierra hacia la Costa. Una segunda tendencia es la pérdida de casi todas las ciudades grandes. Es impactante que en las capitales de provincia Alianza País en el año 2009 ganara 10 alcaldías, que en el camino se le sumaran 3 más de gente que se pasó a PAIS (el alcalde de Guaranda que era de Pachakutik, Anita Rivas, alcaldesa de El Coca que también era de Pachakutik y en San Cristóbal, Pedro Zapata que era Social Cristiano) y que perdieran en casi todas las reelecciones. De las 13 capitales provinciales en las que tenían el alcalde solo conservaron 2, la de los tránsfugas Anita Rivas y Pedro Zapata. Aparte de eso ganaron 2 capitales más que son Esmeraldas y Macas. Además de las capitales, pierden en ciudades grandes como Quevedo y Manta. El único lugar donde gana ampliamente es en la provincia de Guayas porque a pesar de que pierde la alcaldía de Guayaquil su votación crece mucho en relación al

2009: Viviana Bonilla crece 10% mientras cae en otro 10% la votación de Jaime Nebot, por lo que la diferencia de 40 puntos en el 2009 se redujo a 20 puntos. En Guayas AP pasa de 4 alcaldías en 2009 a 14 alcaldías en el año 2014. Allí gana en Milagro, en Durán, en Salitre, alcaldías relativamente grandes. Se produce, entonces una retirada de los gobiernos locales de las ciudades grandes, un cierto aumento en las zonas rurales y especialmente en las zonas rurales de la Costa. En Manabí pasan de 6 alcaldías a 7 y en Esmeraldas pasan de 3 alcaldías a 6, incluyendo la capital.

Visto globalmente para PAIS el resultado es bastante parecido a un desastre. ¿Quiénes ganaron? Yo no veo una victoria de la derecha en estas elecciones. Evidentemente está la victoria en Quito, pero globalmente se mantiene el número de alcaldías. El Partido Social Cristiano mantiene el mismo número de alcaldías aunque retrocede en Guayas y Manabí, vuelve a ganar en Babahoyo. El gravísimo retroceso del Partido Sociedad Patriótica, que pasa de 31 alcaldías a 10 lo ganan CREO (que obtiene 17 alcaldías, sobre todo en la Amazonía y la Sierra), y 15 alcaldías de SUMA. Lo de CREO puede considerarse también una severa derrota dadas las expectativas creadas en las presidenciales del año pasado. Entonces, a mi juicio, la derecha no tiene ninguna victoria importante e incluso tiene un retroceso porque su anterior candidato perdió todo el camino que había avanzado. Solo Rodas podría ser su candidato pero para eso tendría que renunciar a la alcaldía de Quito, lo que es muy difícil.

Los verdaderos ganadores son AVANZA y el Partido Socialista. AVANZA obtu-

vo 31 alcaldías y varias capitales provinciales sobre todo en la Sierra pero curiosamente, de sus 31 alcaldías, 17 son en la Costa, 12 son en la Sierra y 2 en la Amazonia. Evidentemente logró capturar en Manabí y El Oro una parte del electorado y de los caciques locales de la antigua Izquierda Democrática y de Alianza País. Lo mismo ocurrió en toda la Sierra, donde AVANZA le quitó votos a Alianza País. El Partido Socialista ganó, contra todo pronóstico, 13 alcaldías. Por supuesto, no son socialistas de origen sino que en muchos casos son gente de Alianza País que se salió y usó el membrete del Partido Socialista. No obstante ganaron al menos dos alcaldías fuertes, la de Sangolquí y la de Bahía de Caráquez, donde entiendo que el candidato ganador era originariamente social cristiano, y se pasó al Partido Socialista. Las demás alcaldías están en ciudades pequeñas.

Pachakutik es otro vencedor porque a cada instante se le dicta su acta de defunción y en cada elección demuestra que tiene gran fuerza local. No solo mantiene su presencia porque conserva 23 alcaldías sin tomar en cuenta las de Chimborazo (26 con esta provincia), sino porque esta vez crece en la Sierra aunque reduzca el número de sus alcaldías en la Amazonía. Para Pachakutik es clave la recuperación de la Prefectura de Cotopaxi y la victoria de las zonas mineras y de los Prefectos Marcelino Chumpi y Salvador Quishpe, que no solo se reeligen sino que aumentan sus votaciones respecto a lo que obtuvieron en 2009. Para el MPD es una derrota aunque conserva el título de partido.

Entonces, lo notable de esta elección local es que han emergido estos

movimientos políticos independientes que crecieron al amparo del correísmo pero que son independientes, especialmente AVANZA, que logró lo que no logró en 7 años Alianza País, con todo el aparato del Estado, no logró, que es estructurarse como movimiento. AVANZA, en cambio, con muchos menos recursos, aunque también desde el Estado, durante los mismos años, logra una estructuración de caciques locales muy importante. Es temprano para saber si logrará mantenerse, aunque hasta ahora tiene cohesión importante y con esta victoria es mucho más probable que se unan alrededor de sus dirigentes, especialmente de Ramiro González, que es el gran ganador de las elecciones.

Santiago Ortiz. Habría que relativizar los resultados que contamos hasta la fecha y la impresión que me daba es que AP iba a mantener el número de alcaldes y prefectos en la suma total, se mantiene como principal movimiento político, aunque baja en la votación, especialmente en las ciudades. Hay una derrota en 17 de las 20 ciudades más importantes. En términos de votación mantendría un tercio de votos a nivel de alcaldías y sorprendentemente un 45% a nivel de prefecturas. Sigue siendo el movimiento con mayor presencia nacional y en las tres regiones, aunque en un escenario plural.

El hecho es que AP pierde en el sector urbano sobre todo, lo cual podría manifestar una tendencia, una especie de ruralización del voto. Habría que ver qué es lo que está pasando con la población desde el punto de vista del voto por estratos sociales, pero mi impresión es que Alianza País comienza a perder

votos en los estratos medios urbanos y probablemente en los jóvenes, lo cual es un fenómeno nuevo pues hasta hoy estos fueron una de las bases fundamentales de la revolución ciudadana.

La derecha tiene sus bastiones en las dos ciudades principales y en otras ciudades también como Manta, Machala o Portoviejo. En un sistema político marcado por lo mediático, la derecha ha posicionado a un candidato joven, Rodas, semejante a Correa, porque es joven, estudiado, exitoso, con una familia ideal, y no tiene, a ojos de las capas medias educadas, los rasgos negativos del Presidente: no es malcriado, desafiante, conflictivo, es un tipo fresco y que le gusta la gente joven.

Pero a mí me parece que la derecha tiene un elemento que es lo más importante y es que logra articular un discurso de las libertades -la libertad de prensa, la libertad de expresión, la independencia de la justicia-. Inclusive las medidas represivas del gobierno contra los líderes antimneros, la criminalización de la protesta, la actitud del Presidente contra Jaime Guevara y por supuesto contra Bonil, comienzan a fastidiar a la gente, especialmente en Cuenca y Quito. Y esta vulneración de los derechos está siendo utilizado por la derecha para fortalecer su discurso liberal. Porque a la gente ya no le está gustando la intolerancia de Correa, no le está gustando esa actitud confrontacional. No me atrevería a decir que eso va a significar ya una unificación de la derecha o que tiene expedito su camino a Carondelet, pero me parece que ha dado un paso importante, posicionando una propuesta con una importante audiencia después de 7 años de repliegue. Esto po-

dríamos decir en lenguaje gramsciano, es una especie de contra hegemonía.

AVANZA es la siguiente interrogante: ocupa un heterogéneo espacio del centro y que comparte varios rasgos: es un partido creado por el Seguro Social, cuyo millonario aparato fue entregado a González por el propio Correa. Pero también es una confederación de viejas y nuevas figuras: en Imbabura el electorado se fue con AVANZA, que gana en la provincia y en los GAD municipales, excepto en dos alcaldías, reconstituyendo lo que fue la Izquierda Democrática. AVANZA es también una especie de marca en donde se inscriben movimientos locales como el de Gustavo Pareja, dos veces prefecto de Imbabura, quien gana en Otavalo. También participan figuras como Castillo, ex funcionario de la empresa municipal de Ibarra, quien gana esa alcaldía o Jurado ex alcalde de la ID quien triunfa como prefecto, en una lista que tiene el apoyo de Antonio Posso, el hombre fuerte de la Universidad Técnica del Norte. En síntesis y con el ejemplo de esa provincia, AVANZA es una marca, una confederación de figuras y movimientos locales, pero también una resurrección de la Izquierda Democrática, sustentado en los recursos públicos.

Si bien Pachakutik gana en varios de sus bastiones como Cotopaxi, Zamora, Orellana, o Morona, mi impresión es que ya no es una expresión nacional. Me pregunto dónde quedó la Coordinadora Plurinacional que tuvo un cierto papel en el referéndum anterior. Cuál es la propuesta de la Coordinadora en Quito donde su candidato hizo un triste papel. Hay un debilitamiento de la izquierda en ese sentido.

En resumen Alianza País no tiene una derrota estratégica, pero evidentemente tiene una pérdida política importante y en el futuro dependerá más que antes de los socios de gobierno como AVANZA, los caciques locales o el socialismo. Además revela sus grietas en términos ideológicos y organizativos, demostrando fuertes debilidades en su esquema de alianzas y en su estrategia de campaña. En ese sentido coincido en el hecho de que uno de los problemas serios es Alianza País como configuración de una fuerza política. La gente se desmarca del gobierno y de su desgaste votando por AVANZA, que aparece como una marca renovada. La derecha tiene un avance de posicionamiento de candidatos y de discursos.

Jorge León. Quisiera subrayar ciertos fenómenos que son unos de larga duración y otros más recientes. La tendencia de la caída del voto de Alianza País en la Sierra y el crecimiento en la Costa ya se repite en algunas elecciones, entonces quiere decir que ahí hay una tendencia y revela posiblemente dos lógicas de gobierno con la región costeña una identidad cultural mayor del modo como ejerce el poder y el discurso de Correa no solamente por el modo como habla, sino este discurso y hechos que es más clientelar en la oferta. El otro fenómeno fuerte es la enorme inversión pública en la Costa, recuerden que la mayor inversión que el gobierno hace está en Guayas y Manabí y creo que si le da buenos resultados. Hay una identidad más clientelar con el gobierno, es una tendencia que se repitió en la elección presidencial y también antes. El segundo fenómeno que subrayo es la

descomposición de los partidos en general. Es difícil identificar tendencias partidarias o políticas y el fenómeno que está atrás es que ahora hay más políticos o militantes disponibles que están buscando puestos. Unos han ido con la derecha, otros con Alianza País pero, vale insistir, sin identidad ideológica ni partidaria. En suma, estamos ante una mescolanza de personas de origen político diverso y ahora juntadas de caciques locales sin identidad ideológica, todo lo cual nos complica identificar organizaciones políticas por tendencias. Claro que podemos concluir que Rodas es de derecha pero la gente que votó por él no lo es necesariamente. Hubo un voto de protesta contra Correa que le benefició a Rodas, del mismo modo que le benefició antes a Lasso. Pero esta descomposición mayor de partidos y tendencias está indicando que hay disponibilidad de militantes en búsqueda de organización. A la postre, la derecha puede reconstituirse si sigue canalizando a esos disponibles que no logran ir con Alianza País o con los demás, ese es un punto clave para el futuro. Existe malestar y descontento dentro de Alianza País. Debemos identificar algunos de los tipos de descontento. AVANZA capta parte de lo que fue el electorado de Alianza País. Descontentos de Alianza País han votado por AVANZA, en los mismos lugares donde está fuerte AVANZA está Alianza País. No logro explicarme todavía por qué crece tanto AVANZA en la Costa, no sé si será el hecho de haber escogido a caciques locales exitosos a pesar de que varios son nuevos, ni por las prebendas que vino por el seguro social campesino, pero ahí hay un fenómeno nuevo que toca inda-

gar, en todo caso de dónde AVANZA logra captar ese voto en la Costa.

Otro fenómeno relacionado con esta descomposición de partidos y la mescolanza de electos o escogidos, es el porcentaje altísimo de indecisos que hubo, revelado por las encuestas. Esto no fue solamente en Quito o en Cuenca sino en la Sierra en general y también en parte de la Costa, pero claro, Guayas se definió políticamente desde el inicio debido a la polarización política que Correa ha alimentado en esa ciudad contra Nebot, lo cual se intensificó en la campaña electoral. Ese porcentaje alto de indecisos dice algo de un problema de definiciones partidarias o de tendencias, dificultad a identificar su identidad, y por lo mismo para el votante una dificultad de definir sus opciones políticas, pero vuelvo a decir, revela un descontento con Correa que antes canalizó a todo ese electorado, por algo pierde en Quito y Cuenca que fueron sus fortines.

Alianza País está perdiendo parte de su electorado, el más formado políticamente, el mejor definido en ese sentido; podríamos hacer la hipótesis que hay una pérdida de la legitimidad del discurso de Correa más que de Alianza País. Hay una demanda de partidos de derecha, hay demanda de organización de grupos de derecha, en reacción a la pérdida de su espacio con el rechazo neoliberal y es creciente; en el mundo la derecha se está reorganizando, se está volviendo legítima. Me llama la atención que en Francia la extrema derecha se ha vuelto "civilizada", atenúa sus asperezas racistas por ejemplo, se ha vuelto aceptable y está creciendo, tiene un discurso nuevo y renovado. En Ecuador están en

algo así aunque no tienen consistencia orgánica. El electorado está pidiendo algo diferente a lo actual, hay una demanda de alternativas, de diferencia, y en parte lo está canalizando la derecha, no tanto el centro o la izquierda. No necesariamente hay una identidad con la derecha, pero como se presenta como lo alternativo, a la larga puede lograr mayor base organizativa y aceptación. Sería un efecto del conservador o tradicional sistema político, tan centrado en una persona, que crea Correa.

Para el caso de Quito tengo tres indicios que quisiera referirles. Primero, constato que Alianza País no pierde solamente al norte, ni Rodas gana solamente al norte, gana en los tres distritos urbanos de Quito y eso es significativo, es muy importante porque en principio el sur era mucho más Alianza País. Hay que preguntarse por qué pierde en todas partes, vuelvo a insistir en mi hipótesis que es un descontento con Alianza País. Ahí topamos el aspecto local, propio de la campaña electoral seccional pero no solo de la campaña sino de la acumulación de fenómenos que trae consigo Correa. La campaña fue ilustrativa de esa visión centralista de Correa, él siguió vendiendo la campaña presidencial, ofreciendo lo mismo que en la campaña presidencial. Barrera no supo asumir algo de la dinámica e identidad locales, no supo encarnar a la ciudad, entonces hubo la ausencia de una problemática de lo local y Correa reforzó un discurso centralista. En definitiva ese discurso omnipresente de Correa vendiendo lo nacional con poco espacio para lo local, terminó afectando a Barrera.

En segundo lugar, en las encuestas que yo hago el día de las elecciones, en

distintos lugares de Quito, pregunto sobre cuándo las personas encuestadas tomaron la decisión del voto y cómo llegaron a esa definición del voto. Constaté, primero, que tanto en la elección con Lasso en 2013 como con Rodas, en las dos elecciones, en el sur, la gente migrante, artesanos o pequeños empresarios estaban muy seducidos por el discurso de Lasso y ahora por Rodas en tres aspectos, uno, el mercado, la libertad del mercado; el segundo, las propuestas del apoyo al emprendimiento; tercero, la propuesta de reducir la parte de formalizar la economía, pues molesta la parte burocrática disciplinaria. En relación a este último tema están contra el hecho de que si tú nunca has pagado impuestos y te piden que pagues 20% de un tiro, se crea rechazo y condena al gobierno: se les fue la mano, hay diversos cálculos al respecto, según tu nivel socioeconómico, si tu antes pagabas 10% y ahora te dicen que entre el IESS y los impuestos o tarifas municipales ya sube al 35% ó 40% se ve como un simple asalto al bolsillo de cada cual, es casi la mitad del ingreso. Se ha configurado así un discurso antiformalizante.

El tercer aspecto es sobre mujeres y jóvenes. La otra oferta de empleo de la nueva derecha resulta más creíble, pues Alianza País también lo hace, pero resulta ahora más creíble lo que está diciendo Lasso y Rodas. Confirmé que un gran porcentaje de la juventud estaba yéndose por ese discurso del empleo. En las encuestas de las tres últimas semanas que yo tuve acceso, con datos más sociológicos, constato que el porcentaje mayor de las personas del voto indeciso son mujeres; puede ser que sea

el sector que no acepta mucho el autoritarismo o acepta menos el autoritarismo de Correa, a pesar de que hay identidad conservadora con Correa.

Estos fenómenos me llevan a plantear, que el Ecuador se está volviendo una sociedad más conservadora sociológica y políticamente. Es el resultado de la despolitización que Correa vehicula en la sociedad porque no solo que se pone en guerra contra los elementos de la sociedad civil y las organizaciones sociales que en cambio generalmente cumplen la función más politizadora de la sociedad, sino también ve mal lo que sale de su ámbito tecnocrático y visión política como las demandas públicas de otros que su gobierno, los conflictos, las necesidades formuladas por terceros, etcétera. Además, vehicula ese discurso tecnocrático que despolitiza a la política y define según él decisiones muy técnicas, es la negación de lo político. La sociedad está volviéndose más conservadora y me parece a mí que ese es el efecto de la viada correísta, que está llevando a mayor conservadurismo en ideas y actitudes, no sólo por su promoción de concepciones primariamente religiosas y no laicas, y que eso va a ser captado mucho más fácilmente por la derecha. No sé si en realidad es una nueva derecha -en la actitud, en el modo de actuar lo es-, es del lado estilo que está diciendo yo no soy autoritaria como Correa. Es un cambio de estilo, el proceso de polarización de Correa tiene ese efecto, tiene importancia, pero por atrás es esta lógica conservadora y de reencuentro con el mercado, para simplificar las cosas, la que está llevando a este crecimiento del voto de la derecha en detrimento de Alianza País. Eso sin embargo, es más un fenómeno serrano, porque en la Costa, Alianza

País en cambio está captando el voto conservador de esa región, al captar a militantes y votos de todos los partidos populistas y del Partido Social Cristiano.

El efecto mayor me parece que es la caída de la izquierda en Alianza País, la perdedora mayor es esa izquierda. Correa dijo que no tiene nada que ver con la derrota y si perdió la campaña era una cuestión técnica no sociológica y, segundo, que eran identificables los culpables y esos culpables son de la izquierda de Alianza País. Como él por lo demás escogió candidatos, la mayor parte de los candidatos claves, él se ha dotado en los lugares donde gana de una base social propia, personal, que pasa por encima de Alianza País y el hecho de tener ahora AVANZA revela muy bien su lógica de "siguen mi orden y mi disciplina o me voy"; para una organización que depende solamente de él es conmovedor, por así decirlo.

Ese fenómeno de los efectos de estas elecciones dentro de Alianza País es muy importante, pues a su vez gana más el eje guayaquileño. Entonces, no me sorprende que Viviana Bonilla venga a dirigir la Secretaría de Gestión de la Política, alguien que es del lado más de derecha de AP, con quien Correa está más identificado o es su grupo de cercanía y confianza.

Hernán Ibarra. En este proceso de redefinición del espacio político, hay una situación que es la que ha descrito Jorge relativa a un conservadurismo social en la sociedad que se ha implantado como una condición general. Los niveles de organicidad política de Alianza País, de AVANZA o de la derecha, son niveles mínimos, es decir, son movi-

mientos básicamente electorales. Por ejemplo, la campaña electoral de Barre-ra no mostraba grandes movilizaciones ni entusiasmo de los electores, aunque en todas partes se pudo observar una baja participación de los electores apoyando a los candidatos.

Hay un nuevo hecho que todavía no alcanzamos a entender adecuadamente y es la presencia de otras formas de comunicación política que van tomando más relevancia tales como el uso de las redes sociales. Tengo la impresión de que el uso de las redes sociales fue muy eficaz para el éxito de Rodas. No conozco estudios sobre el manejo de las redes sociales en las campañas políticas en el país. Algunos estudios sobre el uso de las redes sociales en los movimientos de protesta en España, Estados Unidos o en la primavera Árabe muestran que esas redes fueron muy eficaces para la convocatoria y organización de la protesta. Pero también las redes sociales pueden ser muy útiles para el desarrollo de campañas políticas y sobre todo en la circunstancia de que los mecanismos clásicos de marketing político que se usaban antes están disminuidos. Un candidato como Rodas fue construido mediáticamente, pero también está la interrogante del peso que han tenido las redes sociales en construir este candidato.

También coincidió con la campaña electoral, las protestas y la violencia en Venezuela. Puede ser importante en ciertos niveles de la opinión de la población mirar que el caso venezolano presenta por un lado la protesta contra el régimen de Maduro, pero por otro lado también la evidencia de que Venezuela se encuentra en una debacle económica y social. Actualmente en el

Ecuador el 20% de la población tiene acceso a la televisión de pago incluyendo la televisión por cable. Hay sectores de la sociedad que tienen acceso a las noticias de una variedad de redes de información diferentes a las que se puede ver en la señal abierta de la televisión nacional o Telesur. Esto es parte de un cambio de los mecanismos de información política y es sorprendente que Correa siga insistiendo en un combate a la prensa escrita. En las sabatinas, por ejemplo, Correa se enfrenta fundamentalmente a la prensa escrita, a editoriales, a noticias que considera erróneas y está siempre concentrado en ese tipo de refutaciones. Me refiero a que el eje central de la confrontación de Correa es con la prensa impresa, pero secundariamente con la televisión y otros medios.

El gran enigma de estas elecciones es el lugar de AVANZA, una organización política que viene de una construcción estatal recurriendo a una tecnología muy antigua de la Izquierda Democrática de tejer redes políticas desde el Estado, algo muy propio de la práctica de la Izquierda Democrática y la Democracia Popular desde los años 80 para adelante. Ese mecanismo de formación de una organización política ha sido muy importante para el surgimiento y desarrollo de AVANZA. Va a mostrar un impulso en el sentido de que va a tener impacto en función de la capacidad de articularse a redes de dotación de recursos públicos, pero cuando esos recursos públicos ya no existan o haya disminución, AVANZA puede tener un proceso de retracción. Ramiro González y su gente han hecho un uso muy eficaz de los recursos del IESS, de una parte de las redes de la Iz-

quiera Democrática que de un modo u otro han revivido, luego de la decadencia de la Izquierda Democrática como fuerza política en los últimos años.

Pablo Ospina. ¿Cómo interpretar entonces estos resultados y tendencias? Al respecto existe un debate sobre si la derrota electoral de Alianza País debe atribuirse a Correa y a factores nacionales o si son factores locales, malas alcaldías, malas gestiones, sectarismo local. Los que enfatizan un cansancio frente al autoritarismo, el caso de Bonil, el abandono de la iniciativa Yasuní, como factores explicativos, olvidan que estas actitudes venían de mucho antes y es difícil entender por qué habría habido un vuelco en el electorado en este año debido a esos temas. Es evidente que existe un voto duro en contra de Correa que se expresó en estas elecciones locales y que pudo haber fluctuado entre el 20 y el 25% del electorado. Hasta es posible que haya aumentado levemente con los episodios autoritarios que se mencionan, pero eso no alcanza a explicar las derrotas ni en Quito ni en ninguna otra parte. Para explicar el resultado hay que acudir a una combinación de esos factores nacionales con factores de estrategia electoral nacional y con los factores más estrictamente locales.

El sectarismo político de Alianza País es una política de Estado, no un problema local. Lo importante para estas elecciones es que ese tradicional sectarismo influyó decisivamente en al menos dos elementos de la estrategia electoral de PAIS. Lo primero es que hubo una lectura de que en las elecciones presidenciales de 2013 el traslado de votos desde Correa hacia los candidatos a diputados

fue un éxito. La estrategia electoral nacional de PAIS se basó en la idea de que esa misma fórmula podía funcionar en las elecciones locales. Por eso Correa aparecía en todas las propagandas, por eso sustituyó e incluso opacó a los candidatos locales en todas partes y por eso muchos candidatos centraron su mensaje en la identidad con el presidente. Lo que no se tomó en cuenta es que para la gente de los sectores populares los diputados son esencialmente gente inútil que no cumple ninguna función relevante para su vida fuera de desperdiciar dinero, ganar sueldos que no merecen y manejar corruptelas. Los alcaldes, por el contrario, sí importan. El gran error de cálculo electoral fue que el gobierno no pudo trasladar tan fácilmente la votación. La implicación es que a la gente también le importa quién es el candidato a presidente y que probablemente para las elecciones del 2017 tampoco se podrá poner a cualquiera, que Rafael Correa no se puede retirar con tanta seguridad y que la gente no necesariamente votará por el ungido. En 2013 fueron esencialmente sin candidato a vicepresidente y no importó en la votación. Imaginaron que podían descansar tranquilos y las elecciones locales los despertaron del abrupto sueño. La discusión sobre la reelección indefinida o por un período más no responde, obviamente, a una conspiración de la CIA en Quito sino que hay mucha más incertidumbre respecto al posible traslado del voto a Glas o a cualquier otro personaje sin carisma y confianza propia.

El segundo factor de estrategia electoral relacionado con el sectarismo también deriva de la errada lectura del exi-

toso traslado de los votos en 2013. A nivel local, igual que a nivel nacional, esa lectura llevó a una agudización de las disputas por las candidaturas, aunque no trascendieron públicamente como en las primarias de 2009. Las rupturas con Avanza y en menor grado con el Partido Socialista, que influyeron decisivamente en las derrotas electorales locales en muchísimos municipios, fueron en el fondo conflictos alrededor de los liderazgos dentro y alrededor de Alianza País. Esto también tiene grandes implicaciones para el 2017.

La implicación principal es que no solo el electorado demostró que no aceptará cualquier ungido sino que los aliados pueden rebelarse exitosamente y que su dependencia política es menor de la esperada. AVANZA y Ramiro González harán todos los cálculos electorales. Hay tres escenarios. En el primero, AVANZA apoya al presidente Correa en su nueva reelección y se queda en una situación similar a la actual, es decir, como movimiento de apoyo al presidente. González ha sido claro en afirmar que apoya a Correa, no a Alianza País. El segundo escenario es que Correa decide apoyar a otro candidato a presidente, con lo que arriesga que Ramiro González y AVANZA formen un frente electoral propio para terciar en las elecciones del 2017. Los voceros de AVANZA han mencionado que es una aspiración legítima y un escenario plausible. Este segundo escenario es totalmente nuevo, que desacomoda todo el registro político que teníamos antes de las elecciones. Ramiro González es el gran ganador de la interna del gobierno, mientras que el perdedor es Augusto Barrera y todo su

grupo incluida Betty Tola, Fernando Cordero y Galo Mora. No es casualidad que esos personajes fueran el blanco del ataque de González al día siguiente de las elecciones. En el fondo, y éste es el principal significado electoral de toda la jornada, Ramiro González logró realizar aquello que quería ser Augusto Barrera y en lo que fracasó estrepitosamente: tener la opción de convertirse en el candidato alternativo del centro izquierda en el 2017.

El tercer escenario es que Correa promueva a González como el candidato de Alianza País. De nuevo, tenemos aquí un escenario político para el 2017 que no existía antes de las elecciones locales. Todo horizonte posterior a Correa luego de las elecciones presidenciales del año 2013 parecía ocupado exclusivamente por la derecha, generalmente asociada a CREO. Ahora CREO está significativamente debilitado, igual que su candidato. Con una calculadora similar a la de Ramiro González va a estar Mauricio Rodas porque emerge de estas elecciones como el más exitoso candidato de la derecha, pero su período en la alcaldía de Quito termina en el año 2019, con lo que la derecha tiene pocas opciones de tenerlo como candidato a menos que concurren circunstancias excepcionales. La situación electoral de la derecha no me parece nada clara aunque coincido con Jorge León que hay un desplazamiento conservador en el país. En términos estrictamente electorales, si Rodas no es el candidato y no le va bien o no quiere ser candidato porque los cálculos no le dan, ¿con qué se queda la derecha? Con Lasso no tiene ninguna posibilidad.

Un último factor que quiero mencionar es la combinación de los dos anteriores (voto en contra de Correa y fallida estrategia electoral) con los factores puramente locales, de política municipal. Evidentemente debe haber muchísima variedad en esto. Sin embargo, si uno pudiera extrapolar algo de lo que ocurrió en Quito yo diría que muchos de los alcaldes creían que había que hacer lo mismo que Correa para ganar. Es decir, obras públicas, hacer carreteras, puentes, obras físicas. Un alcalde como Barrera que se pasó 10 años hablando de participación, no hizo una sola asamblea ciudadana en Quito. Pero además, el formato de la “autoridad”, del “disciplinamiento” de la población, me parece que generó muchas resistencias. Correa lo ha hecho con cierto éxito, pero los alcaldes son fundamentales en la estrategia de disciplinar a la población en las conductas esperadas por el Estado. Registrar a los comerciantes, cobrar multas, patentes, perseguir a los infractores, afirmar la autoridad del Estado sobre la vida cotidiana. En eso los alcaldes son esenciales. Mi impresión es que hubo una emergencia de la oposición popular y social a ese proyecto disciplinario de Estado. Es algo a verificar y a estudiar con más detenimiento.

Jorge León. En relación a los resultados con los municipios que normalmente deberían o podrían hacer contrapeso al gobierno central, no lo ha estado haciendo sino Guayaquil. Pero ahora regresamos al sistema clásico que siempre hubo, un contrapeso al gobierno central hecho por los municipios. La estrategia de Correa ante esa oposición eventual está en que él ya está buscando una

alianza, los quiere cooptar y está buscando incorporarlos sin distingo ideológico. A mi manera de ver, eso revela un proyecto político que tiene Correa, con eso de insistir que no tiene importancia de donde vengan políticamente los candidatos de AP, lo importante sería tener una base de aquellos que son exitosos a nivel local. Él sigue en ese camino. No me sorprendería si mañana los enemigos malos de la derecha terminan siendo los aliados de Correa, correspondería a su estrategia que busca captar los caciques locales. Como proyecto a largo plazo, es algo así como la mezcla entre el PRI y el peronismo, porque el otro aspecto que está construyendo es el partido “atrapa a todos” los sectores. Correa está en ese ejercicio como condición de consolidar un puesto que es lo que tenía el PRI, con los caciques locales, con una lógica muy pragmática del poder que termina con una tecnocracia que dirigía arriba. El peronismo integraba a la derecha y a la izquierda y quien hacía la integración era Perón, inclusive luego de Perón se disputaba la izquierda y la derecha dentro del peronismo, algo así está resultando de este proyecto de Correa y la práctica que está haciendo. Lo otro es que se deslegitimó bastante esta aura triunfadora de Correa. Ahora, muchos conflictos van a emerger o van a expresarse otros que estaban latentes, y entonces hay legitimidad de la oposición para esa expresión entre otras en las zonas mineras. La respuesta ante eso puede ser captar las organizaciones locales, como ya se lo ha hecho y va a seguir en esa lógica, pero también la coerción porque no es un gobierno que busca el consenso. Eso lo

va a deslegitimar más al gobierno a la larga, lo cual en los últimos tiempos ya fue notorio. En cambio, es perceptible la posibilidad de emergencia de organizaciones existentes o nuevas lo cual va a crear una situación un poco más compleja al sistema de poder, a esta lógica mediática con coerción, oferta de inclusión y oferta de políticas públicas.

Santiago Ortiz. Tengo la impresión de que hay una tendencia del electorado hacia un ánimo conservador, como señala Jorge, en dos planos: por una parte discurso liberal que cada vez se estaba articulando alrededor de la libertad de expresión, la libertad de prensa y que cuyo cénit se expresó en defensa de Bonil, una gigante metedura de pata de parte del gobierno. Al mismo tiempo se configura un estado de ánimo antiestatal, como una reacción ante el exceso de control vía impuestos, pagos al seguro, multas. No es casual que Mauricio Rodas haya cogido el tema de las multas y de los impuestos como el elemento central de su campaña contra Barrera en Quito. Se trata de un discurso que puede configurarse en el futuro en defensa del mercado, de la empresa privada, contra el Estado, y un discurso liberal de libertades y democracia. Son dos elementos que se van articulando en términos de este discurso contra el retorno del Estado que ha impulsado este gobierno. Este elemento no solo está en los grupos de la elite empresarial, también está presente en los comerciantes, en zonas centrales de las ciudades donde hay trabajadores informales o en provincias limítrofes donde impera el contrabando como el caso del Carchi, donde Alianza País siempre pierde, y donde

está presente una corriente de opinión que reacciona frente al control estatal en la frontera.

El otro elemento que no se ha analizado es la cuestión mediática. No en balde se dice que como no estuvo Vinicio Alvarado al frente de la estrategia de comunicación de Alianza País, ha perdido las elecciones. Al menos en el caso de Quito esto fue efectivo, pues Barrera tuvo una pésima estrategia de campaña. Pude estar presente en el lanzamiento del plan del candidato de Alianza País y fue una concentración de sectores populares, era una campaña dirigida por militantes de izquierda, sin comprender la importancia de la imagen y el hecho que Barrera estaba gobernando para una ciudad mayoritariamente de clase media.

Para el gobierno siempre fue fácil ganar cuando se trataba de una campaña presidencial en donde se unificaba la imagen, los colores, los mensajes con el *verde flex* y la figura de Correa. El movimiento oficial ha tenido un buen manejo de la comunicación con sus especialistas en marketing, sus encuestas, sus empresas de espectáculos, de manera que han ganado la iniciativa ante los candidatos de derecha. Pero en esta ocasión, en Quito Alianza País debió enfrentar varios problemas: por una parte la campaña tenía un contenido local, de evaluación de la gestión del alcalde y en torno a una figura que no logró subir del 40% de popularidad; por otro se trataba de un líder que no se desmarcó nunca de Correa, debilidad que fue aprovechada por su rival que le acusó sistemáticamente de ser un hombre sin personalidad, dependiente del Presidente; final-

mente el tercer problema es que el equipo del alcalde no comprendió que debía manejar una campaña moderna, con todos los recursos que eso implica.

El hecho de que Jaime Durán, ex secretario de la administración de Jamil Mahuad y director de Informe Confidencial, haya estado detrás de la asesoría de Mauricio Rodas no es casual. Él ha ganado dos elecciones con Macri en Buenos Aires y con Marcelo Ebrarden México DF. Es un tipo que sabe cómo se hace y se gana una campaña en las grandes ciudades. En cambio Barrera, no pudo salir de su 40%, no logró crecer en los sectores medios y no pudo construir una imagen y un discurso que capitalice su significativa gestión al frente de la Alcaldía.

Otro elemento que sale a la superficie es la debilidad de la constitución ideológica y orgánica del movimiento político Alianza País. No tuvo capacidad de mediar entre los caudillos y figuras locales, los funcionarios y burócratas y la dirección del movimiento; no tuvo capacidad de mediar los conflictos internos y las alianzas externas. El caso del Carchi donde fue desconocido el candidato que había resuelto las bases, por parte de la dirección nacional de Alianza País o el de Manabí donde el gobierno impuso la alianza con Mariano Zambrano, son demostración de ello. Me parece que el instrumento político deja de funcionar como un mecanismo de articulación de actores, constitución de propuestas y de constitución de liderazgos. Que AVANZA o el partido socialista crezcan a costa del partido

oficial revelan una situación de crisis de un instrumento político.

Mirando el futuro, se podría afirmar que el escenario se complica para el correísmo, especialmente por la reelección. No pienso que haya condiciones para un referéndum o plebiscito porque eso le daría posibilidades a toda la oposición de articularse por el NO, lo que ya ha pasado en el Ecuador anteriormente. La salida más fácil es una solución al interior del parlamento, pero también en este caso es evidente la falta de capacidad del instrumento político de generar nuevos liderazgos.

Y esto es una confesión de que es la figura de Correa la que garantice el proceso y no la hegemonía de una propuesta, de un partido y de una ideología. No veo un escenario de una posible renovación del proyecto hacia una democratización de la Revolución Ciudadana.

Más bien podría darse un giro hacia el centro profundizando la alianza con AVANZA, mientras se debilita la izquierda tanto hacia adentro como hacia afuera de dicho movimiento. Lo que estaríamos advirtiendo probablemente es una limitación del proyecto hegemónico de Alianza País, que está siendo atacado por la derecha con su discurso liberal y con apoyo de las grandes transnacionales económicas y políticas. Yo encontraría ya que se está revelando una serie de límites en los cuales el discurso de las obras no está respondiendo a nuevas expectativas que están generando en los sectores urbanos y los sectores medios por una mayor democratización del país.

“El orden del discurso” del presidente Rafael Correa

Silvia Vega Ugalde¹

Los temas dominantes de los discursos públicos sostenidos por el presidente Correa aluden al cambio del modelo económico poniendo énfasis en la crítica y superación del neoliberalismo, la identificación de los banqueros, organismos internacionales y acreedores externos como los principales oponentes. Por otra parte la revalorización del trabajo frente al capital, la lucha contra la pobreza, la redistribución de la riqueza y la recuperación soberana de los sectores estratégicos de la economía. Predominan dos claves discursivas: por un lado, la concepción moral de la economía y, por otro, la competencia experta en la gestión de la economía. La primera se presenta bajo la forma de lucha contra los abusos y la corrupción de sus oponentes y la segunda bajo el ropaje profesoral de quien domina la técnica, delimitando de ese modo el campo discursivo para excluir a sus opositores de izquierda y derecha.

Introducción

Cuáles son las claves discursivas presentes en las propuestas económicas del presidente Correa? es la pregunta que pretendo indagar en este ensayo a partir del análisis de la modalidad, tono y semántica de sus discursos de posesión² y rendición de cuentas anuales³, los que he escogido por considerarlos una síntesis sustantiva de los ejes y sentidos principales de la gestión de su gobierno.

Encuentro dos claves discursivas, que sin ser las únicas, son las fundamen-

tales ya que articulan varios aspectos del discurso económico: por un lado la idea de *moralizar la economía* que ha estado sometida a los “abusos” de los grupos de poder, de los organismos internacionales y a veces de los trabajadores, moralización que en varias ocasiones se inspira en principios religiosos. Por otro lado, *saber pensar y saber hacer* la gestión técnica de la economía, a partir de su conocimiento personal del tema.⁴

La primera clave discursiva es más visible cuando el Presidente alude y confronta con el pasado, con los opositores de derecha y, la segunda, cuando

1 Profesora de la Universidad Central del Ecuador.

2 Discursos de 2007 y 2013.

3 Discursos de 2008, 2009, 2010, 2011 y 2012, la mayoría de veces pronunciados ante el órgano legislativo, y alguno ante concentraciones de masas.

4 El Presidente Correa tiene un título de PhD en Economía que lo saca a relucir a menudo.

delimita su propio nicho de acción y demarca los límites con los opositores de izquierda a quienes los percibe emparentados con su misma tendencia política y que lo apoyaron en un primer momento de su gobierno. Estas claves discursivas además se evidencian con más fuerza en distintos momentos del ejercicio gubernamental; la primera, en los años iniciales de gobierno y la otra en los más recientes. Finalmente, la perspectiva moral expresa ideas más difusas respecto del proyecto económico a seguir, mientras el tecnicismo apuntala un proyecto más decantado desde el punto de vista económico que termina de perfilarse, con mayor claridad, en los discursos de 2012 y 2013.

A partir de estas dos claves discursivas se pueden descifrar los contenidos económicos de la gestión del gobierno. En la primera porque, al plantear sus definiciones en el marco de lo ético y moral se soslaya la concreción de cómo viabilizar el cambio; en la segunda, porque al afirmar en una base técnica las decisiones económicas de su gobierno, las rodea de un halo de credibilidad y realismo, pretendiendo socavar la validez de las críticas de quienes buscan propuestas de mayor radicalidad.

Para la interpretación de los discursos del presidente Correa me he inspirado en un par de artículos: “*La Política Misionera de Hugo Chávez*” de José Pedro Zúquete y “*El tecnopopulismo de Rafael Correa*”, de Carlos de la Torre. El primero califica como política “misionera” la adoptada por el Presidente Chá-

vez, porque él se presentaba como líder moral de la nación llamado a conducir a Venezuela a la redención, por sus características personales de referente moral, mártir y predestinado –en continuidad con líderes como Simón Bolívar y otros connotados de la historia de Venezuela. La política llevada como herramienta soteriológica, conduce, según Zúquete, a que toda la comunidad nacional se sienta parte de la misión y acompañe y se deje dirigir por el líder (Zúquete, 2008). El autor se inspira en la teoría de la dominación carismática de Weber y en la concepción de “religión política (secular)” de Durkheim, para quien ésta “se entiende como una fuerza eminentemente social y colectiva, que une a las personas en la celebración comunitaria de su identificación con la nación” (Durkheim en Zúquete, 2008: 92).⁵

Si bien no es plenamente equiparable el análisis que el autor realiza del presidente Chávez con el que puede hacerse del presidente Correa, resalto, para mi lectura de sus discursos económicos, la dimensión moral que encuentro recurrentemente, ya que esa envoltura discursiva concita adhesión y construye legitimidad al mostrar el rumbo del cambio a través del prisma de valores como el bien y lo justo, destacando la valía del líder que ha sido capaz de asumir esa tarea moralizadora.

Carlos De la Torre acuña la definición de “tecnopopulismo” para el gobierno de Rafael Correa, porque éste combinaría la dominación carismática y la dominación racionalista burocrática

5 Cita textual de Zúquete traducida libremente por la autora.

–siguiendo también a Weber–. “Correa compagina tecnocracia y carisma pues explica racionalmente sus políticas y acciones, a la vez que se presenta como el redentor de la nación” (De la Torre, 2013: 24). Encuentro en los discursos económicos del presidente Correa esta dimensión tecnocrática, que asume connotaciones profesoras en varios momentos, por lo cual coincido en parte con la caracterización realizada por De la Torre. No obstante, discrepo con él en su afirmación de que las dos lógicas de dominación entraron en contradicción en un momento de crisis como la revuelta policial del 30 de septiembre de 2010 (el 30 S)⁶ y probablemente volverán a chocar, como ocurrió con los gobiernos populistas neoliberales en América Latina debido a que “el carisma es inestable y subvierte los intentos de gobernar a través del conocimiento de los expertos” (De la Torre, 2013: 26).

Considero que no es equiparable la relación que entablaron los gobiernos neoliberales de los años noventa con los tecnócratas y la del gobierno de Correa con su equipo técnico, pues, en el primer caso, aquéllos eran externos a la dinámica política de esos gobiernos, mientras en el segundo, el propio presidente es la cabeza de los tecnócratas. Asimismo pienso que en un momento de crisis como la revuelta del 30 S fracasaron tanto la lógica carismática como la tecnocrática frente al descontento movilizadísimo de los policías insurrectos. Falló la lógica carismática puesto que los policías sublevados no se ablandaron sino

se enardecieron ante al líder, pero, también falló la lógica tecnocrática, ya que los argumentos “técnicos” y “racionalizadores” de la ley de servicio público-la que fue el antecedente de los disturbios-tampoco pudieron ser impuestos desde arriba, desoyendo las opiniones y advertencias que habían surgido en días previos. Entonces, no hubo en este hecho un choque entre dos lógicas, sino el fracaso de ambas.

Al distanciarme de esta parte de la interpretación de De la Torre, opto por reconstruir el discurso tecnocrático del Presidente Correa, tratando de encontrar los mecanismos de exclusión y prohibición que configuran su campo discursivo y lo delimitan respecto del de sus oponentes, especialmente de aquellos ubicados en la izquierda del espectro político. Me baso en el texto *“El orden del discurso”*, de Foucault que plantea que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2002: 14). Ciertamente, cuando Foucault habla del orden del discurso se refiere no a alocuciones pronunciadas en un evento –lo que entendemos comúnmente por discursos–, sino a la construcción discursiva de la sociedad en su conjunto, conformada por habla y prácticas, por instituciones y rituales. No obstante, extrapolo este concepto para descifrar el orden presente en los discursos

6 El 30 de septiembre de 2010 se produjo una sublevación de policías y un pequeño grupo de militares, reclamando asuntos corporativos, que puso en riesgo la estabilidad del gobierno del presidente Correa.

esos específicos pronunciados en momentos claves del ejercicio gubernamental, por considerar que, en cierto modo, éstos condensan una práctica discursiva (política y social) global.

Basándome en la propuesta del texto de Foucault planteo que el orden del discurso del presidente Correa —en el ámbito de los temas económicos— gira en torno a la oposición *verdadero-falso* o *voluntad de saber* que es, según este autor, uno de los mecanismos de control discursivo dispuesto para excluir a quienes se hallan en lo falso o en el no saber. Para este autor, ésta es la exclusión más importante, porque todos los sistemas derivan hacia ésta. Si bien Foucault se refiere principalmente a todo el andamiaje de las ciencias (libros, pedagogía, bibliotecas, laboratorios) esta exclusión está bien recreada en el ámbito político por un presidente de perfil academicista como Rafael Correa.

La oposición *verdadero-falso* o *voluntad de saber* empata perfectamente en el caso del presidente Correa con la dimensión "tecnicista" identificada por Carlos De la Torre. Al sostener que su discurso adquiere coherencia alrededor de este eje, encuentro un hilo conductor de análisis que difiere del De la Torre, especialmente en su afirmación de un choque entre tecnicismo y carisma. Él señala que "El carisma no es sólo inestable, también atenta contra la lógica de los expertos de crear instituciones y planes de largo alcance. El líder carismático no se siente atado a reglas o instituciones y personaliza al estado"(De la Torre, 2013: 39). Pienso que éste no es el caso del

presidente Correa, pues él es, claramente, el líder de los expertos; éstos no son invitados por él sino dirigidos por él. Él se asume como protagonista de la creación de las nuevas instituciones y de los planes de largo plazo que se siente llamado a conducir.

Para el análisis, partí de una lectura atenta de los textos de los discursos presidenciales publicados en la página web de la Presidencia de la República del Ecuador, realicé una identificación y clasificación pormenorizada de los temas tratados, y focalicé mi atención en los segmentos de carácter económico.

El texto se organiza en tres capítulos. En el primero, rastreo las prioridades temáticas de los discursos, mostrando principalmente la clave moralizadora en el tratamiento de distintos temas. En el segundo, me detengo en la clave discursiva tecnicista y cómo ésta instituye un orden del discurso que blinda su gestión frente a las críticas de sus opositores. En el tercero, presento algunas conclusiones sobre cómo se articulan las dos claves discursivas y cómo la de carácter tecnicista apuntala las líneas de la propuesta económica del gobierno en la actualidad.

1. La moralización de la economía

Temas y prioridades de los discursos

Desde la formulación del programa de gobierno en 2006, la "revolución económica" fue una de las cinco revoluciones propuestas que constituyeron el hilo conductor del discurso de posesión

en enero de 2007.⁷ Los lineamientos generales de este cambio se expresaban de la siguiente manera:

La nueva conducción económica del Ecuador priorizará una política digna y soberana, es decir, más que liberar mercados, *liberaremos* al país de los atavismos y *poderosos intereses nacionales e internacionales que lo dominan; liberaremos* al país con una *clara opción preferencial por los más pobres* y postergados, priorizando al ser humano sobre el capital (Discurso de posesión, 2007:13). (Énfasis añadido).

Las frases resaltadas evocan dos oponentes: el poder internacional confrontado desde las categorías de “dignidad y soberanía” y, el poder del capital nacional, confrontado desde una óptica cristiana –cuando habla de la opción preferencial por los pobres-.⁸

En el discurso de rendición de cuentas del 2011, el Presidente Correa sintetizó los ejes de su proyecto gubernamental y sus prioridades:

Nuestro mayor esfuerzo se relaciona con la transformación del Estado, seguido por el cambio del sistema económico, la construcción de la igualdad y la recuperación de la soberanía nacional (Discurso 2011: 7).

Si bien estas cuatro prioridades están imbricadas, es interesante tomar en cuenta el orden en que se las presenta en 2011. Entre 2007 y 2009, los temas eco-

nómicos tienen una notoria relevancia que decrece en los discursos de 2010 y 2011; luego va adquiriendo más peso la reforma del estado, que en el discurso de 2009 ocupa un espacio muy amplio.

Observando los temas específicos tratados en los discursos, se puede extraer aquellos que son más recurrentes que otros. La alusión a los banqueros se repite en todos los discursos, con excepción del año 2010; el modelo de desarrollo y la deuda externa se tratan en los primeros discursos hasta el año 2010, así como la crítica a la autonomía del Banco Central, al neoliberalismo y a los organismos multilaterales, aunque con menor énfasis; la política tributaria y los sectores estratégicos cobran relevancia en los discursos más recientes, a partir de 2009. El tema del trabajo, aunque no se trata en todos los discursos, está presente a lo largo de todo el periodo.

Otros temas más específicos se abordan a veces sólo en un discurso. En los discursos de los primeros años se tocan con mayor insistencia temas generales en los que el tono puede recurrir más a los principios y postulados, mientras en los discursos posteriores, cuando han transcurrido algunos años de gobierno, se tocan temas concretos, en los que se pueden exhibir ejecutorias y resultados.

La crítica a los banqueros

Las claves discursivas desde las que confronta con los banqueros, son las de

7 Fue también una de las diez revoluciones propuestas en la campaña electoral del 2012.

8 En este principio “explícitamente se basa la Revolución Ciudadana y nuestro Socialismo del Buen Vivir; precisamente una de nuestras fuentes es la Doctrina Social de la Iglesia” señalaba el propio presidente en su Discurso del 2012, primera parte 5-6.

la lucha contra la corrupción y la afirmación del rol regulador del estado frente a los abusos de la banca.

¿Acaso no fue corrupción la Ley de Garantía de Depósitos, impuesta por el poder político de los banqueros, que obligó al Estado a garantizar el 100% de los depósitos bancarios, sin límites de monto, días antes de la quiebra generalizada de los bancos? (Discurso de posesión 2007: 2).

El capital financiero, ahora, tendrá que someterse a rigurosos mecanismos de control y regulación; pues, *nunca más permitiremos un nuevo salvataje bancario* (Discurso 2009: 21). (Negritillas en el discurso)

En alguno de los discursos resalta la gran capitalización de la banca estatal para fomentar principalmente la pequeña y mediana producción, al tiempo que reconoce que el margen de utilidades de los banqueros privados no ha sido afectado:

Dijeron que estábamos llevando al país a la era de las cavernas, (a juicio de los representantes de los bancos privados); y, sin embargo, aquí están los resultados: la economía ecuatoriana ha crecido, se ha redistribuido el ingreso, las finanzas públicas gozan de buena salud; y, ellos mismos, los bancos privados, han tenido grandes utilidades (Discurso 2009: 35).⁹

Uno de los frentes de mayor beligerancia del gobierno del presidente Correa ha sido la oposición a los medios de comunicación privados, justificada en parte porque los banqueros han sido principales accionistas de algunos de éstos. La presencia de un banquero como primordial oponente a su candidatura presidencial en las elecciones de febrero de 2013 reinauguró una radicalizada confrontación con la banca, a la que recortó una parte de sus utilidades para financiar el aumento del Bono de Desarrollo Humano.¹⁰ Una vez derrotado el oponente, fue ensalzado como "oposición ideológica":

Bienvenida la oposición democrática. Nos llena de esperanza las declaraciones de la segunda fuerza política del país en el sentido de que ellos van a inaugurar la oposición... Qué bueno, qué bueno tener una oposición ideológica para poder debatir con ideas, con argumentos (Discurso 2013: 68).

Su visión sobre el trabajo

"La firma de la partida de defunción de la explotación laboral en el Ecuador" refiriéndose a la llamada tercerización¹¹ (Discurso de posesión, 2007: 6) y el aumento progresivo del salario mínimo, la revisión de contratos colectivos que garanticen derechos y frenen abusos y el paso a un salario "digno" (Discurso

9 En el mismo discurso del 2009, el Presidente informaba que el sistema bancario cerró el año 2008 con un 41.4% de crecimiento en las utilidades respecto del año anterior. (Discurso 2009: 119).

10 Transferencia monetaria que subió de 35 a 50 dólares mensuales en la última campaña electoral y que se entrega a 1 millón doscientos mil ecuatorianos en situación de pobreza.

11 La tercerización era una modalidad por la cual las empresas delegaban la contratación de su personal en terceras empresas para eludir obligaciones laborales.

2009) son algunos de los logros que convalidan la nueva concepción sobre el trabajo, vigente en su gobierno.¹²

Cuando el Presidente habla del trabajo también lo hace desde la perspectiva moral y religiosa:

Ya es hora de entender que el principal bien que exigen nuestras sociedades es el bien moral, y que la explotación laboral, en aras de supuestas competitividades, es sencillamente inmoral (Discurso de posesión, 2007: 20).

En dos de los tres discursos en los que toca el tema, alude a la *“Encíclica Laborem Exercens”* del Papa Juan Pablo II que señala que “el trabajo humano no es un factor más de la producción, sino el fin mismo de la producción” (Discurso de posesión, 2007: 19; Discurso 2012, primera parte: 22).

Su visión es presentada como una ruptura con el pasado neoliberal:

Si en el neoliberalismo imperó la supremacía del capital sobre el trabajo; para nosotros *el ser humano y su trabajo, se ubican en el centro de todos los afanes de la vida en sociedad* (Discurso 2009: 10). (Negrillas en el discurso).

El tono pro-trabajador cambia cuando se refiere a los trabajadores del estado:

Son innegables los abusos de ciertos sindicatos públicos en detrimento del bienestar de todos los ecuatorianos y sindicatos públicos que hablan en nom-

bre de los trabajadores y que hablan en nombre de la izquierda... Estamos revisando esos contratos colectivos públicos, hay mucha inconformidad en muchos sectores sindicales, pero seguiremos con esta reducción, porque *no permitiremos abusos vengan de donde vengan* (Discurso 2009: 109-110). (Énfasis añadido)

Aquí se combinan la matriz moral-ética de lucha contra los abusos, con la del orden del discurso de exclusión de los opositores, bajo la oposición verdadero/falso o voluntad de saber, en el marco de la defensa de la racionalidad estatal, contexto en el que se inscribe la alusión transcrita. En efecto, el discurso de 2009 recoge de manera más extensa sus explicaciones sobre la reforma del estado impulsada por su gobierno y es allí cuando se toca el tema de los trabajadores públicos, increpándoles el que vean al estado como patrón, porque “el estado es la representación institucionalizada de todos nosotros” (Discurso 2009: 12). En las frases resaltadas se advierte que el ataque a los empleados públicos –sector que había expresado sus críticas al régimen– se hace bajo la connotación de lucha contra la corrupción (los abusos de los empleados, igual que ataca a los banqueros por sus abusos), pero, también, desde la oposición “verdadero-falso”, que en este caso supone una desautorización a los empleados públicos para hablar en nombre de los trabajadores y de la izquierda.

12 El concepto de salario digno se refiere al cálculo de un salario familiar, tomando en cuenta que generalmente hay más de un perceptor de ingresos en cada familia. Este salario familiar debe cubrir la canasta básica, calculada en alrededor de 590 dólares.

Neoliberalismo vs. Nuevo Modelo de Desarrollo

Cuando el Presidente aborda los temas del neoliberalismo y el nuevo modelo de desarrollo que implantará la revolución ciudadana, lo hace también, principalmente, desde una matriz ética de búsqueda de justicia, igualdad, equidad social:

Nuestro proyecto de transformación le apostó, desde el inicio, al cambio en el paradigma del desarrollo. Este proceso no es fácil, pues implica luchar contra los privilegios de unos pocos para construir una patria más justa, más igualitaria, no para dos o tres individuos o grupos, sino para millones de ciudadanas, de ciudadanos... construimos la Nueva Patria en la que *el ser humano, en armonía con la naturaleza es lo más importante*; y, el buen vivir, el *sumak kawsay*, el fin hacia el cual se encaminan todos nuestros esfuerzos (Discurso 2009: 8-9). (Negrillas en el discurso).

Hay partes de los discursos en que el nuevo modelo de desarrollo se perfila como confrontación al predominio absoluto del mercado, propugnado por el neoliberalismo, también desde una perspectiva ética:

Esta globalización neoliberal, *inhumana y cruel*, que nos quiere convertir en mercados y no en naciones, que nos quiere hacer tan solo consumidores y no ciudadanos del mundo, es muy similar en términos conceptuales al *capitalismo salvaje* de la Revolución Industrial (Discurso de posesión, 2007: 20). (Énfasis añadido)

Le apostamos a una relación equilibrada entre sociedad, Estado y mercado; rehu-

samos someternos al "*dios mercado*", sacramentado por nuestros opositores y que, ahora, se desmorona frente a una de las más profundas crisis económicas de los dos últimos siglos (Discurso 2009: 35). (Énfasis añadido)

La nueva Constitución es presentada como el documento fundacional del nuevo modelo que estaría llamado a erradicar todas las perversidades del neoliberalismo. En los momentos posteriores a la aprobación de la nueva Constitución del 2008, le atribuía poderes casi demiúrgicos:

Una Constitución que *nos permite superar -por fin- el paradigma del neoliberalismo*, ese modelo concentrador y entreguista, que dominó durante las últimas tres décadas y que condujo al país a la más grande crisis institucional, política, económica y moral del último siglo... La nueva Constitución *nos protege* de la dominación del capital financiero-especulativo; *nos libra* del modelo injusto, concentrador de la riqueza en pocas manos, que reparte el hambre, la inequidad y la injusticia; del modelo que socializa las pérdidas y privatiza las ganancias, donde los ricos son cada vez menos numerosos y más ricos, y los pobres, son cada vez más numerosos y más pobres (Discurso 2009: 3-4). (Énfasis añadido)

Cuando se refiere a los logros del nuevo modelo económico, cuyo objetivo sería la redistribución de la riqueza, habla de la convergencia entre política social y política económica "en un programa coherente de gobierno" que apunta a la reducción de la desigualdad, que lo presenta como "el logro más significativo de su gobierno". Esto se estaría

consiguiendo a través de “sencillas medidas” como el incremento de salarios, el bono de desarrollo humano, más y mejor trabajo (Discurso 2009).

No hay muchas cosas nuevas bajo el sol para eliminar la pobreza y la inequidad. ¿Por qué entonces no se las hacía antes? Sencillamente porque, como mencionamos anteriormente, es un problema político, de relaciones de poder, las cuales estamos cambiando radicalmente en favor de las grandes mayorías (Discurso 2012, primera parte: 10).

Un elemento muy presente del nuevo modelo es criticar y desmarcarse respecto de los organismos multilaterales y las potencias extranjeras:

En las últimas décadas en América Latina, los presidentes eran funcionarios, a las órdenes de los mandatos de las instituciones de Bretton Woods; Fondo Monetario, Banco Mundial. Ahora, en el Ecuador, el pueblo decide libre y soberanamente el futuro de la Patria (Discurso 2009: 46-47).

El tema de la deuda externa fue, especialmente en los primeros años, un eje en torno al cual se articuló el discurso presidencial, partiendo nuevamente de la deslegitimación moral de la dependencia de la deuda:

¿Acaso no fue corrupción el canje de deuda del año 2000, que explícitamente buscó mejorar el precio de los bonos en beneficio de los acreedores, mientras que el país estaba destruido? *¿Acaso no es corrupción* la existencia de leyes absurdas como la Ley de Transparencia Fiscal, que limita cualquier gasto, menos el servicio de la deuda? *¿Acaso no*

fue corrupción esa barbaridad llamada Fondo de Estabilización, Inversión y Reducción del Endeudamiento Público –el tristemente célebre FEIREP– que con los recursos de la nueva extracción petrolera garantizaba el pago de deuda y recompraba ésta en forma anticipada y pre anunciada? (Discurso de Posesión 2007: 8-9). (Énfasis añadido).

Medidas como la creación de un Tribunal Internacional de Arbitraje de Deuda Soberana, propuesto en su discurso de posesión, no fueron insistidas ni concretadas posteriormente. Deuda externa vs. justicia social es la oposición discursiva significativa y reveladora del cambio de modelo instaurado por la revolución ciudadana:

Las cifras nos demuestran que aquí manda el pueblo ecuatoriano: para deuda 4.2 por ciento del PIB, para inversión social casi 11 por ciento del PIB. A esto no hay que darle vueltas: el destino de los recursos sociales demuestra las relaciones de poder al interior de una sociedad, quién manda en esa sociedad; y los datos nos demuestran ineludiblemente, incuestionablemente, que antes aquí mandaban los acreedores, los banqueros, las burocracias internacionales, y que ahora manda el pueblo ecuatoriano, compatriotas (Discurso 2012, primera parte: 17).

La clave discursiva central, en varios de los temas económicos priorizados, es la lucha moral contra los abusos de banqueros, trabajadores o acreedores internacionales contra la corrupción que estos abusos representan y que son la marca del pasado que se quiere cambiar. Ésta se articula en algunos casos –como en relación al trabajo–, a principios cristia-

nos explícitos como la Encíclica ya mencionada *Laborem Exercens*, la doctrina social de la iglesia católica y la opción preferencial por los pobres. Junto a esta matriz discursiva central aparece el patriotismo expresado en la soberanía de decisiones frente a los poderes externos y la eficiencia como fruto de saber hacer bien las cosas, valores que proyectan el buen ejemplo ecuatoriano más allá de sus fronteras.

Esta clave discursiva exime de precisiones económicas al Presidente y le hace plantear su nuevo modelo en términos de principios filosóficos generales (como la justicia, la igualdad o la oposición al "dios mercado") o de categorías eruditas poco comprensibles para los ciudadanos comunes, como las que usa para referirse al nuevo carácter del estado que desplazaría al "estado burgués".

Esa es la esencia de la Revolución Ciudadana: el cambio en las relaciones de poder en favor de las grandes mayorías y que se expresa en superar ese Estado burgués, ese "Estado aparente", como lo llamaba Zabaleta, pensador boliviano, y convertirlo en un "Estado integral", como lo llamaba Gramsci, en un Estado popular representando a todas y a todos (Discurso 2012: primera parte: 10) (Negras en texto).

En realidad, cuando se trata de concreciones, exhibe cifras de redistribución

de la inversión social y "medidas sencillas" orientadas a la reducción de la pobreza. A la par que se informa del fortalecimiento de la banca estatal, se critica persistentemente a una fracción capitalista: la del capital financiero, aunque sabe reconocer que sus bolsillos no han dejado de llenarse. A las otras, como el empresariado que tiene a cargo trabajadores, se les exige cierta redistribución (el pago del salario digno), si bien se les garantiza también que no se permitirá que las demandas laborales excedan la capacidad de las empresas para mantener el empleo:

Acompañamos a nuestros hermanos trabajadores en sus aspiraciones por mejores salarios, pero debemos estar conscientes de los difíciles momentos que enfrentamos y *estar preparados para evitar un mal mayor que sería el desempleo masivo* (Discurso 2009: 11). (Énfasis añadido).

Otros temas como el de la redistribución de la tierra son casi totalmente omitidos en sus discursos de rendición de cuentas.¹³

2. La oposición saber/no saber o verdadero/falso como núcleo del orden del discurso económico del presidente Correa

La combinación de categorías bajo un ropaje y ritualidad academicista es

13 Las dos alusiones encontradas están en el discurso del año 2009 y en el del 2012. "En el año 2008, se entregaron 432 títulos de propiedad y se legalizaron 6479 escrituras". (Discurso 2009: 39). "Otro ejemplo de distribución del acervo social es el Plan Tierras, por medio del cual planeamos entregar cerca de 90.000 hectáreas de tierras en manos del sector público a asociaciones campesinas, legalizar 595.000 hectáreas de tierras ancestrales y la titularización masiva de 215.000 predios de pequeños campesinos, todo esto hasta abril de 2013" (Discurso 2012, primera parte: 29-30).

una constante en todos los discursos analizados, particularmente en el ámbito económico, donde el Presidente enfatiza su sapiencia y descalifica como insensatos, ideológicos e infantiles a los criterios de sus oponentes de izquierda, y como corruptos, necios, simplistas y desleales con el país a sus oponentes de derecha.

El discurso del presidente Correa se torna tecnicista como un recurso de la confrontación política. La disputa con la derecha política ocurre en torno a la afirmación del rol del estado en la economía, mientras que con la izquierda se da en la defensa del modelo extractivista. En ambos casos, habla él “que sabe” descalificando a los “que no saben”.

En defensa de un mayor rol económico del estado

Los temas en los que confronta con los anteriores gobiernos y con los economistas de tendencia neoliberal son la oposición a la autonomía del Banco Central, la importancia de la inversión pública en vez del “ahorro” de recursos –para pagar la deuda externa-, el fortalecimiento de empresas públicas estratégicas y la necesidad y pertinencia de algunos subsidios.

Hablando del deterioro ostensible en que recibió la empresa petrolera Petroecuador y del manejo que se había hecho de las eléctricas, señala:

Qué barbaridades que se hicieron! Muchas veces con buena voluntad, pero no les quepa duda, no les quepa duda que *el voluntarismo incompetente ha hecho tanto o más daño que la mala fe* para el desarrollo de América Latina (Discurso 2009: 67) (Énfasis añadido)

En cuanto a la necesidad de invertir importantes recursos financieros en sectores estratégicos como vialidad, petróleo, electricidad, que fue combatido, especialmente al inicio del gobierno por sectores políticos que abogaban por “ahorrar para tener liquidez”, expresa:

La discusión sobre inversión ha sido maltratada, estropeada por *supuestos analistas*, la *confusión* entre ahorro y liquidez, la *confusión* entre el rol macroeconómico del ahorro que es movilizarlo rápidamente hacia la inversión y no tenerlo inmovilizado, sinónimo de ineficiencia macroeconómica, vamos a detenernos un poquito por la *tergiversación que de él hacen supuestos analistas* y medios de comunicación” (Discurso 2009: 25)...“Ya basta, tengamos un poco de *honestidad intelectual*, tengamos un poco de *sensatez*. El fundamentalismo en cuanto a la satanización de todo gasto público incluyendo la inversión...llegó a tales niveles en la larga y triste noche neoliberal, que hasta el 2005 tuvimos una *ley que prohibía invertir*, sí señores prohibía invertir (Discurso 2009: 26)¹⁴. (Énfasis añadido).

14 En el discurso de 2011, al conmemorarse 4 años de la “revolución ciudadana”, el Presidente Correa informaba que “En el periodo 2007-2010 hemos multiplicado casi por cinco la inversión en las empresas petroleras públicas, en comparación con el periodo 2001-2006. Las cifras son elocuentes...¿De dónde salen los recursos para realizar la ingente obra pública de la revolución ciudadana; de dónde sale la plata para mejorar, para construir, para ampliar las carreteras y los caminos de la patria, cientos, miles de kilómetros? Prohibido olvidar”. (Discurso 2011:20).

Los subsidios, como dinamizadores de la demanda interna y como instrumentos económicos que suplen la falta de una economía monetaria propia, fueron defendidos frente a sus detractores:

Por favor, *superemos los simplismos* que han hecho tanto daño en el debate político y económico del Ecuador, e incluso adecuadamente utilizados, mejoran no sólo distribución y demanda interna, sino también eficiencia. Esto es lo que *no comprende el simplismo y las ideologías disfrazadas de ciencia* (Discurso 2009: 14). (Énfasis añadido).

Este eje de confrontación ha ido pasando a segundo plano, en la medida en que aspectos como la inversión pública han logrado posicionarse como positivos en el sentido común de la población, que asocia esta inversión con mejora de servicios, mejores carreteras y, también entre los sectores productivos que se hallan a la expectativa de los posibles beneficios que podrán obtenerse en el futuro mediato por ciertas inversiones públicas que potencien la productividad, como la inversión hidroeléctrica.¹⁵

Por otra parte, todos los sectores políticos, de una u otra manera, reafirman la necesidad de ciertos subsidios, especialmente de aquellos cuyo retiro sería "impopular"; en la campaña electoral del 2012, por ejemplo, cada candidato competía por aumentar el monto del Bono de Desarrollo Humano...

En defensa de un modelo "extractivista"

Un tema que sigue concitando la crítica y la protesta social, de sectores indígenas y otros vinculados a la izquierda, es el de la profundización de las actividades extractivas en petróleo y minería. El gobierno la presenta como una medida necesaria para superar la pobreza y para lograr recursos para otras inversiones que permitan salir del extractivismo. Es en torno a este tema que el discurso del presidente Correa se manifiesta particularmente confrontador.

Resulta *absurda* la oposición a la ley de minería, cuando es una ley con controles ambientales estrictos...Quienes se oponen a la ley, en realidad no quieren minería. Esto *es un absurdo* e incluso una *gran irresponsabilidad*. No podemos vivir como mendigos sentados sobre un saco de oro...El agua no corre peligro, esa es otra falacia... (Discurso 2009: 19). (Énfasis añadido).

Nadie puede negar la legitimidad democrática de nuestra propuesta: hemos ganado hasta en las parroquias de los *supuestos opositores al "modelo extractivista"*, pero siempre queda el recurso de *declararse dirigente social, invocar el derecho a la resistencia y tratar de imponer su agenda política*, así haya sido totalmente derrotada en las urnas. (Discurso de posesión 2013: 60). (Énfasis añadido).

Ya desde el discurso del 2010, este tono empezó a imponerse al hablar del

15 Para el año 2016 el Ecuador habrá pasado del 45% de electricidad generada por hidroeléctricas al 93%, según el discurso del vicepresidente electo Jorge Glas (Discurso de posesión 2013, segmento vicepresidente).

movimiento indígena y de los grupos de izquierda:

Izquierda *sin sentido común, sin los pies bien puestos sobre la tierra*, atendiendo no a la realidad de nuestros pueblos *sino tan solo a sus propias fijaciones* (Discurso 2010: 36). (Énfasis añadido). (Refiriéndose a los indígenas) No vamos a dejar que se pierda este proyecto histórico *por unas cuantas incomprendiones, por presuntas discrepancias, por dirigentes insensatos, por demandas absurdas*. Las nuevas generaciones de dirigentes que comprenden el momento histórico que vive nuestra patria tienen que mandar al baúl de los malos recuerdos a esa *dirigencia caduca, inmóvil, congelada en dogmas* (Discurso 2010: 56-57). (Énfasis añadido).

Es posible observar cómo el orden del discurso activa uno de los “procedimientos de distribución” de los que habla Foucault, que alude a determinar las condiciones de utilización de los discursos, “de imponer a los individuos que los dicen cierto número de reglas y no permitir de esta forma el acceso a ellos a todo el mundo” (Foucault, 2002: 38-39). Uno de estos mecanismos es el de las doctrinas, por el cual se imponen restricciones a los sujetos en tanto se ajusten o se aparten de la ortodoxia doctrinal y se establecen prohibiciones para pronunciar discursos diferentes a los oficiales.

Como la doctrina que enarbola el gobierno es la del “socialismo del *sumak kawsay*” cualquier otro que hable desde el socialismo o desde la izquierda en general, es proscrito en su discurso. Como grupos provenientes de esta tendencia defienden los llamados “derechos de la naturaleza” consagrados en la Constitu-

ción del 2008, que estarían siendo vulnerados por el modelo extractivista, el presidente Correa arremete contra ellos:

Es indudable que los indígenas han sido víctimas de las peores injusticias, pero eso *no les da supremacía moral* sobre los no victimizados, no los exime de responsabilidad sobre su situación actual, *ni tampoco los hace referencia del buen vivir*, del *Sumak Kawsay* (Discurso de posesión 2013: 63)(Énfasis añadido).

En tanto el presidente Correa se reivindica de izquierda y se atribuye la autoría de los contenidos ecologistas de la nueva Constitución, le resulta particularmente incómoda e irritante la oposición de estos sectores salidos de la misma matriz doctrinal. En esta pugna, el orden del discurso tiende a descalificar a los sujetos críticos, porque “la doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes....Cuestiona al sujeto que habla a través y a partir del enunciado, como lo prueban los procedimientos de exclusión y los mecanismos de rechazo que entran en juego cuando el sujeto que habla ha formulado uno o varios enunciados inasimilables” (Foucault, 2002: 44).

Así pues, la descalificación de los disidentes o herejes respecto del discurso del Presidente, se hace presente en frases como las siguientes:

He visto *demasiada inconsistencia* en gente que *se dice de izquierda...* critican al sistema solo para llamar la aten-

ción. Se han pasado la vida gritando lo suficientemente alto como para no pasar de moda, y lo suficientemente bajo como para no cambiar nada... Se llenan la boca hablando de democracia, de participación, de pobreza, y *se quedan en los conceptos sin ninguna eficacia en la acción* (Discurso 2010: 25). (Énfasis añadido).

La separación de aguas doctrinales se consagra y se sella con el tradicional lema de la revolución ciudadana que une “el saber pensar” con la pureza de intenciones de su(s) líder(es).

Tenemos muchos riesgos que enfrentar, más aún por *la demencia de los insensatos de siempre*. Sin embargo, tengan la plena seguridad de que cumpliremos con nuestro deber.....Estamos llevando adelante una verdadera transformación radical, sin palos, sin piedras, sin violencia, sin cobardes bombas lacrimógenas; *con inteligencia, con mentes lúcidas, manos limpias y corazones ardientes por la patria* (Discurso 2010: 52). (Énfasis añadido).

Se vuelve también necesario consolidar el campo de los fieles a la doctrina para ampliar el cerco a los disidentes:

Como todas *estas tonterías* se sostienen en nombre de una nueva izquierda, supuestamente ambientalista e indigenista, es necesario, queridos colegas de gobiernos de izquierda... Foro de Sao Paulo, es necesario un pronunciamiento claro de la izquierda latinoamericana y mundial sobre el aprovechamiento de

los recursos naturales y el consentimiento previo, ya que, insisto, *con tanta no-velería y ligerezas*, no habrá proyecto político viable (Discurso 2013: 60). (Énfasis añadido).

El discurso de 2012 al final de su segundo periodo presidencial, tuvo dos partes¹⁶: una primera en el mejor estilo profesoral, con abundancia de cifras y ejemplos, que da cuenta de cuatro cosas “técnicamente sencillas” pero “políticamente complicadas” realizadas por su gobierno para enfrentar la pobreza, caracterizada como primera prioridad de su gestión: pago de más impuestos por parte de los ricos; inversión de este ingreso en financiar la igualdad de oportunidades mediante un adecuado gasto público; gobierno de los mercados; y adecuada distribución del acervo –capital- tanto público como privado (Discurso 2012: 11-12).

Empecemos con el primer punto, impuestos. Lo que se ha hecho también es histórico, y *créanme que sé de lo que hablo, esto es una de mis especialidades, Economía Pública*, lo que se ha hecho en Ecuador es impresionante (Discurso 2012: primera parte: 12). (Énfasis añadido).

El Coeficiente de Gini—estas son palabras mayores en un país como Ecuador y como América Latina, la región más desigual del mundo—, este es el principal indicador de desigualdad en economía y en general en ciencias sociales, y es muy duro bajarlo, reducirlo, porque responde a factores profundamente estruc-

16 En el intermedio de las dos partes, cada uno de los ministros y ministras hicieron su informe de gestión. La segunda parte del discurso se refiere a temas políticos de coyuntura y confronta con sus opositores en relación con temas coyunturales.

turales; sin embargo, lo hemos logrado –*conocemos de esto, soy experto en esto*, bajar en este nivel el Coeficiente de Gini realmente se trata de un gran logro, lo hemos reducido de 0.55 a 0.47 (Discurso 2012, primera parte: 8). (Énfasis añadido).

Cuando asume su típico tono académico y técnico, el orden del discurso aparece dominado por lo que Foucault llama el “procedimiento de la organización de las disciplinas”, que sirve como uno de los mecanismos de “control interno” de las prácticas discursivas. “Para que haya disciplina es necesario que haya la posibilidad de formular indefinidamente nuevas proposiciones....Una proposición debe utilizar instrumentos conceptuales o técnicos de un tipo bien definido...Es más, para pertenecer a una disciplina, una proposición debe poder inscribirse en cierto tipo de horizonte teórico...La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas” (Foucault, 2002: 33-38).

Entre la sapiencia económica del Presidente que fija las reglas para hablar de economía y la descalificación de sus oponentes, se plasma lo que Foucault denomina la “policía discursiva”: “Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo las reglas de una “policía” discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (Foucault, 2002: 38).

¿Qué antes los precios eran más baratos?¹⁷ Sí, pero si eran diez por ciento más baratos y los salarios cincuenta por ciento más bajos, resulta que estábamos mucho peor. *Son cosas elementales, pero dado el primitivismo de ciertos sectores políticos, todavía repiten esas tonterías, aprovechándose de la ingenuidad de nuestra gente...* (Discurso 2012, primera parte: 24). (Énfasis añadido). Luego, nos dicen que NO a la gran minería, pero SÍ a la pequeña minería.

Es decir, para ellos, el modelo de desarrollo, del Buen Vivir, es... ¡Nambija!¹⁸ *¿Entenderán lo que hablan? No nos equivoquemos. Estos falsos dirigentes no están ayudando a los pobres, se están hablando a ellos mismos, satisfaciendo sus vanidades, atendiendo sus fijaciones mentales. No es gente honesta, ni siquiera aquello les otorgo. Si el país no supera esta falta de amor por la verdad, no saldremos adelante. ¡Por el bien de la Patria, no sigamos en estos engaños sociales!* (Discurso 2012, primera parte: 45). (Mayúsculas en el texto; énfasis añadido).

La “policía discursiva” paulatinamente se ha complementado con la policía de carne y hueso para reprimir manifestaciones de protesta que el gobierno considera “rebelión” y “terrorismo”.

Mientras en el discurso del 2009 decía:

Respetamos todas las acciones de resistencia pacífica y apegada a la ley que quieran realizar, pero los únicos responsables por quebrantos en su salud serán ellos mismos (Discurso 2009: 20-21).

17 Alusión a una afirmación realizada por uno de sus oponentes, el ex presidente Lucio Gutiérrez.

18 Enclave minero artesanal en Ecuador, conocido por los altos niveles de depredación ambiental.

En el discurso del 2013 en cambio el tono era ya prohibitivo:

No permitiremos que el derecho a la resistencia, consagrado en nuestra Constitución, se convierta en patente de corso para que los grupos perdedores de las elecciones impongan sus agendas a la fuerza (Discurso de posesión 2013: 60).

3. Conclusiones

Diversos estudios recientes sobre los gobiernos autodenominados de izquierda surgidos en América Latina en la última década, se han interesado en caracterizar el tipo de propuesta económica que éstos levantan y su sostenibilidad¹⁹. También sobre Ecuador se han hecho aproximaciones a la caracterización del gobierno del presidente Correa desde la perspectiva del modelo económico político que sustenta.²⁰ Un acercamiento como el realizado en este ensayo se diferencia de éstos por el uso de un enfoque y un acercamiento metodológico desde los discursos, cuyo análisis arroja también pistas para entender la propuesta económica del gobierno.

Autoras como Conaghan sostienen que "el proyecto de Correa es profundamente estado-céntrico en el alcance de sus aspiraciones" (Conaghan, 2011: 280); también Beatriz Zepeda -quien se acerca al análisis del gobierno correísta desde las prácticas discursivas de construcción de la nación- señala que "llama fuertemente la atención que, al finalizar el segundo año de gobierno, lo que se

presenta como recuperado sea, no la Patria sino el Estado y que, en cambio, el proceso de construcción de la Patria se considere acabado" (Zepeda, 2010: 176). El propio Presidente concede el primer lugar entre sus prioridades de gobierno a la reforma del estado; el cambio del sistema económico se presenta como segunda prioridad y a él destina una cuarta parte de sus discursos de posesión y rendición de cuentas analizados. Los dos temas confluyen cuando el Primer Mandatario defiende el fortalecimiento del rol del estado en la economía, que concitó la oposición de sectores afines al neoliberalismo y provocó discursos de tono confrontador, que luego se morigeraron cuando se consideró ganada esa batalla ante la opinión ciudadana.

El cambio del modelo económico propugnado por el presidente Correa discurre a través de temas como la crítica y superación del neoliberalismo, la identificación de los banqueros, organismos internacionales y acreedores externos como los principales oponentes, la revalorización del trabajo frente al capital, la lucha contra la pobreza y por la redistribución de la riqueza y la recuperación "soberana" de los sectores estratégicos de la economía. El tratamiento de estos temas se lo hace a partir de dos claves discursivas: por un lado, la "moralización de la economía" y, por otro, "el saber pensar y saber hacer" la gestión de la economía. La primera se presenta

19 Pueden mencionarse entre los más recientes: Weyland (2011), Kaufman (2011), Murillo et al (2011), Moreno-Brid y Paunovic (2010).

20 Conaghan (2011), Unda y Bethania (2010), López Romero (2009), Ramírez y Minteguiaga (2007), son algunos de estos estudios.

bajo la forma de lucha contra los abusos y la corrupción de sus oponentes y la segunda bajo el ropaje academicista y profesoral de quien domina la técnica, delimitando de ese modo el campo discursivo para excluir a sus opositores. La primera clave discursiva le presenta al líder como el individuo moralmente capaz y decidido a enfrentar los poderes corruptos que han dañado la economía del país, por lo tanto, se inscribe más en la lógica carismática (en términos de De la Torre), "misionera" (en términos de Zúquete). La segunda le proyecta al Presidente como el experto frente a los incapaces, insensatos y hasta dementes que se oponen a su sapiencia y realismo técnico, por lo que se inscribe más en la lógica tecnocrática, racional burocrática (en los términos de De la Torre, basándose en Weber).

A diferencia de Carlos De la Torre que sostiene una contradicción de lógicas de dominación carismática y tecnocrática que se resolvería a favor de la primera, encuentro que el orden del discurso del presidente Correa se estructura en torno a la clave discursiva del *valor de verdad* o la *oposición verdadero/falso* (en términos de Foucault) que se inscribe en la lógica tecnocrática. Este procedimiento de clasificación y ordenamiento del discurso se halla ligado a los otros de similar tenor señalados por Foucault, como las reglas de las disciplinas (equiparable aquí a la técnica en la gestión pública) y la organización de las doctrinas (vinculada en este caso a la ideología de izquierda que es reivindicada para sí mismo y no para sus oponentes de la tendencia). La clave carismática, expresada como moralización de la eco-

nomía, aparece dominada por la clave discursiva tecnocrática, por el mecanismo de autor, que es otro de los establecidos por Foucault que se refiere a "quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real" (Foucault, 2002: 31). Aquí los tecnócratas invitados al equipo presidencial tienen en el presidente a su líder y director (el autor del discurso) quien además de ser el más experto de los expertos, reúne en su personalidad las características de arquetipo moral y valiente líder capaz de enfrentarse y erradicar la corrupción de los poderes económicos.

Así pues, tal como el slogan favorito de la revolución ciudadana lo establece, son "las mentes lúcidas, las manos limpias y los corazones ardientes" -en ese orden- las que dirigen este cambio político. Significa que la voluntad de saber, la lucha moral y la pasión desbordante se refuerzan mutuamente y una u otra cobra relevancia, de acuerdo a la coyuntura y al oponente discursivo que se tiene al frente.

He sostenido que las dos claves discursivas principales, aunque presentes a lo largo de todos los discursos, cobran relevancia en tiempos diferentes: la moralización de la economía predominó en los primeros años de gobierno, cuando los postulados económicos aparecían todavía difusos en una "envoltura" filosófica y ética, mientras que el sesgo tecnicista y profesoral se ha vuelto predominante en los discursos más recientes, cuando aparecen mejor perfiladas las líneas centrales de la conducción económica.

Para el periodo 2013-2017, el presidente Correa escogió como compañero

de fórmula a Jorge Glas, quien reemplazó a Lenin Moreno, vicepresidente saliente que se destacó por su gestión en políticas sociales, particularmente las dirigidas a las personas con discapacidad. La presencia de Glas, un ingeniero con todas las características de un técnico pragmático, expresa la tónica principal que se proyecta para el tercer mandato del presidente Correa, centrada en el "cambio de la matriz productiva" del país, de lo cual hablan reiterativa y claramente el Presidente y los funcionarios gubernamentales. Esta propuesta se la esbozó desde el Plan de Desarrollo 2009-2013 y se la detalló también en las propuestas de la campaña electoral del 2012.²¹

En el discurso de posesión del nuevo mandato, Correa se refirió, en la primera parte, a los principales logros de sus seis años de gobierno. Luego, se extendió en su tradicional oposición a organismos internacionales, pero esta vez, a diferencia de los anteriores discursos, no fueron principalmente los organismos vinculados con la economía el blanco de su crítica, sino algunos organismos de carácter político: la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la Organización de Estados Americanos, la Interpol. En el contexto del discurso, en cuya última parte defendería "el cambio de la matriz productiva" como propuesta económica central, estas referencias políticas le servían para autoafirmarse como un presidente de izquierda, defensor de los dere-

chos humanos, crítico del bloqueo a Cuba e interesado en la sanción al ex presidente Mahuad, acusado por sectores de izquierda como responsable del feriado bancario en 1999. Con este preámbulo, en la parte final del discurso, se refirió a las propuestas que orientarán su gestión, centradas en lo económico, sin referencia a temas sociales, cediendo la palabra a su Vicepresidente para explicarlas, no sin antes sintetizar el norte del nuevo periodo:

Nuestra propuesta en campaña fue clara y los resultados electorales contundentes: utilizar con absoluta responsabilidad social y ambiental, *pero en su máximo potencial*, nuestros recursos naturales no renovables. *Usar el extractivismo para salir de él*, e ir hacia una nueva matriz productiva basada en el único recurso ilimitado: la mente humana, las ideas, la innovación (Discurso de posesión 2013: 45). (Énfasis añadido).

El Vicepresidente explicó que el cambio de la matriz energética que se impulsó en los primeros seis años, a través de la "recuperación" de las empresas públicas estratégicas, ha sentado las bases de la propuesta actual que apunta a desarrollar la industrialización en petroquímica, metalurgia, siderurgia y refinerías, que desencadenen otros procesos industriales, de forma que el Ecuador deje de ser exportador de bienes primarios y empiece a serlo de bienes y servicios con valor agregado. El financiamiento

21 "...El cambio de la matriz productiva del Ecuador, para enfrentar un distinto proceso de acumulación y especialización interna....Lo que requerimos es la transformación productiva con la sustitución selectiva de importaciones, la diversificación de las exportaciones y la conformación de industrias prioritarias" (PAIS: 52).

de este cambio de “matriz productiva” provendrá del incremento de las reservas petroleras y de gas natural y de la explotación minera (Discurso de posesión 2013).²²

Según el Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV) o Plan de Desarrollo 2009-2013, la segunda fase de la “estrategia endógena sostenible”, que al parecer sería la que se inicia en el nuevo periodo presidencial, contemplaba que “el peso relativo de la nueva industria nacional se incrementa frente a la de base primaria, y se busca consolidar un superávit energético, principalmente a través de la producción y consumo de energía limpia y bioenergía. Se apuntala la estrategia de generación de riqueza a través del ecoturismo comunitario y se busca que, desde el propio proceso productivo, se distribuya el excedente a través del reforzamiento de la economía popular, social y solidaria” (PNBV, 2009: 58). La primera parte de la descripción se estaría proponiendo, al pie de la letra, como contenido del “cambio de la matriz productiva”. La segunda, sobre la generación de riqueza a través del eco-turismo comunitario y la economía social y solidaria no ha estado presente en los discursos y alocuciones del presidente en los últimos tiempos.

Para el cambio de matriz productiva, el Vicepresidente convocó a todos los sectores, a los “empresarios comprometidos” como a los “trabajadores responsables” y a la “inversión extranjera que esté dispuesta a trabajar bajo políticas claras de respeto al Estado, a las comu-

nidades, a los trabajadores y al medio ambiente” (Discurso de posesión 2013: 51-52).

Un proyecto económico de estas características, etiquetado bajo la idea del “socialismo del *sumak kawsay*” es hoy confrontado como no socialista y como alejado del *sumak kawsay* desde movimientos de izquierda y desde el movimiento indígena, que tienen como punta de lanza la crítica al modelo extractivista –en el ámbito económico- y la denuncia de autoritarismo –en el ámbito político-. Es esta razón por la que, el presidente Correa estructura su discurso de defensa del cambio de matriz productiva basada en la explotación de los recursos naturales, a través del mecanismo de la oposición *verdadero-falso* y *saber-no saber* desde el que pretende, con su típico tecnicismo profesional, descalificar y deslegitimar a sus contendores.

Parecería que el presidente Correa necesita conjurar los peligros del discurso crítico de sus oponentes de izquierda, que podrían menoscabar la legitimidad “revolucionaria” de su gobierno. Es una pugna de discursos, no electoral ni organizativa, debido a que sus opositores exhiben una notoria debilidad en estos campos. Cobra entonces todo su sentido la decidida sentencia de Foucault de que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2002: 15).

22 La intervención del Vicepresidente consta en el mismo discurso de posesión presidencial.

Bibliografía

Conaghan Catherine M.

- 2011 Ecuador. Rafael Correa and the Citizens' Revolution. En *The resurgence of the Latin American Left*. Edited by Steven Levitsky and Kenneth Roberts. The John Hopkins University Press, (260-282). Maryland, USA.

De la Torre Carlos

- 2013 El tecnopopulismo de Rafael Correa. ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia? *Latin American Research Review*, Vol 48, N. 1. (24-43) En http://lasa.international.pitt.edu/LARR/prot/fulltext/vol48no1/48-1_24-43_torre.pdf (Última consulta 13 de mayo 2013).

Foucault, Michel

- 2002/1970 *El orden del discurso*. Fabula Tusquets, editores. Traducción de Alberto González Troyano. Barcelona.

Kaufman, Robert

- 2011 The Political Left, the Export Boom, and the Populist Temptation. En *The resurgence of the Latin American Left*. Edited by Steven Levitsky and Kenneth Roberts. The John Hopkins University Press, (93-116). Maryland, USA.

Lopez Romero, Fernando

- 2009 Revolución ciudadana y reforma capitalista. Unas cuantas reflexiones sobre el Gobierno de Rafael Correa para iniciados y para principiantes. En *Revista R*, N. 0, enero-marzo 2009, (4-12). Quito.

Moreno-Brid, Juan Carlos and Igor Paunovic

- 2010 Macroeconomic Policies of the New Left: Rethoric and Reality. En *Latin America's Left Turns. Politics, Policies & Trajectories of Change*. Edited by Maxwell A. Cameron & Eric Hershberg. Lynne Rienner Publishers. (193-208). Boulder, London.

Murillo María Victoria, et al.

- 2011 Economic Constraints and Presidential Agency. En *The resurgence of the Latin American Left*. Edited by Steven Levitsky and Kenneth Roberts. The John Hopkins University Press, (52-70). Maryland, USA.

PAIS Patria Altiva y Soberana

- sí Programa de Gobierno 2013-2017. 35 propuestas para el socialismo del Buen Vivir.

Ramírez, Franklin y Analía Minteguiga

- 2007 El nuevo tiempo del Estado. La política posneoliberal del correísmo. En *OSAL N.*

22, *¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios*. CLACSO, Buenos Aires, Septiembre 2007.

República del Ecuador: Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013

- 2009 Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. Versión Resumida. SENPLADES, Quito.

Unda, Mario y Ellis Bethania

- 2009 Concentración, monopolios, transnacionalización. Aproximación a las tendencias actuales del capitalismo ecuatoriano. En *Revista R*, N. 4, marzo-mayo 2009, (41-55). Quito.

Weyland, Kurt

- 2011 The Left: Destroyer or Savior of the Market Model? En *The resurgence of the Latin American Left*. Edited by Steven Levitsky and Kenneth Roberts. The John Hopkins University Press, (71-92). Maryland, USA.

Zepeda, Beatriz

- 2010 Construyendo la nación en el siglo XXI: la "Patria" en el discurso del presidente Correa. En *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*. FLACSO, Ministerio de Cultura. (159-193) Quito.

Zúquete, José Pedro

- 2008 The Missionary Politics of Hugo Chávez. En *Latin American Politics and Society*, Vol. 50, Issue 1. (91-121). En <http://pdfs.postprefix.com/venezuela/MISSIONARY-%20POLITICS%20OF%20CHAVEZ.pdf> (Última consulta: 12 de febrero 2014).

Discursos del Presidente Correa

Discurso de posesión del Presidente de la República, Econ. Rafael Correa en la Mitad del Mundo, Quito, 15 de enero 2007. En <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/01-15-2007-DiscursoPosesionPresidencialMitadMundo.pdf> (Última consulta 10 de mayo 2013).

Intervención del Presidente de la República ante la Asamblea Nacional Constituyente al cumplirse el primer año de gobierno. Quito, 15 de enero 2008. En <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/15-01-08-Mensaje-al-cumplirse-el-primer-ao-de-Gobierno.pdf> (Última Consulta 10 de mayo 2013).

Intervención Presidente de la República, Rafael Correa ante la Comisión Legislativa en el segundo año de gobierno. Quito, 15 de enero 2009. En <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/01-15-09-Discurso-2do-aogestion.pdf> (Última Consulta 10 de mayo 2013).

Informe del Presidente Rafael Correa a la Nación. "Lo que nos falta por hacer, es mucho más de lo que ya hemos hecho". Quito, Salón Plenario de la Asamblea Nacional, 10 de agosto 2010. En http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/100810_discurso.pdf (Última Consulta 10 de mayo 2013).

Informe a la Nación. Cuarto Aniversario del Mandato. Machala, 15 de enero 2011. En <http://>

www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/2011-01-15-Informe-a-la-Nacion-Cuarto-Aniversario.pdf (Última Consulta 10 de mayo 2013).

Informe a la Nación. Quito, 10 de Agosto 2012, Primera Parte. En <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/2012-08-10-Informe-a-la-Nacion-2012-Primera-Parte.pdf> (Última Consulta 10 de mayo 2013).

Posesión Presidencial. El capital domina al mundo. Quito, 24 de mayo de 2013. En <http://www.presidencia.gob.ec/discursos/> (Discursos 2013. Versión Word). (Última Consulta 31 de mayo 2013).

Conflictividad socio-política Noviembre 2013-Febrero 2014

En el marco de una menor conflictividad, sin embargo, se advierte una mayor politización de los conflictos y una persistencia de la criminalización de la protesta social.

En el período que cubre este cuatrimestre, los conflictos que ocurrieron una mayor atención de la prensa nacional, se relacionan con acciones, principalmente desde las organizaciones indígenas en contra de la explotación petrolera en el Yasuní, la suspensión de la personería jurídica a la ONG Pachamama; las movilizaciones de médicos y estudiantes de medicina en rechazo al Código Orgánico Integral Penal; el allanamiento a oficinas y domicilio de Kléber Jiménez; movilizaciones de rechazo a la recategorización de las Universidades; el caso de la sanción al caricaturista Bonil; los enfrentamientos entre simpatizantes

de distintas candidaturas para Alcaldes, en las últimas elecciones; y, las denuncias de corrupción y anomalías en algunos cantones sobre los resultados de esas elecciones, con actos violentos como la quema de urnas y tomas de recintos.

Número de conflictos

El paso de 172 conflictos del cuatrimestre anterior a 178 del actual período noviembre 2013-febrero 2014 muestra un ligero aumento, muy coyuntural, al interior de un proceso de mediano plazo tendiente a mantener una baja conflictividad de los dos últimos años.

Número de conflictos por mes

FECHA	FRECUENCIA	PORCENTAJE
NOVIEMBRE / 2013	49	27.53%
DICIEMBRE / 2013	42	23.60%
ENERO / 2014	40	22.47%
FEBRERO/ 2014	47	26.40%
TOTAL	178	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: -UI-CAAP-

Para el análisis de la *frecuencia de la conflictividad* durante un determinado período, hay que tener en cuenta dos principios fundamentales como referentes. En primer lugar, los *umbrales del conflicto*: el *umbral mínimo*, cuando la reducción de la conflictividad puede expresar o una supresión (por parte de la misma sociedad) o represión (por parte estatal) de los conflictos, y el *umbral máximo*, cuando el exceso de conflictos hacen ingobernable la sociedad.

Si se consideran los 95 conflictos del período abril-julio 2009, el más bajo nivel de conflictividad de los últimos 5 años, y los 358 conflictos del período julio-octubre 2010, el más alto nivel de conflictividad, cabe observar que el período 2010-2012 presenta una conflictividad media (274 conflictos) superior a la media de los últimos 5 años (223 conflictos). Durante los dos últimos años (2012-2014), y sobre todo después de las elecciones del 2013, la frecuencia de los conflictos tiende a situarse entre el nivel mínimo y el nivel promedio: febrero 2013-febrero 2014 presenta 212 conflictos promedio.

En segundo lugar, considerando la conflictividad en su *estructuración histórica*, se observa que en la *larga duración*, donde los procesos conflictivos son producto de *factores estructurales*, la frecuencia de los conflictos se ha mantenido durante la última década al

interior de los umbrales de máxima y mínima conflictividad, a excepción de determinados “períodos pico”: el mencionado período de julio-octubre 2010. La conflictividad del *mediano plazo*, resultado de *factores estratégicos* sobre todo gubernamentales pero también promovidos por fuerzas sociales, muestra cómo se señalaba más arriba un *optimum de niveles de conflictividad* durante los dos últimos años. Finalmente la conflictividad de *corto plazo*, producida por *factores coyunturales* muy determinados, hace referencia a las actuaciones más concretas de determinadas fuerzas sociales y políticas.

Género del conflicto

Respecto del período anterior se reduce el número de los conflictos cívico-regionales, indígenas, urbano barriales, y los relativos a la pugna de poderes. Permanece casi inalterable la frecuencia de los conflictos campesinos, laborales privados y los político-legislativos. Sólo aumenta el número de conflictos del sector laboral público y el político partidista. Según este mapa de la conflictividad, en términos coyunturales, se opera durante el último período de manera general un desplazamiento de la conflictividad del escenario social al escenario político.

Género del conflicto

GENERO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
CIVICO REGIONAL	6	3.37%
INDIGENA	8	4.49%
LABORAL PRIVADO	32	17.98%
LABORAL PUBLICO	50	28.09%
POLITICO LEGISLATIVO	6	3.37%
POLITICO PARTIDISTA	34	19.10%
PUGNA DE PODERES	2	1.12%
URBANO BARRIAL	36	20.22%
TOTAL	178	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP

Cabe notar la estrecha asociación que parece mantenerse durante los últimos años entre el conflicto cívico-regional y la conflictividad indígena, cuyas frecuencias crecen y se reducen de manera muy similar en cada período: los conflictos cívico-regionales pasan de 22 a 6, y los indígenas de 16 a 8 respecto del anterior cuatrimestre.

Sujeto del conflicto

La desagregación de los géneros del conflicto en actores o sujetos del conflicto muestra de manera más precisa las diferentes actividades conflictivas en el escenario social.

Sujeto del conflicto

SUJETO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
CAMARAS DE LA PRODUCCION	1	0.56%
CAMPESINOS	4	2.25%
EMPRESAS	22	12.36%
ESTUDIANTES	7	3.93%
FUERZAS ARMADAS	6	3.37%
GREMIOS	7	3.93%
GRUPOS HETEROGENEOS	0	0.00%
GRUPOS LOCALES	5	2.81%
IGLESIA	0	0.00%
INDIGENAS	8	4.49%
ORGANIZACIONES BARRIALES	33	18.54%
PARTIDOS POLITICOS	40	22.47%
POLICIA	6	3.37%
SINDICATOS	5	2.81%
TRABAJADORES	34	19.10%
TOTAL	178	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP

A la ya mencionada reducción de la conflictividad de los grupos cívicos, heterogéneos y locales, de los indígenas y sindicatos, hay que señalar la producción y organizaciones barriales. Pero aumentan significativamente los conflictos de las empresas, de los trabajadores y partidos políticos, pasando éstos de 28 a 40 en el último período.

Conflictos Políticos y Libertades Políticas

A diferencia de la *conflictividad social*, cuyas frecuencias cambian más re-

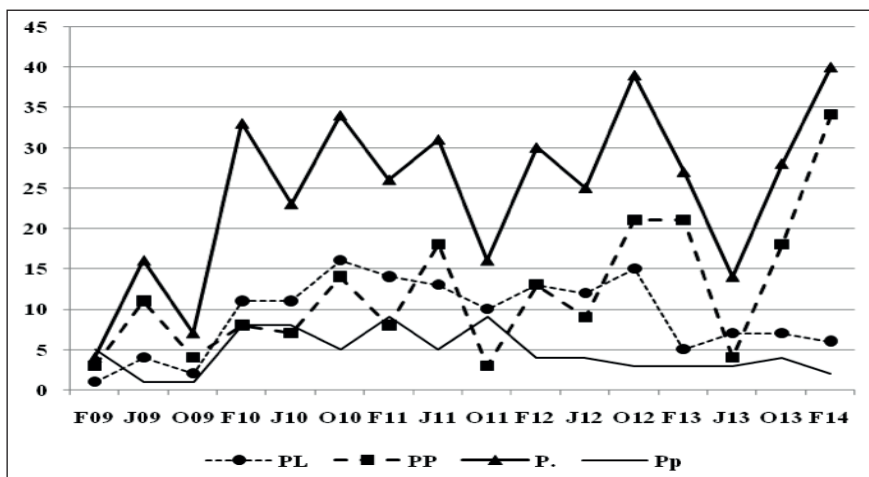
gularmente, debido sobre todo a los comportamientos de los diferentes sectores y actores sociales, los comportamientos de la *conflictividad política* se presentan de manera independiente de la evolución de los conflictos sociales. Pueden decrecer éstos, como es el caso de los dos últimos años (febrero 2012 - febrero 2014), mientras que en el mismo período han aumentado considerablemente los conflictos políticos partidarios y de los partidos entre sí.

Evolución de la conflictividad política: Febrero 2009-Febrero 2014

Año	F09	J09	O09	F10	J10	O10	F11	J11	O11	F12	J12	O12	F13	J13	O13	F14
PL	1	4	2	11	11	16	14	13	10	13	12	15	5	7	7	6
PP	3	11	4	8	7	14	8	18	3	13	9	21	21	4	18	34
P	4	16	7	33	23	34	26	31	16	30	25	39	27	14	28	40
Pp	5	1	1	8	8	5	9	5	9	4	4	3	3	3	4	2

Fuente: Observatorio de conflictividad: *Ecuador Debate* n. 76-90

Nota: PL = Conflictos Políticos legislativos; PP = Conflictos Políticos Partidarios; P = Conflictos de Partidos; Pp = Pugna de Poderes.



En segundo lugar, tanto las alteraciones de los conflictos político legislativos, que se mantienen relativamente altos, con un promedio de 9 conflictos por cuatrimestre durante los 5 últimos años, como los niveles de conflictividad política de los partidos, con un promedio aún mayor de 13 conflictos durante el mismo período, y como los conflictos de los partidos, que no sólo se mantienen muy altos (24.5), todo esto demostraría un escenario político relativamente conflictivo, y donde por consiguiente las fuerzas políticas se expresan, se ejercen y confrontan institucionalmente con libertad.

Una prueba de que la libertad política protagonizada por los partidos y escenificada en los conflictos legislativos, no afecta la gobernabilidad política es la *pugna de poderes* o enfrentamiento entre el ejecutivo y los otros poderes del Estado: relativamente baja durante los últimos años,

pero que en la década de la transición en los 80 y después en los 90 fue un factor no sólo de ingobernabilidad sino también de inestabilidad institucional.

Objeto del conflicto

El extraordinario aumento de denuncias de corrupción, que pasan de 24 a 51 respecto del período anterior, pero que ya mantenían una constante de crecimiento, se debe en gran medida a que ante tales denuncias se dirigían principalmente desde la sociedad civil contra el Estado y organismos de gobierno, mientras que en el curso de los últimos años las denuncias de corrupción se han convertido en un arma de lucha y de deslegitimación políticas también empleada por el Estado y el gobierno contra otros grupos y organismos sociales (medios, empresas...).

Objeto del conflicto

OBJETO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
DENUNCIAS CORRUPCION	51	28.65%
DEMANDAS DE FINANCIAMIENTO	22	12.36%
LABORALES	31	17.42%
OTROS	30	16.85%
RECHAZO POLITICA ESTATAL	42	23.60%
SALARIALES	2	1.12%
TOTAL	178	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP

El otro objeto de conflictos cuya frecuencia aumenta también sensiblemente durante el último período son los indefinidos como "otros", lo que lleva a pensar en nuevos objetos de conflictividad, que han aparecido durante los últimos años, como pueden ser los ambientales.

Todos los demás indicadores presentan una disminución de sus frecuencias respecto del período anterior: demandas de financiamiento, que pasan de 37 a 22, el rechazo de las políticas estatales, de 52 a 42, y se mantienen casi inalterados los conflictos laborales (32.31).

Intensidad del conflicto

La intensidad de los conflictos se mantiene casi inalterada respecto del período anterior en todo su repertorio o distintas formas de expresión, excep-

tuando las protestas, que respecto del período anterior pasan de 45 a 49, las suspensiones de 15 a 32, y las tomas de 6 a 14. Mientras que se reducen muy sensiblemente las marchas, de 32 a 15, y los paros/huelgas, de 10 a 5.

Intensidad del conflicto

INTENSIDAD	FRECUENCIA	PORCENTAJE
AMENAZAS	27	15.17%
BLOQUEOS	2	1.12%
DESALOJOS	4	2.25%
DETENCIONES	7	3.93%
ESTADO DE EMERGENCIA	2	1.12%
HERIDOS/MUERTOS	10	5.62%
INVASIONES	2	1.12%
JUICIOS	9	5.06%
MARCHAS	15	8.43%
PAROS/HUELGAS	5	2.81%
PROTESTAS	49	27.53%
SUSPENSION	32	17.98%
TOMAS	14	7.87%
TOTAL	178	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

Estos datos parecen responder a un doble fenómeno. En primer lugar, y desde hace más de dos décadas, *los conflictos sociales esencialmente reivindicativos* han tendido a disminuir, lo que expresa la reducción en el largo plazo de los paros y huelgas, y también la ocupación de los espacios públicos por las marchas. Esto da al escenario social la apariencia de una menor conflictividad, la cual se volvería menos pública y visi-

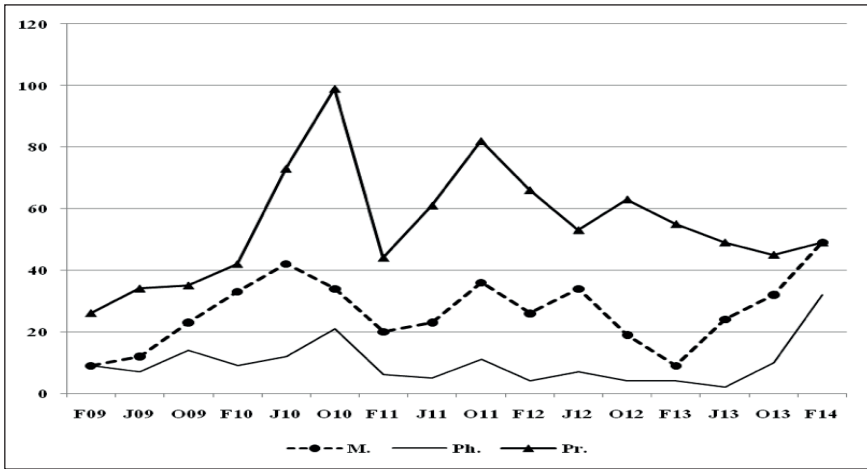
ble. Por el contrario las *protestas esencialmente reactivas* como nueva forma de lucha social mantienen un crecimiento constante en sus frecuencias en el largo plazo; aun cuando en el mediano y corto plazo puedan identificarse períodos de reducción de esta protesta política. Pero también pueden identificarse períodos de recrudescimiento de la protesta política, como fue el caso del período de junio 2010 – octubre 2011.

Evolución de las marchas, paros/huelgas y protestas: 2009-2014

Año	F09	J09	O09	F10	J10	O10	F11	J11	O11	F12	J12	O12	F13	J13	O13	F14
M.	9	12	23	33	42	34	20	23	36	26	34	19	9	24	32	49
Ph.	9	7	14	9	12	21	6	5	11	4	7	4	4	2	10	32
Pr.	26	34	35	42	73	99	44	61	82	66	53	63	55	49	45	49

Fuente: Observatorio de conflictividad: *Ecuador Debate* n. 76-90

Nota: **M.** marchas, **Ph.** Paros y huelgas, **Pr.** Protestas.



La diferente evolución de estas tres formas de conflicto (M, marchas, Ph, paros y huelgas, Pr. Protestas) en el curso de los últimos 5 años es muy ilustrativa.

Intervención estatal

En cuanto a la intervención estatal en los conflictos son pocos los cambios

que se operan respecto del período anterior. De hecho, estos indicadores están muy relacionados con la frecuencia e intensidad de los conflictos. Sólo cuando hay significativas alteraciones parecen modificarse las distintas formas de acción del Estado.

Intervención estatal

INTERVENCIÓN	FRECUENCIA	PORCENTAJE
CORTE CONSTITUCIONAL	3	1.69%
GOBIERNO CANTONAL	6	3.37%
GOBIERNO PROVINCIAL	6	3.37%
JUDICIAL	22	12.36%
LEGISLATIVO	13	7.30%
MILITARES/POLICIA	17	9.55%
MINISTROS	29	16.29%
MUNICIPIO	14	7.87%
NO CORRESPONDE	31	17.42%
POLICIA	19	10.67%
PRESIDENTE	18	10.11%
TOTAL	178	100.00%

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

Hay que notar el aumento de la intervención de militares/policía, de 3 a 17, y de la policía, de 13 a 19. Es importante señalar que la policialización y la militarización de las intervenciones estatales en los conflictos sociales están muy relacionadas con las protestas co-

mo nueva forma de lucha social y con su criminalización. Tal *criminalización de la protesta* es un fenómeno global en todo el mundo, y no deja de comprobarse también incluso en un escenario nacional relativamente tan poco conflictivo.

Desenlace del conflicto

DESENLACE	FRECUENCIA	PORCENTAJE
APLAZAMIENTO RESOLUCION	19	10,67%
NEGOCIACION	47	26,40%
NO RESOLUCION	19	10,67%
POSITIVO	39	21,91%
RECHAZO	40	22,47%
REPRESION	14	7,87%
TOTAL	178	100,00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

En comparación con el período anterior hay menos conflictos negociados, rechazados y aplazados en su solución, mientras que aumentan los conflictos no-resueltos, reprimidos y positivamente solucionados.

Hay situaciones, como las del actual período, donde los resultados de la *governabilidad del conflicto* parecen muy contradictorios. Sin embargo cuando se trata de una situación coyuntural y no duradera o constante no cabe pensar en una mayor o menor gobernabilidad del conflicto; sobre todo cuando el régimen de éstos no ha cambiado fundamen-

mente ni tampoco el mismo régimen de gobierno.

Número de conflictos por regiones

El número de conflictos aumenta considerablemente en la Costa, pasando de 52 a 75 respecto del período anterior, y decrece en la Sierra de 108 a 93. Los cambios se reflejan en una importante acumulación del porcentaje de conflictos en la Costa, de 30% a 42%, y a una correspondiente desacumulación en la Sierra: de 62% a 52%.

Número de conflictos por regiones

REGION	FRECUENCIA	PORCENTAJE
COSTA	75	42.13%
SIERRA	93	52.25%
AMAZONIA	10	5.62%
INSULAR	0	0.00%
TOTAL	178	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: -UI-CAAP-

La frecuencia de conflictos en la Amazonía y en la región insular de Galápagos permanece casi inalterable.

Número de conflictos por provincia

El señalado aumento del número de conflictos en la Costa y su disminución

en la Sierra se explica sobre todo por la concentración de estas frecuencias en las dos principales provincias del país: en Guayas los conflictos pasan de 31 a 45 respecto del período anterior, y en Pichincha de 80 a 76.

Número de conflictos por provincia

PROVINCIA	FRECUENCIA	PORCENTAJE
AZUAY	3	1.69%
BOLIVAR	0	0.00%
CAÑAR	0	0.00%
CARCHI	0	0.00%
CHIMBORAZO	2	1.12%
COTOPAXI	2	1.12%
EL ORO	5	2.81%
ESMERALDAS	8	4.49%
GALAPAGOS	0	0.00%
GUAYAS	45	25.28%
IMBABURA	3	1.69%
LOJA	2	1.12%
LOS RIOS	5	2.81%
MANABI	7	3.93%
MORONA SANTIAGO	3	1.69%
NAPO	0	0.00%
ORELLANA	3	1.69%
PASTAZA	1	0.56%
PICHINCHA	76	42.70%
SANTA ELENA	2	1.12%
SANTO DOMINGO DE LOS TSACHILAS	3	1.69%
SUCUMBIOS	2	1.12%
TUNGURAHUA	5	2.81%
ZAMORA CHINCHIPE	1	0.56%
TOTAL	178	100.00%

Fuente: Diarios, El Comercio y El Universo

Elaboración: UI-CAAP-

De hecho el 67.98% de toda la conflictividad nacional se concentra en Guayas y Pichincha. Mientras que las 9 provincias de la Sierra (Azuay, Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura, Loja, Tungurahua) a excepción de Pichincha concentran el 11.24% de la conflictividad

nacional, las otras 5 provincias de la Costa (El Oro, Esmeraldas, Los Ríos, Manabí, Santo Domingo) a excepción de Guayas concentran el 16.84% de toda la conflictividad. Las 5 provincias de la Amazonía concentran el 5.62% de toda la conflictividad nacional.

TEMA CENTRAL

Desde el “otro” a la identificación de uno mismo

J. Sánchez Parga*

Para la filosofía – aristotélicos y escolásticos– sólo las realidades físicas, inmóviles, sin libertad ni conciencia, se identifican consigo mismas. Los seres humanos lejos de identificarse consigo mismos, lo que sería una suerte de tautología, pura subjetividad imaginaria, sin contenido objetivo, sólo se identifican (y reconocen) a sí mismos realmente a partir del otro; sólo desde un “otro” sabe un sujeto algo objetivo sobre sí mismo. De ahí que toda la fuerza simbólica de la identificación reside únicamente en el hecho de ser un vínculo social de uno mismo con un “otro”.

Preámbulo personal

Cuando a los 18 años llegué a estudiar a Salamanca (donde paradójicamente había nacido), en Castilla y entre castellanos me descubrí diferente, como un “otro” para los otros, y al mismo tiempo descubría también qué significaba y caracterizaba mi identidad de gallego. Sólo entonces llegué a identificarme como gallego; algo que nunca habría experimentado si no hubiera salido de Galicia. Casi diez años después, primero en Alemania y después en Bélgica, volví a descubrirme como un “otro”, cuando los europeos me identificaban como español, obligándome a mí mismo a reconocer mi otra diferencia.

Finalmente, también diez años después, la misma experiencia se repite en

América Latina y sobre todo a partir del revelador encontronazo con los pueblos y culturas tradicionales de los Andes. La extrema diferencia de unas culturas que me revelan mi propia alteridad; como si tales diferencias y alteridades hicieran irreductible todo posible reconocimiento entre ellas. Sin embargo fue el constante y progresivo descubrimiento de ser un “otro”, a partir de las sucesivas relaciones con otras sociedades y culturas, lo que prepara y predispone a ulteriores encuentros con “otros”, por muy grandes que sean las diferencias con ellos. Aunque más bien habría que sostener que cuanto más grandes parecen las diferencias tanto más intensas podrán ser los reconocimientos e identificaciones con ese “otro” tan diferente.

“Cada individuo integra de modo sintético la pluralidad de las diferencias

* Investigador Principal del CAAP (Centro Andino de Acción Popular), Quito.

identificadoras, que están ligadas a su historia... Cada individuo tiene conciencia de tener una identidad de geometría variable, según las dimensiones del grupo al que se refiere en tal o cual situación relacional".¹ Todas las posibles procedencias o pertenencias de un individuo (geográficas, históricas, familiares, religiosas, políticas, profesionales...) constituyen otros tantos referentes de identificación. No es propiamente el individuo quien se (auto) identifica sino que más bien se encuentra siempre sujeto a procesos de identificación, de los que no siempre es consciente.

Descubrirse como un "otro" para "los otros"

Que "yo soy otro" (Baudelaire, La-can, Borges, Lévi-Strauss...) no sólo para los otros sino incluso para mí mismo aparece como el principio fundamental de la subjetividad moderna.

La diferencia del "otro" respecto de uno mismo, la diferencia de la otra cultura respecto de la propia, son siempre tan equidistantes como nuestras diferencias y la diferencia de la propia cultura respecto de la de aquellos "otros". Lo cual demuestra que las diferencias lejos de ser cualidades de las personas, de los pueblos y sus culturas son siempre y esencialmente relaciones. No hay diferencia sino en *relación* a un "otro".

Son por consiguiente los "otros", quienes pueden identificar las cualidades diferentes, las "diferencias significantes" (Lévi-Strauss); es decir, las que hacen referencia a la propia identificación. Y en este sentido es la diferencia la que tiene un efecto de identificación primaria. Insistiendo que en esas diferencias por las que somos identificables sólo existen para los "otros" y sólo se construyen en relación con ellos.

Obviamente la identificación del "otro" se encuentra siempre condicionada por el tipo de relación que se establece con él. Esto expresa la queja tantas veces oída en las comunidades andinas: "antes éramos *runa* (seres humanos, personas), ahora no somos más que *indios*". La misma experiencia recoge Monod de los *de'arua*: "antes éramos hombres. Ahora no somos más que indios; desde que los blancos llegaron, sobrevivir es más difícil" (1972:296). "Nos *descubrieron* y colonizaron como indios, y después los antropólogos nos llamaron *indígenas*; hoy queremos llamarnos por nuestros nombres propios (otavalos, cota-chis, quichuas, saraguros...)"²

La antropología ha puesto de manifiesto cómo, cuando el "otro" no es reconocido en su diferencia e identificado como ser humano, aparece como *caníbal*. Por eso los primeros cronistas españoles consideraron caníbales a muchos de los pueblos primitivos en América;

1 Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris, 2001. Cuche estudió las estrategias de *desidentificación* turca de los inmigrantes sirio-libaneses en su proceso de identificación con la cultura peruana ("L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée", *Journal de la Société des Américanistes*, n. 83, 1997:173-199). Al no disponer de un pasaporte propio, los emigrantes sirio-libaneses que llegaron a América tuvieron que hacerlo recurriendo al pasaporte turco.

2 Cfr. J. Sánchez Parga, *Qué significa ser indígena para un indígena*, (2ª edic.) Abya Yala, Quito, 2013.

aunque también ellos aparecían como caníbales para estos pueblos. El canibalismo se convertía así en la gran metáfora antropológica del *no-reconocimiento* del “otro” y de su *no-identificación* como ser humano.³ El no-reconocimiento de la identidad del otro como humano provoca el síndrome del canibal canibalizado. Desde los indígenas estudiados por Metraux hasta los *aché* de Clastres, todos coinciden en calificar a los otros extranjeros de caníbales (*iroiangi*): “creen que los blancos vienen para comerlos, nada más”, “los blancos son peligrosos, se comen a la gente”, “los blancos comen carne cruda...”.⁴

La identificación es una práctica ilimitada, que nunca termina en la identidad con el “otro”; la identificación no suprime la diferencia, ni elimina la alteridad del “otro”, sino que la “supera manteniéndola” (lo que Hegel llama *Aufhebung*).

Por mucho que me haya identificado con el indígena andino, en el curso de 38 años, nunca podré ni tampoco he pretendido llegar a parecerme o asimilarle a él. Todo lo contrario, se trata más bien de reconocer el sentido que sus diferencias tienen para él, en y para su propia cultura, a la vez que me permite a mí reconocer el sentido que mis propias diferencias pueden tener para mí y para los otros. Este es el doble proceso de identificación al que conduce la he-

geliana *lucha por el reconocimiento* (*Kampf um Anerkennung*).

La diferencia o “ser-para-un-otro”

Con motivo de un encuentro de psicología en la Universidad, unos estudiantes pintaban un enorme poster: un solo cuerpo humano desnudo con una cabeza masculina junto a una cabeza femenina, y un pene al lado de la vagina. Preguntados por lo que significaba tal figura, respondieron que era un símbolo de la unión de la mujer y el hombre. Más que de un símbolo se trataba de un fantasma, ya que al haber escamoteado la real diferencia del hombre y la mujer era imposible que perteneciendo al mismo cuerpo el pene y la vagina pudieran penetrarse. En otras palabras, cuando se suprime la diferencia no hay posibilidad de unión ni de relación.

Según estos planteamientos se entiende que la *diferencia* sea no solo el concepto fundamental de la ontología hegeliana sino también el principal presupuesto de su *Sistema de la Eticidad*: toda la realidad es *dual* y todas las realidades son *relativas* unas respecto de otras.⁵ Esta dialéctica hegeliana, en ruptura con la tradición filosófica aristotélico-tomista, para la cual el *ser* es *uno*, se encuentra avalada por el “pensamiento primitivo” (Levy-Bruhl), el “pensamiento en estado salvaje” (Lévi-Strauss), objeto de la

3 Desde los selvícolas venezolanos hasta los aborígenes paraguayos los indígenas americanos creían que los europeos eran caníbales. Cfr. J. Sánchez Parga, *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, (1ª edic.) CAAP, (2ª edic.) Abya Yala, Quito, 2010.

4 Jean Monod, *Un rico canibal*, Siglo XXI, México, 1975: 120,189, 217. Todavía en los años 80 los niños indígenas en los mercados de Quito creían que los *gringos* comían la carne de niños indígenas.

5 W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie von 1805/06*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

antropología: todas las realidades son dobles, porque la dualidad es una categoría mental, que todo lo comprende y explica dualmente.

La antropología /etnología es el saber o la ciencia del hombre en cuanto otro, y se construye como un desarrollo del conocimiento de los otros en sus diferencias. El "otro" aparece así como una categoría de la misma condición humana. Nada extraño, por ello, que para el ideal neoliberal de "vivir juntos sin el otro", no sea más que la consecuencia de que hoy no hay ya más "Otro" que el Mercado.⁶

Habíamos mencionado ya el caso de las culturas andina, donde todas las realidades son duales: *qari/wuarmi* (hombre/mujer), *chiri/q'oñi* (frio/caliente), *hanan/hurin* (arriba/abajo), *mama/huahua* (madre/b), *uku-pacha / pacha-mama* (mundo profundo/mundo fecundo)...; en el mundo andino quien no tiene un *huauqui* (doble/compañero) es un *chulla* solitario, está "desnudo" o despojado de su condición de persona.

Lévy-Bruhl descubre en las tradicionales culturas melanesias (*canaca*) que "nada tiene la cualidad de unidad. La característica de todo es ser el otro. De un hombre se dice otro hombre. En un pueblo cada casa es la otra casa. El otro es la fracción de un conjunto. Uno es la fracción de dos: no hay cualidad de unidad sino de la alteridad. Es más fácil decir que uno es un elemento de la pareja

que la pareja, el par, la dualidad desempeña en todas las construcciones del espíritu *canaca* el papel de unidad de base".⁷ De hecho en los Andes no hay otra palabra quichua para decir matrimonio que *qari/huarmi* (hombre/mujer).

Lévi-Strauss resume el planteamiento completo: "toda unidad encierra una dualidad y cuando ésta se actualiza... no puede haber igualdad entre las dos mitades" sino diferencia.⁸

Si a Hegel debemos la definición del concepto de *di-ferencia* como un "*ser-para-un-otro*" es porque unidad y dualidad, diferencia y relación son categorías que sólo existen en referencia recíproca unas a otras y no pueden ser pensadas separadamente, sino más bien dentro del movimiento que va de unas a las otras (*Phänomenologie des Geistes*, V, B, a, 264).⁹

Para Hegel "ser en sí mismo es ser para un Otro; ser diferente, tener en sí mismo una diferencia, no es otra cosa que ser para un Otro" (III, 105); finalmente concibe las diferencias como *momentos del devenir...* el *movimiento* que conduce al reconocimiento de Otro e identificación con el Otro (VII, 478). "Por eso, este *Ser para otro* constituye el momento esencial... el momento del *Ser reconocido por los otros*" ("*dies Seinfüranderes bleibt bendarum wesentliches Momente... das Moment des Anerkannt werdens von den andern*") (VI, C, c, 450). Es en este momento, de la *diferencia* en cuanto

6 Cfr. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Denoël, Paris, 2007; Robert-Dany Dufour, *Le divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, Paris, 2007.

7 Maurice Leenhardt, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1971:177ss.

8 Cl. Lévi-Strauss, *Histoire du Linx*, Plon, Paris, 1992: 29.

9 G. W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

ser-para-otro, del reconocimiento y ser-reconocido del otro, donde se funda tanto la “conciencia moral” como el “sistema de eticidad” hegeliano; que es también un “sistema de politicidad”.

Por consiguiente, si la identidad de todos los seres humanos consiste en su *di-ferencia re-ferencial* a otro o a los otros (hombre a mujer, padres a hijos, autoridad a súbdito, ciudadano a ciudadano...), las identificaciones se operan siempre en referencia a los otros. En tal sentido toda identificación es esencialmente un ejercicio o práctica de identidad. Este *hacer*, esta *práctica* (*das Tun*), es el movimiento que prolonga y completa, explícita, la referencia al otro, para concluir en su *reconocimiento*.

Puesto que existimos en referencia a un-Otro, el actuar es también relación al otro *Actuar* (*das Tun*) es siempre también una relación y una referencia: “el inseparable actuar del Uno como del Otro” (142); “por eso tal acto es unión de lo que es opuesto o diferente” (171); la acción externaliza y actualiza la diferencia entre uno y su *otro* refiriéndolos entre sí mutuamente en una recíproca identificación (232).¹⁰

Puesto que la verdadera esencia del hombre es su *actuar*, en el que su individualidad se hace real” (236), los seres humanos *son* (*Sein*) esencialmente “para-un-otro”, cuando *se hacen* (*Werden*) y

actúan (*Tun*) es también siempre en referencia “a-un-otro” (236; cfr. 293). Ahora bien, ¿cuál es el contenido real o forma concreta de esta referencia al otro? ¿de qué manera precisa los individuos se *refieren* al otro, identificándose con su *di-ferencia*? Por el *Reconocimiento*, responde Hegel conciencia de “ser-para-un-otro” y la práctica del “reconocimiento” e identificación.

La “lucha por el reconocimiento”

En una perspectiva personal entre individuos, desde el derecho y la obligación, ya Fichte plantea en su *Sistema de la doctrina de las costumbres* (1789) que “tal derecho y tal obligación de auto-identificación consiste en reconocerse en cada otro ser humano”.¹¹

Si ya por sus diferencias los individuos son “para-Otros”, y también en su actuar ya realizan y actualizan esa referencia a los otros, ¿por qué necesita Hegel recurrir al concepto de *lucha* (*Kampf*) para elaborar su fundamental postulado ético y político del *reconocimiento*? Con ello acomete Hegel una “reelaboración del concepto de la lucha social” (Honeth, 1992:32). Por varias razones.

En primer lugar, de ninguna manera se trata de una influencia de la lucha hobbesiana, sino todo lo contrario.¹²

10 F. Hegel, “DasTun... als es ungetrennt ebensowohl das *Tun des Einen als des Andern* ist” (*Phänomenologie des Geistes*, 142; 171;232; 293).

11 Sobre esta idea de Fichte en su *System der Sittenlehre*, cfr. Hermann Glockner, *Die Europäische Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1960:738.

12 Todo el sentido y alcance de la lucha hegeliana precisa destacar no la influencia de Hobbes, como sostiene Leo Strauss, sino más la inspiración de Hegel para significar con ella todo lo contrario. Lo que a su vez obligará a entender también la inspiración de la lucha de clases (*Klassenkampf*) de Marx en el pensamiento de Hegel. Cfr. Leo Strauss, *Hobbes's politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Luchterhan, Neuwieu / Berlin, 1965. Ludwig Siep, “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”, *Estudios filosóficos*, n. 43, junio 2001, Universidad de Antioquia.

Hegel más bien se inspira en Hobbes, precisamente para mostrar que la "lucha-por-el-reconocimiento" es inversa a aquella, y para demostrar que sólo la *lucha por el reconocimiento* impide que se desate la "lucha de todos contra todos" (Hobbes); sin reconocimiento, en cuanto principio de relación entre los individuos y de organización social, todas las luchas terminarían destruyendo la sociedad humana.

El *reconocimiento* del "otro" tanto como de mí mismo es objeto de una *lucha* por consistir en un ejercicio que no termina, una práctica ilimitada de producción de identidad e identificaciones; y responde a la doble exigencia del "otro" y de uno mismo por ser mutuamente reconocidos. No se trata propiamente de un "derecho" o "reivindicación" de "reconocimiento de la identidad" (*Anerkennung der Identitätsansprüche*) (Honneth, 2003), sino de una exigencia más radical fundada en el hecho del "ser-para-un-otro" inherente a toda diferencia. Por eso el concepto de *lucha* (*Kampf*), es mucho más que metafórico.¹³ Por sí mismo el reconocimiento del otro identifica y produce identidad.

El *reconocimiento* es una lucha porque presupone pasar de la simple o espontánea conciencia (*Bewusstsein*) del conocimiento de las cosas y de la misma realidad del otro como cosa, a la conciencia reflexiva (*Selbstbewusstsein*) del reconocimiento del otro como sujeto (y

de mí mismo como objeto). La auto-reflexión me desdobra, me descubre como un "otro"; este "*ser un otro*" (*Anderssein*), y me permite ser-un-otro-para el otro. Formulado de otra manera, el hombre por su capacidad de "introyección simpática" o afectiva (*Einfühlung*) puede proyectarse intersubjetivamente en un "otro", por muy diferente que sea ese "otro", e identificarse con él.

En realidad se trata de una "descen-tralización de la perspectiva del Yo, la que introduce en la lucha por el reconocimiento".¹⁴ No otra es la condición para el reconocimiento; una conciencia centrada en el yo, en la afirmación de sí mismo impediría toda *lucha por el reconocimiento*.

Cuando el "otro" es Objeto de conocimiento, es conscientemente (*Bewusstsein*) conocido por la objetividad de sus diferencias, tal y como éstas aparecen a quien conoce al "otro". Por el contrario, el reconocimiento del "otro" presupone una auto-conciencia o conciencia reflexiva (*Selbstbewusstsein*) por la cual el otro es reconocido en cuanto Sujeto, y por consiguiente sus diferencias son también reconocidas en su subjetividad; es decir, lo que significan para el "otro" y su cultura.

El *reconocimiento-del-otro* significa tanto reconocerse en el otro (en el sentido que para él tienen sus diferencias), como ser reconocido por el "otro". Es propiamente el reconocimiento el que hace

13 Cfr. Axel Honneth, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, en Axel Honneth und Nancy Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politische-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M., 2003.

14 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992: 52.

del “otro” un Sujeto o persona humana; sin tal reconocimiento el “otro” queda siempre reducido a la condición de objeto/cosa. Así mismo, sólo quien reconoce al “otro” en cuanto sujeto persona, puede a su vez constituirse o “luchar” por el propio reconocimiento del otro. Por eso, donde no hay o no es posible el reconocimiento se instaura la relación de *amo / esclavo* (Herr / Knecht).¹⁵

G.H. Mead modifica en términos más naturalistas y psicológicos la concepción hegeliana del “reconocimiento”, al mismo tiempo que lo despoja del concepto de “lucha”, como si éste no fuera inherente a aquel: “la subjetividad humana debe su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo”.¹⁶

Más de acuerdo a la antropología (paleontología) y materialismo histórico, no es a partir de la auto-reflexión, de la toma de conciencia de sí mismo como un “otro” (*Selbst-bewusstsein*), que se funda la *lucha por el reconocimiento de los otros*; más bien, por el contrario, es a partir del “conjunto de relaciones sociales” (Marx), origen y esencia de los seres humanos, que estos terminan internalizando al “otro”, haciendo posible la auto-reflexión y la toma de conciencia de sí mismo como un “otro” interior a uno mismo. Lo que, por consiguiente, fundamenta la *lucha por el reconocimiento de los otros* es que todos los individuos comparten el mismo “conjunto de relaciones sociales”.

Cabría sostener que si la ética y la

política hegeliana se fundan en la “lucha por el reconocimiento”, ésta constituye el fundamento de su misma antropología: “Ser reconocido es la substancia del individuo” (*Anerkannt sein ist so seine Substantialität*) (Hegel, p.343), “su existencia es ser reconocido” (*ihr Dasein ist das Anerkannt sein*) (p.445); si en definitiva los individuos esencialmente “son para otro” (*Seinfüranderes*).

Construcción de identidad e identificación desde “el otro”

El reconocimiento excluye toda supuesta “atribución de identidad” al otro y una “identidad reivindicada” para uno mismo, ya que en el proceso o lucha por el reconocimiento uno se identifica al otro a partir de la experiencia subjetiva del otro, al mismo tiempo que uno mismo se identifica con el reconocimiento por parte del otro. En este sentido no hay lugar para aceptar o rechazar las identidades atribuidas, puesto que el mutuo reconocimiento identifica tanto al uno como al otro en sus respectivas subjetividades. En otras palabras, retomando la idea fundamental, el conocimiento pero no el reconocimiento es el que categoriza las diferencias tanto como las identificaciones de uno mismo y de los otros.¹⁷

Nada más ajeno al “reconocimiento del otro” que una conciencia de la propia identidad y una identificación consigo mismo. “La construcción de la identi-

15 Toda la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo se desarrolla en el contexto de un no-reconocimiento: *Phänomenologie des Geistes*, B, IV, a, 141ss.

16 George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1968.

17 Cfr. Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, PUF, Paris, 2000: 4.

dad del Sujeto necesariamente debe encontrarse ligada a la experiencia intersubjetiva del reconocimiento del otro" (Honneth, p.64). Por eso mismo nada más "opuesto al reconocimiento que el reconocerse a sí mismo" (Hegel, p. 143). Sólo en este sentido una "lucha por el reconocimiento" ha de interpretarse como una "lucha por la auto-determinación" (p.74).

El reconocimiento e identificación del "otro" conducen finalmente a un momento terminal ético-político de la vinculación con el otro. No otro es el doble efecto de las "relaciones de reconocimiento" (*Anerkennungs beziehung*): la vinculación identificadora con el otro (p. 73s).

Que la existencia, realización e identificación del individuo pasa por el reconocimiento del "otro" es un postulado que se remonta a los orígenes de la filosofía, atraviesa la tradición escolástica y se consolida con la *Ilustración*. A diferencia del mundo físico "no puede el hombre por su propia virtud permanecer en sí mismo, sin tener necesidad de ningún otro"; otra cosa son las realidades físicas, siempre idénticas a sí mismas e identificadas consigo mismas (*aei kata tautaōn*).¹⁸

P. Ricoeur en una de sus últimas obras, y con un enfoque fenomenológico, desarrolla el tema del reconocimiento en referencia a la identificación del

otro, de sí mismo y de las mutuas identificaciones; también en una perspectiva ético-política muy propia de su pensamiento.¹⁹

Y hasta la misma experiencia literaria hace del reconocimiento de que "Yo soy otro" (decía Rimbaudantes de Lacan), "este otro de uno mismo que viven en nosotros" (M. Proust), el principio de toda posible identificación. "El extranjero que nos habita es la cara oculta de nuestra identidad... Si lo reconocemos en nosotros mismos lograremos no detestarlo en sí mismo" (J. Kristeva).²⁰ Y por su parte Lévi-Strauss hace del postulado "Hay otro que piensa en mí" el fundamento del estructuralismo antropológico.

De Fichte a Hegel se concibe el reconocimiento como una experiencia fundamental, que condiciona la constitución de la identidad individual, al supeditar la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo a la comprensión que de ella tienen "los otros". Uno mismo se convierte el *alter ego*, desde el momento que "el otro" es un sujeto para mí. En este sentido, confirma la antropología, "el Otro aparece como constitutivo de la propia identidad" (Lévi-Strauss, 1977: 5).

Mientras que para Fichte el reconocimiento del otro es una exigencia (*Auforderung*) en un marco jurídico, para Hegel como para la antropología, en un marco ético-político, es la consecuencia lógica (de una lucha) de que "el sujeto se

18 Platon, *Timeo*, 28^a, 29c, 34b, Oeuvres Completes, t. X, Ed. "Les Belles Lettres", Paris 1925.

19 Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.

20 Julia Kristeva, *Etrangers à nous mêmes*, Fayard, Paris, 1991; "El tema en cuestión. El lenguaje poético", en Cl. Lévi-Strauss, 1981. Marcel Proust, *A la Recherche du temps perdu*. T. I. p. 907, Gallimard / Pleiade, Paris, 1954. Marc Fumaroli, "Je suis un autre: leures de l'identité", *Diogene*, n. 177, 1997.

vuelva otro para sí mismo”, desde el momento de la auto-reflexión y cuando “el sujeto se desdobra en otro para sí mismo”. “Es siempre una reflexión sobre la alteridad, que precede y permite toda definición identitaria” (M. Augé, 1994: 84).²¹

Uno sólo existe como sujeto en referencia a la subjetividad del otro, no otra la fundamental y constante tarea de la antropología de reconocer al otro en cuanto sujeto y sus diferencias desde su subjetividad.²² Lo que en términos hegelianos significa que “la conciencia de sí mismo es una conciencia de sí mismo para otra conciencia de sí mismo”.

El postulado fundamental de toda posible identificación consiste en suprimir (reprimir) toda auto-identificación, todo intento de afirmar la propia identidad; toda referencia autista e identificatoria del sujeto consigo mismo constituye un impedimento para una real y subjetiva identificación. Formulado en otros términos, “la voluntad sistemática de identificación con el otro debe ser simultánea a una obstinada negativa de identificación consigo mismo”.²³

La identidad individual como *la* cultura, ambas son plurales, una y al mismo tiempo múltiple. En la formación del individuo el elemento “identitario” se encuentra determinado por el elemento

“relacional”, ya que es *el conjunto de relaciones sociales* o conjunto de referencia a los “otros”, que genera las identificaciones individuales. En este sentido cabe precisar que no son las sociedades que son *pluriculturales* sino que cada cultura singular es pluricultural.²⁴ Manteniendo la constante hegeliana, Honneth destaca desde diferentes perspectivas que el Yo sólo puede emprender su identificación y alcanzar sus identidades a partir de los “otros” individuos, tanto como de ese “Otro”, que es “*el conjunto de todas las relaciones sociales*” (la esencia humana, según Marx), y que por su parte se constituye también en Sujeto de reconocimiento.²⁵

Crisis de identificación y autismos identitarios en la postmodernidad

El individuo neoliberal es incapaz de ponerse en el lugar del otro, y fracasa en todo intento por adoptar la perspectiva del otro; por eso, en lugar de un *reconocimiento del otro* en cuanto sujeto, sólo consigue un conocimiento objetivo, calculador, comercial y competitivo del otro. No otra cosa, según Honneth es la fundamental patología del individuo y sociedad neoliberales.²⁶

En la sociedad capitalista *la lucha de clases*, el más estructural de los conflic-

21 J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Hrsg. I. Hermann, Leipzig (1845).

22 Cfr. Luc de Heusch, “Le meme et le différent”, en *L’Homme*, n. 140, 1996.

23 CL. Lévi-Strauss, *Seminario. La Identidad*, Ed. Petrel, Barcelona, 1981: 18.

24 Michel de Certeau, *La culture au pluriel* (1974), Seuil, Paris, 1993.

25 Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003.

26 Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Ansätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000; *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

tos sociales, impediría según Marx toda posible *lucha por el reconocimiento del otro*. Pero esta situación se agrava aún más en la actual sociedad de mercado, donde el *homo oeconomicus* neoliberal lejos de reconocer al otro en su personal subjetividad, sólo lo conoce como objeto de precios y cálculos, de oferta y demanda, de compra y venta, de beligerante competitividad.

La sociedad humana así como las instituciones sociales (familia, educación, trabajo, profesiones, público y privado...) dejan de ser *sistemas de reconocimiento* y de mutuas identificaciones, para sufrir el impacto de las fuerzas y lógicas del mercado, que en cualquier lugar enfrenta entre sí todas las auto-identificaciones, haciendo que todas las identidades-autistas se destruyan mutuamente. Lo que Honneth llama "desocialización de la sociedad" (*Dessozialisierung der Gesellschaft*).²⁷

Se ha vuelto imposible prolongar hoy el que había sido ejemplar modelo de *socialización* de los individuos en la sociedad moderna: "proceso por el cual se aprendía a *mirarse uno mismo como otro entre otros*... Aprendizaje de la abstracción de uno mismo, que crea el sentido de lo público, de la objetividad, de la universalidad, aprendizaje que nos coloca en el punto de vista del colectivo" de todos los otros.²⁸

Tras la descomposición de todas sus

identidades sociales (familiares, etarias, laborales, profesionales, políticas...), reducidas hasta la casi total eliminación sus identidades de procedencia, sus "coeficientes de pertenencia" (Maffesoli), el individuo neoliberal se encuentra condenado a pensarse como fin de sí mismo, reducido a la demente soledad de su identidad auto-construida.²⁹

¿Por qué en el mundo actual cualquier diferencia inquieta y parece una amenaza?, ¿por qué el miedo del "otro", cualquiera que sea el "otro", precisamente en razón de su *alteridad*? Precizando aún más la cuestión ¿Por qué en la moderna sociedad de mercado el "otro" con sus diferencias se nos ha hecho tan insoportable?: es el "otro" sexo, la "otra" edad, cultura o religión, incluso las "otras" sectas dentro de la propia religión, que no podemos soportar, y nos parece una amenaza para nuestra identidad e integridad.

La gran transformación antropológica neoliberal ha hecho del nuevo *homo oeconomicus* (en sustitución del *homo politicus*) un individuo individualista, egoísta y narcisista, posesivo y competitivo, que no soporta ningún "otro", ya que cualquier "otro" por muy próximo que sea se le vuelve un extraño y extranjero; más aún, un competidor, rival y adversario.³⁰ En una sociedad donde no hay más que "ganadores o perdedores", la concurrencia generalizada convierte a

27 Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

28 Marcel Gauchet, "Essai de psychologie contemporaine. I: Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, n. 99, 1998.

29 Olivier Roy, *Une folle solitude. Le fantasma de l'homme auto-construit*, Seuil, Paris, 2006.

30 Cfr. J. Sánchez Parga, *La transformación antropológica del siglo XXI. El homo oeconomicus*, UPS / Abya Yala, Quito, 2013.

los “otros”, incluso los más íntimos en una amenaza, incapacitando a los individuos al reconocimiento mutuo, identificarse y vincularse entre ellos.

La ruptura de los vínculos sociales, generadora de las nuevas violencias sociales con la destrucción del tejido social, y la generalización de un *des-reconocimiento* del otro, son dos fenómenos estrechamente asociados, y resultan de esa combinación de rechazo e incapacidad de vivir las diferencias en cuanto “*ser-para-los-otros*”. Para el individuo postmoderno neoliberal “la insoportable diferencia del otro” (Dupret) hace de él un “*ser-contra-los-otros*”, y para quien “el infierno son los otros” (Sartre).³¹

Ya no cabe duda alguna sobre las impotencias de las sociedades individualistas de conservar o restaurar el vínculo social, ya que “la dependencia estructural respecto del capital” (Schnapper), y las estrechas vinculaciones que los individuos mantienen con las instituciones, procesos y procedimientos de la economía de mercado, del dinero y del consumo los incapacita para mantener una vida social y ese “*conjunto de relaciones sociales*”, que constituye la esencia de la condición humana.³²

Desde otra perspectiva, en la sociedad de mercado es el “otro” el que se vuelve *i-*

reconocible, pues en ella todo, incluso los otros con sus identidades y diferencias, y subjetividades personales, son percibidos como mercancía (*Warenform*) y reducidos a la relación mercantil (*Warentausch*); en lugar de *reconocible* en cuanto sujeto es conocido como Objeto *en la medida de los propios intereses*.³³

Totalmente sometido y articulado a las exigencias del capital y del mercado, los individuos se encuentran absolutamente “librados” de toda pertenencia y vínculo sociales, y sin reales identificaciones (familiares, educativas, clasistas, laborales y profesionales, políticas...), tratarán de compensar tales orfandades identitarias con identidades virtuales, imaginarias o fantasmales donde no hay lugar para la referencia a un “otro”.

Esto explica que las actuales “patologías identitarias” (J. Kristeva), las búsquedas y frenesís identitarios, se vuelvan el más revelador síntoma no ya de una crisis de identificaciones sino de la incapacidad del hombre postmoderno, totalmente “desolado” (Arendt), de redimirse de una suerte de autismo identitario, que condena a cada individuo a sus propias soledades y a la devastación de toda la sociedad. Como diría M. Proust, “es la desafección por el otro que agrava las dolencias egoístas”.³⁴

31 Cfr. Marie Astrid Dupret, “La insoportable diferencia del otro”, *Ecuador Debate*, n. 38, agosto 1996. Para Elisabeth Anderson “el vínculo racional propio de la interacción humana se rompe, porque ésta ya no está mediatizada por la comprensión de los motivos recíprocos de la acción” (*Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1993).

32 Cfr. Dominique Schnapper, *La relation a l'autre. Aun coeur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1998: 18s; Adam Przeworski, “Ledéfie de l’individualisme méthodologique a l’analyse marxiste” en P. Birnbaum & Jean Lecca, *Sur l’individualisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1987: 97.

33 George Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, G. W. Neuwied, Berlin, 1970.

34 La formulación proustiana es inversa: “la afección por el otro evita los dolores egoístas” (*La Recherche du temps perdu*, t. I, 1954, p. 650).

Bibliografía

Aristoteles

- 1987 *Politics*, Edic.bil. Harvard University Press, London.

Birnbaum, Pierre & Leca, Jean (ed.)

- 1986 *Sur l'individualisme, Théories et méthodes*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.

Certeau, Michel de

- 1993 *La culture au pluriel (1974)*, Seuil, Paris.

Cuche, Denys

- 2001 *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris.

—. 1997 "L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée", *Journal de la Société des Américanistes*, n. 83.

Dufou, Robert-Dany

- 2007 *Le divin Marché. Le revolution culturelle libérale*, Denoël, Paris.

Dupret, Marie Astrid

- 1996 "La insoportable diferencia del otro", *Ecuador Debate*, n. 38, agosto.

Fichte, J. G.

- 1845 *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Hrsg.I. Hermann, Leipzig.

Fumaroli, Marc

- 1997 "Je suis un autre: leurres de l'identité", *Diogene*, n. 177.

Gauchet, Marcel

- 1998 "Essai de psychologie contemporaine. I: Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, n. 99.

Glockner, Hermann

- 1960 *Die Europäische Philosophie*, Reclam, Stuttgart.

Hegel, W. F. Hegel

- 1952 *Jenaer Realphilosophie von 1805/06*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

—. 1952 *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Berlin.

Heusch, Luc de

- 1996 "Le même et le différent", en *L'Homme*, n. 140.

Honneth, Axel

- 1989 *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 1992 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 2000 *Das Andere der Gerechtigkeit. Ansätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 2003 *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

—. 2003 Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, en Axel Honneth und Nancy Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politische-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.

—. 2005 *Verdinglichung. Eine anerkennungs-theoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kristeva, Julia

- 1991 *Etrangers à nous mêmes*, Fayard, Paris.

—. 1991 "El tema en cuestión. El lenguaje poético", en Cl. Lévi-Strauss (1981).

Lebrun, Jean-Pierre

- 2007 *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Denoël, Paris.

Leenhardt, Maurice

- 1971 *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.

Lévi-Strauss, Claude

- 1981 *Seminario. La Identidad*, Ed. Petrel, Barcelona.

—. 1992 *Histoire du Linx*, Plon, Paris.

Lukacs, George

- 1970 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, G. W. Neuwied, Berlin.

Mead, George H. Mead

- 1986 *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M.

Monod, Jean

- 1975 *Un rico canibal*, Siglo XXI, México.

Platon

- 1925 *Timeo*, Oeuvres Completes, t. X, Ed. "Les Belles Lettres", Paris.

Proust, Marcel

- 1954 *A la Recherche du temps perdu*. T. I. p. 907, Gallimard / Pleyade, Paris.

Przeworski, Adam

- 1986 "Le défi de l'individualisme méthodologique a l'analyse marxiste" en P. Birnbaum & Jean Lecca, *Sur l'individualisme*.

Ricoeur, Paul

- 2004 *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris.

Roy, Olivier Roy

- 2006 *Une folle solitude. Le fantôme de l'homme auto-construit*, Seuil, Paris.

Sánchez Parga, J.

- 2010 *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, (1ª ed., CAAP, 2006), (2ª edic.) Abya Yala, Quito.
- , 2013 *Qué significa ser indígena para un indígena*, (2ª edic.) Abya Yala, Quito.
- , 2013 *La transformación antropológica del siglo XXI. El homo oeconomicus*, UPS / Abya Yala, Quito.
- Schnapper, Dominique
 1998 *La relation a l'autre. Auncoeur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris.
- Siepe, Ludwig
 2001 "La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena", *Estudios filosóficos*, n. 43, junio, Universidad de Antioquía.
- Strauss, Leo
 1965 *Hobbe's politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Luchterhan, Neuwieu / Berlin.

Caleidoscopio de identificaciones y desolación de la identidad: Una juventud marginal en busca de referentes

Marie Astrid Dupret*

La construcción de identidad simbólica de un niño, su capacidad de devenir autónomo y responsable, pasa por un proceso de identificación a una figura que represente para él un Ideal. El padre nombrado como tal por la madre suele ocupar esta función. Sin embargo, cuando el padre no está reconocido por la sociedad, ni valorado por la madre, solo queda al joven, para suplir a este vacío, buscarse identificaciones imaginarias en el abanico de posibilidades del mundo posmoderno: tribus urbanas, adscripciones sexuales o pandillas. En estas condiciones, su personalidad se construye 'como si' en el mejor de los casos, pero fácilmente puede derivar hacia el camino errante de la psicopatía.

Ceremonia

Quito, 2012, unos jóvenes se gradúan después de una formación técnica que les prepara para ejercer distintos oficios.

El ambiente es de alegría. Las chicas pasan primero a recoger sus premios, todas vestidas con el uniforme impecable, muy lindas con un maquillaje simple. Luego se llama a los varones, también con un pantalón oscuro y una camisa blanca; sin embargo, en su mayoría, exhiben un peinado, por cierto la obra de un peluquero especializado, que contrasta con el ambiente general de sobrie-

dad. Curiosamente estas crestas muy sofisticadas, en lugar de resaltar su virilidad, parecían disfraces torpes que subrayaban su origen modesto, un despliegue de la imagen que, en lugar de valorar el momento importante de la graduación, creaba una impresión surrealista.

La manera de presentarse en público, y en ciertas ocasiones especiales, revela algunos aspectos de la persona. En el caso mencionado, se evidencia el esfuerzo desesperado, pero fallido, de estos jóvenes por adscribirse al modelo cultural prevalente de la posmodernidad, en busca de un reconocimiento.

* Doctorado en Filosofía por la Universidad de Lovaina. Psicoanalista miembro de la Asociación Laciana Internacional. Profesora de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Esta observación nos lleva a interrogarnos sobre los procesos de identificación y en particular sobre lo que lleva a un sujeto a sentirse parte de un grupo organizado que le confiere un estatuto de miembro pleno de su sociocultura, y por ende a ocupar un lugar propio y único como sujeto. No es un ejemplo aislado. La misma impresión de disfraz—un disfraz para ser ‘de verdad’ lo que uno representa—, se observa a menudo entre los jóvenes de sectores precarios, chicos de la calle o menores recluidos en centros para adolescentes infractores.

Por cierto, todos, al vestarnos, intentamos seguir de lejos o de cerca la moda, en función de modelos propuestos por la televisión u otra fuente de propaganda del mercado. Pero, por lo general, existe un alto grado de coherencia entre nuestra manera de arreglarnos y nuestro estatuto social. Porque por lo normal, la apariencia es inseparable de la identidad, tanto en el plano simbólico como imaginario, y el Yo y el Ego se complementan de manera más o menos armónica. Pero no es el caso para todo el mundo, no es algo innato; en gran parte, depende de la manera cómo el sujeto se sitúa con sus coordenadas personales en el tablero del mundo, precisamente lo que está indefinido para los adolescentes de sectores marginales, es decir grupos sin organización sociocultural propia, y que dependen de la clase que detiene el poder.

A continuación intentaremos explicar por qué, para ellos, la identidad subjetiva está en entredicho, y porque se ven abocados a suplir este vacío con una fuerte apuesta imaginaria y a veces real.

La identidad del sujeto, o sea su ca-

pacidad de actuar en nombre propio, es función de los tres registros: real, imaginario y simbólico; real de un cuerpo sexuado, imaginario de los rasgos diferenciales en relación con los otros, y que le permiten reconocerse y hacerse reconocer con su singularidad, y simbólico a través de su filiación y su historia personal. Sin embargo, en un mundo saturado por lo visual, son las identificaciones hacia las imágenes que dominan, frente a la debilidad de los aspectos relacionados con la esencia del sujeto en un mundo unisexista de géneros múltiples.

Por otro lado, las referencias estructurantes a una familia se están perdiendo y los vínculos de parentesco se desagregan. Para el joven de sectores marginales, esta atomización del lazo social lleva a consecuencias mucho más graves, y la inscripción familiar se ha vuelto muy frágil, por el mismo hecho que a menudo no se trata de un grupo con vínculos estables; además el padre suele ser un personaje secundario o ausente del mundo del niño (Dupret, 2003).

A menudo, segregado de una identidad simbólica y colectiva, el joven busca con desesperación cualquier apariencia, cualquier rasgo físico, que le permita integrarse a una colectividad de sustitución, lo que explica el éxito, entre los chicos de los suburbios, de las tribus urbanas, pandillas y otros grupos con múltiples signos de identificación y supuestas inclusiones sociales.

Tribus urbanas, pandillas, adscripciones sexuales e identificaciones sustitutivas

No cabe duda que, en el mundo posmoderno, una de las funciones prin-

cipales de las 'tribus urbanas', es la de brindar un abanico de posibilidades identificatorias muy visibles y por ende otorgar referencias de identidad imaginaria por el hecho de desplegar cantidades de rasgos, vestimenta, tatuajes, *piercing*, susceptibles de ser escogidos por cada uno a su antojo. De modo que permiten al sujeto a la deriva, tener el sentimiento de 'ser parte de', la impresión de estar incluido en un grupo sociocultural, por compartir signos a la vez comunes y específicos, y ser reconocido como tal por los otros miembros del grupo, sin exigencias, sin compromiso, pero tampoco con algún espacio para un deseo personal y una responsabilidad existencial.

Desde otro punto de vista, las tribus urbanas allanan el camino a la inserción en pandillas. Para los jóvenes marginales, la pandilla, en un contexto de vacío sociocultural, ocupa un lugar sumamente valorado al recrear un grupo de pertenencia muy organizado. En particular, para los chicos de sectores desfavorecidos, la pandilla se constituye como pseudo lazo social porque se sustituye a la falta de inscripción en un grupo tradicional.

Cabe notar que se trata de un fenómeno mundial con una función muy importante para una juventud desamparada, carente de una inscripción social auténtica –auténtica en la medida en la cual el adolescente se sentiría reconocido a la vez que se reconocería a sí mismo en su seno. De modo que, para quien se siente abandonado a sí mismo, sin autoridad, la pandilla está ahí para sustituir a los lazos socio-familiares desfallecientes.

Lo que ofrece la pandilla en esencia, es el sentimiento de pertenecer a una comunidad estructurada, que dé al sujeto la impresión de adquirir una "personalidad", sin duda ficticia pero muy fuerte, con referencias visibles, fáciles de integrar, aunque imaginarias y superficiales –es el caso de decirlo– como los tatuajes y otras marcas corporales. Además la pandilla delimita una zona intermedia entre el caparazón familiar y el espacio público, en el momento de la transición entre la infancia y la madurez adulta. Como lo explican Marcelli y Bracconier en *Psicopatología del adolescente* (1988) la pandilla de pares juega para la juventud marginal un rol capital desde el punto de vista de la socialización y de su necesidad inmensa de identidad:

"La banda es para el adolescente el medio gracias al cual intenta encontrar una identificación (idealización de uno de los miembros del grupo, de una ideología), una protección (tanto frente a los adultos que frente a sí mismo, en particular su propia sexualidad: es la vertiente homosexual de toda pandilla de adolescentes), una exaltación (potencia y fuerza de la pandilla contrariamente a la debilidad del individuo), un rol social (dinámica interna de la pandilla con los diversos roles que se juegan ahí: cabecillas, sometidos, excluidos, huéspedes, enemigos...). La dependencia del adolescente respecto a la 'pandilla' a menudo es extrema." (pp.12-13).

El conjunto de pares, alrededor de una figura de excepción, que es una pandilla, sirve por lo tanto para reintroducir, sin duda de manera torpe pero no por esto menos significativa, la necesidad del ser hablante de situarse en un

sistema de reciprocidad, fundamento de toda construcción social originaria, de la misma manera que se encuentra esbozado las tres formas principales de intercambio, el intercambio de palabras, bienes y mujeres.

Desde luego, al hablar de pandilla no se puede desvincular del tema de la delincuencia. No es que un joven de sectores precarios tenga una tendencia innata a la transgresión, pero su situación de segregación le hace presa fácil de las mafias transnacionales que necesitan a pequeños esclavos —como las conocidas mulas del narcotráfico— para cumplir con las tareas básicas de sus negocios sucios.

Por fin, por cierto y de manera a menudo inadecuada, la pandilla protege al joven de la errancia, esta búsqueda infinita de un lugar de existencia, de un puerto de amarre, de un lugar (desde) dónde existir, y por ende una posibilidad de vectorización de su actuar, y una respuesta a su necesidad de protagonismo a través de cualquier actuación, imaginaria pero carente de valor simbólico, una ilusión de poder detrás del acto delictivo, aunque sea meramente por el dinero que procura el adolescente.

Más recientemente, en el mundo posmoderno, una mina de adscripciones sexuales se ofrece a los jóvenes (y no tan jóvenes) para su construcción identitaria, resultado del sexo considerado como cuestión de opción personal y de la indiferenciación sexual concomitante, como lo ilustra el nuevo uso de la palabra ‘género’, un desmentido a lo real de la determinación del sujeto por masculino o femenino. En este sentido, se ha abierto una serie de alternativas tan variadas como extravagantes, un verdade-

ro catálogo de grupos exclusivos y excluyentes, donde el adolescente puede bucear para ver si encuentra una imagen de sí a su gusto.

Los pocos trabajos realizados en Quito respecto al transexualismo entre jóvenes de grupos desfavorecidos, muestran que se trata por lo general de una opción de conveniencia, sin ningún afán de emasculación, donde no aparece el drama existencial de la indefinición sexual, sino más bien un travestismo que permite a algunos adolescentes, encontrar una pseudo identidad de género, con efectos de mercado; tomando en cuenta que muchos de los que se reivindicaban del transexualismo en el Ecuador, están vinculados al negocio de la prostitución.

Para entender las causas de la búsqueda incesante de identificaciones por parte de jóvenes de sectores marginales y sus dificultades en el curso de la infancia cuando falta una referencia simbólica, vale la pena examinar el concepto de ‘como si’ propuesto por Helen Deutsch antes de analizar el proceso de estructuración edípica.

Personalidades ‘como sí’

Se debe a Helen Deutsch, en *Psicoanálisis de las neurosis* (1934), el análisis de una serie de casos reunidos bajo el concepto de personalidades ‘como sí’. Todas estas observaciones tienen en común, según el autor, el hecho de que “las relaciones afectivas del individuo con el mundo exterior y con su Yo parecen empobrecidas o ausentes”; “cada intento para entender la manera de sentir y la manera de vivir de este tipo, impone al observador la impresión ineludible que

toda la relación del individuo a la vida contiene algo de falta de autenticidad y, sin embargo, desde el exterior aparece 'como si' estuviera completa" (p.238).

Por este motivo, habla de una 'identificación sin objeto'. Todo indica en el individuo 'como si', no "un acto de represión, sino una pérdida real de la investidura de objeto" (p.240); además de un "gran vacío afectivo y moral". En efecto, "completamente desprovista de carácter, totalmente sin principios en el sentido literal del término, la moral de los individuos 'como si', sus ideales sus convicciones son simplemente los reflejos de otros individuos, buenos o malos" (Deutsch, p.241).

Continúa diciendo que "la estructura indecisa del complejo de Edipo, era progresivamente abandonada, sin jamás alcanzar la formación total y unificada del Superyó. [...] las identificaciones quedan inciertas y transitorias. Los representantes que van a suplir a la conciencia, quedan en el mundo exterior y, en lugar del desarrollo de la moral interior, aparece una identificación persistente con los objetos exteriores" (Deutsch, p.244).

La reflexión de Deutsch es de gran importancia para entender la indefinición identitaria de adolescentes marginales que los lleva a fundirse entre las identificaciones imaginarias del mundo posmoderno, tribu, pandilla, género, u otras, así como las conductas de errancia y de delincuencia de algunos de ellos, y nos invita a recorrer con pocas palabras los distintos momentos de la construcción subjetiva, desde la infancia temprana hasta la edad escolar.

El primer momento, llamado Estadio del Espejo, corresponde a la toma de

consciencia todavía balbuceante, del lactante de no ser una mera extensión del cuerpo materno, al adquirir un principio de consistencia propia; en este tiempo primordial, se da el paso inicial al proceso "formador de la función del Yo", en palabras de Lacan (1949), que fomentará la posibilidad de existencia de un sujeto adulto autónomo. El esbozo de 'sí mismo', incierto y frágil, es el que se ve reflejado en la mirada materna, con su dimensión real y concreta (Winnicott, 1995).

El tiempo originario de subjetivación, está seguido por otro, cuando el bebé, desde luego con la ayuda y la autorización implícita de su madre, asuma su inadecuación de serlo todo para ella, y empieza a construirse como ser singular. Entendámonos. Es imprescindible, para que siga adelante la paulatina evolución del lactante hacia la adultez, que pueda experimentarse como carente, incapaz de satisfacer plenamente a su madre y que por momentos, sienta que a ella, le interesen otras cosas que él mismo, que no toda su atención esté volcada hacia sus gestos y mímicas, o sea que exista entre él y ella, una distancia, algo que les separe, donde se pueda infiltrar una forma de deseo personal por parte del pequeño.

El último tiempo del desarrollo edípico, introduce a un tercero simbólico, referencia fundadora del proceso de socialización, y por ende elemento integrador del sujeto a una sociocultura humanizante, donde el Padre –o mejor dicho el Nombre-del-Padre- ocupe un lugar de referencia y de excepción. En esta etapa, el "Ideal del Yo" (Freud, 1921), introyección de la figura magnificada y

amada de la autoridad, juega un papel esencial para permitir al niño zafarse del regazo materno y paulatinamente asumir una posición en la trama de su vida y en el seno de su grupo, bajo la guía de este maestro. Porque el padre simbólico es mucho más que el tercero del triángulo edípico; sirve más que todo para marcar un punto de anclaje del niño en la sociedad, una referencia que da al pequeño, una identidad en el *hic et nunc* de la cotidianidad, con un nombre, con un apellido, incluso con un estatuto. Además el padre es supuestamente el garante del cumplimiento de la Ley que ordena cualquier sociocultura.

Edipo en busca de un padre

Si el primer paso de la identificación del niño con la imagen especular, marca un inicio de distanciamiento respecto a su madre y constituye un principio de subjetivación, el segundo, al introducir una mediación frente al deseo materno, indica la necesaria travesía de la perversión –recordemos la expresión de Freud (1905): “El niño, este perverso polimorfo”- en la medida que es preciso para cada sujeto establecer un escenario concreto para probar en la realidad, su capacidad de ser ‘de verdad’. El real-imaginario en juego en esta época, tiene gran importancia para la actuación del niño y para la estructuración de un deseo propio, independiente de su madre. Sin embargo, para seguir su proceso de construcción subjetiva, no debe quedar atascado en una exigencia de concreción y materialización, sino más bien aprender a sublimar sus anhelos, para que se vuelvan compatibles con una vi-

da social gratificante, donde se sienta habilitado a tener un rol propio.

Volviendo a nuestro ejemplo del principio, no cabe duda que estos adolescentes o jóvenes hayan atravesado el primer período de estructuración subjetiva, con la construcción de un Yo primordial. Tampoco se observaban en ellos, signos exteriores de patología mental, aunque desde luego no es posible descartar algún caso a falta de un abordaje personal.

Las asperezas de la vida cotidiana en un medio desfavorecido, no ofrecen a la madre mucho tiempo para cuestionarse sobre sus estados de ánimo, ni sobre su deseo de hijo, ni tampoco le permiten interesarse de manera excesiva en él. Por cierto el embarazo y la lactancia le han brindado ciertos privilegios que le dan un sentimiento de reconocimiento y un lugar en la sociedad, pero no suelen vivir en una situación de aislamiento con su bebé sino que siempre hay un sinnúmero de otras personas bajo el techo familiar. Más tarde, a menudo, otro bebé ha remplazado al lactante en los cuidados maternos, una hermana ha tomado la posta de la madre y el niño adquiere por la fuerza, una autonomía física –se desplaza cada vez con más soltura-, y tiene un entorno material donde aprende a arreglárselas por sí mismo, a veces incluso con más habilidad que los infantes sobreprotegidos de los sectores acomodados. De modo que experimenta la falta, pero también desarrolla la posibilidad de descubrir el espacio que le rodea y controlar su contexto de vida, probablemente mucho más que niños criados en circunstancias de mayor bienestar material.

Por lo tanto, todo indica que un contexto socio-económico de nivel bajo, no

impide un desarrollo psíquico óptimo. Y de hecho, es el caso en socioculturas apartadas del mundo industrializado, que prescinden de vinculaciones con el mercado. Pero la marginalidad presenta un otro panorama, porque en estas circunstancias, existe un vacío casi inconmensurable en cuanto a la referencia a una figura paterna, al Nombre-del-Padre, o sea a la dimensión de lo Simbólico, lo que equivale hablar de carencias en lo Simbólico, esencia de toda sociocultura.

La palabra marginalidad contiene el significante 'margen', estar 'al margen', al margen del poder, al margen de las decisiones, del saber, de la creatividad... No es comparable a la exclusión, que significa estar colocado afuera y permite a uno posicionarse en la 'oposición', en contra de. En cambio, la marginalidad es la periferia, el suburbio (la 'urbe de abajo'), no tiene existencia propia, solo remite a los bordes indefinidos y deshilachados que mantiene como pueda, su vinculación con el centro. Unos hablan de segregación pero ni siquiera se trata de una subcultura tal como puede surgir en ciertos guetos. Sencillamente no hay organización sociocultural sino meramente despojos de la cultura dominante ante los cuales la gente de estos sectores intenta apropiarse. Y lo que ocurre al nivel material, se refleja en el plano, psicológico. Los jóvenes imitan de la manera más fiel posible, lo que ven en la televisión o por Internet, atrapados en una profunda incapacidad de pensarse por sí mismos.

¿Qué tiene que ver este vacío de subjetividad con el Nombre-del-Padre, o sea la simbolización de la función paterna?

El padre es quien preside al proceso de socialización y su característica es servir de garante a la organización social. Porque ninguna sociocultura puede hacer caso omiso de un referente que marque la plaza de excepción, un lugar abstracto pero muy eficiente para determinar la posibilidad de funcionamiento de un sistema (el Real Diccionario de la Lengua Española es necesario para asegurar que el español sea un idioma vivo, con sus reglas bien definidas para garantizar la validez de los enunciados producidos). Precisamente este lugar, en la marginalidad, está habitado por un 'ocupa'— la palabra se moldea a la perfección al sentido que se le puede atribuir. Porque el padre de la marginalidad, es por definición un padre sin poder, un padre 'impotente', y la ausencia de alguien que reclame ser nombrado 'padre', tiene como consecuencia para el niño, una situación de indeterminación, sin modelo que seguir, que desembocará en la adolescencia en conductas erráticas, en la búsqueda sin fin de un lugar de pertenencia. A falta de una vinculación estructurante con un padre, solo le queda buscarse como pueda, una identidad de remplazo, en una tribu urbana, en un grupo alternativo de adscripción sexual, en una pandilla, o lo que esté a su disposición.

Estas adhesiones identificatorias de tipo esencialmente imaginario, se conforman después de la infancia y de la época de latencia cuando el sujeto infantil estaba confrontado al vacío de la función paterna; surgen de manera más bien brusca en el pasaje adolescente, precisamente en el momento en que el joven se ve abocado a cuestionar a su padre de la realidad, o, en términos co-

rientes, cuando tiene que ‘matar al padre’, es decir distanciarse del ‘papito’, y simbolizar los valores y saberes aprendidos de él, al imitar su conducta.

La pregunta es ¿Qué pasa entre estos dos momentos, la solución del complejo de Edipo y la pubertad? ¿Encontramos elementos que permitan vislumbrar, entre las distintas opciones de identificación, la que va a seducir al chico de sectores marginales, cuando atraviese la adolescencia? Por ende, para entender mejor lo que sucede, hay que explicar, por lo menos de manera sucinta, lo que ocurre entre los cinco o seis años, edad de la primera escolaridad y el pasaje adolescente, cuando los trastornos debidos a estas vivencias deficitarias, se manifiestan con fuerza.

A la edad cuando, por lo normal, la amenaza de castración relacionada con el padre poderoso, le incita a renunciar a ser el objeto de su madre, el niño para quien esta figura queda desdibujada, se encuentra entonces sin guía, sin ‘mentor’, sin brújula, lo que explica sus dificultades en su proceso de aprendizaje escolar. Suele encontrar varios escollos, entre los cuales mencionemos la desarmonía cognitiva, o sea un problema de los continentes del pensamiento que son las categorías como las de espacio y sobre todo de tiempo, debido a la falta de memoria de su primera infancia, ya que nadie le prestó mayor atención cuando era bebé, tampoco hay muchos recuerdos familiares de su historia. Otra traba es el desconocimiento de lo que es una regla y más aun una Ley. Además la relación al Otro, es complicada a falta de una herencia de los saberes de la sociocultura. En fin, se puede decir con Miguel Benasayag y Gérard Schmit (2006)

que “Los problemas de aprendizaje (del niño) nos revelan una dificultad para desear en la vida, para desear la vida” (p.56).

Ideal del Yo, introyección simbólica y padre descalificado

En la dialéctica edípica, si por un lado, el padre es la figura que ocupa un lugar de intermediación entre la familia y la sociedad, sirve además de referencia simbólica principal a la inscripción del niño en un orden sociocultural definido. Por otro lado, en el plan subjetivo, el padre es quien irrumpe en la diada y rompe la burbujita que le unía a su madre. Sin embargo, quien ocupa este lugar de baliza, no lo es por efecto de la naturaleza sino, en primer lugar, a través de la palabra de una madre quien le nombre como padre de sus hijos. Otrora este nombramiento estaba abalizado por el matrimonio, una legitimación a través de la dación del apellido, presente en todas las sociedades tradicionales, de modo que al nacer, todo niño tenía a su alcance una referencia paterna para determinar su lugar en el tablero del mundo, y por ende, un lugar desde donde desear. Todavía es el caso para la mayoría de los niños que vienen al mundo con una identidad definida por el registro civil –dejemos aquí las torpezas de la posmodernidad al respecto. Por suerte, para muchas mujeres, su compañero o su esposo no deja de ser el padre que han deseado para sus hijos, o sea la representación fundamental del orden de la sociedad, el Nombre-del-Padre.

Para el infante, esta situación le facilita mucho la caminata en la vida, al marcarle con claridad hacia dónde

orientar sus pasos. Porque para el niño, el personaje encarnado por el padre, reviste valores esenciales, los que quiere imitar para, un día, adquirir los mismos insignes de poder como el gran hombre admirado por su madre. Volvamos un momento sobre el concepto de Ideal del Yo, "instancia psíquica que escoge entre los valores morales y éticos requerido por el superyó, las que constituyen un ideal hacia el cual aspira el sujeto" (Chemama, 1998). La función de ideal de la figura paterna, es necesaria en el proceso de subjetivación. Porque el Nombre-del-Padre, con toda su complejidad, sirve de bisagra a las distintas nociones reales, simbólicas e imaginarias, que atraviesan al sujeto en formación.

En unas condiciones de marginalidad, numerosos son los obstáculos que impiden el recorrido psíquico del niño, que va de la identificación con el deseo materno, al advenimiento de un ser autónomo, sujeto de su propio deseo, por medio de la identificación con su padre. Porque no raras veces, el padre está descalificado a los ojos de la madre, insuficiente para significar algún deseo suyo, y sobre todo para representar una figura de la Ley, envidiable y temible. En el cuento de la Llorona que nos recuerda Sonia Montecino en *Madres y Huachos* (1991, p.40), la mujer india deslumbrada y seducida por el conquistador, cuando éste la abandona, se queda con su hijo, lamentándose, al lado de su marido desvalorizado y acongojado. Aunque este mito remite al tiempo de la conquista, no es menos cierto que, en la tradición latinoamericana, la figura de la madre con su hijo en los brazos, sin padre presente, es muy común, como lo resaltan las figuraciones de la vir-

gen María (Montecino, p.25ss).

Entonces entendemos que la falta de un padre reconocido como referencia ideal del Yo, admirado por la madre y capaz de sostener su construcción subjetiva, tiene como consecuencia que el niño tienda a quedar atrapado en la identificación con el objeto de deseo materno sin poder progresar hacia una solución del Edipo.

Esta situación es comparable a la ausencia de ideal que Helen Deutsch puso adelante en su análisis de la personalidad 'como sí' de algunos adultos. Algunos niños son representativos de la tendencia 'como sí'; en el curso de su primera escolaridad, no se apoderan de la enseñanza que reciben, no se hacen sujetos de su aprendizaje, no se apropian de los grandes relatos para construirse una novela personal. Es el caso de la mayoría de los adolescentes de nuestro ejemplo. Sin embargo la situación de muchos otros devela un destino mucho más problemático que se puede relacionar con la psicopatía.

El camino errante de la psicopatía

A pesar de su connotación peyorativa, la psicopatía, o sufrimiento del alma, es un término apropiado porque apunta a una patología que conviene interpretar en función de un proceso de socialización truncado, directamente ligado a un vacío en cuanto a la integración socio-cultural y al desconocimiento de la normativa ética del grupo, que se explican en primer lugar por la ausencia de una referencia paterna idealizada. Como lo escriben Marcelli y Braconnier (1988), "lo esencial del conflicto (del joven psicópata) no se juega entre las diversas ins-

tancias psíquicas, no más que entre los miembros de una misma familia, sino entre el sujeto y el grupo social" (p.282).

En el DSM (Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders), registro muy elaborado de la psiquiatría norteamericana, fundado en una aprehensión descriptiva de las llamadas 'enfermedades mentales', se encuentra la noción de psicopatía. Entre los rasgos más comunes, se puntualiza, en lo que se refiere a las condiciones sociales, un nivel de escolaridad muy bajo, la desestructuración familiar, la dificultad de integración social, el problema del trabajo, la inestabilidad en las relaciones de amistad, el maltrato y el abuso sexual intrafamiliar, la presencia de violencia exterior, el consumo de alcohol y diversas adicciones, y por fin, relaciones con pandillas juveniles. Desde un punto de vista psíquico, se subraya un alto grado de impulsividad, la ignorancia de la Ley, la ausencia de sentimiento de culpabilidad, la falta de 'solicitud' para con los otros, así como la inexistencia de una referencia paterna estable. Todos estos *items* se definen por carencias, es decir negativamente, e indican carencias en el plano tanto educativo como cultural y afectivo.

Estructuralmente, la psicopatía se diferencia de la psicosis, pero no se trata de perversión. No se suele observar entre estos jóvenes, creaciones de una neo-realidad a partir de procesos alucinatorios estructurados; tampoco se puede hablar de una forclusión del Nombre-del-Padre, lo que constituye el agujero simbólico en el nudo de la psicosis.

A cambio, los rasgos diferenciales más claros en la psicopatía son, sin duda, la ausencia de identificación a una figura paterna idealizada, justamente esta per-

sona que encarna al Padre simbólico, y que hubiera tenido que servir de intermediaria, o mejor dicho de mediadora entre el niño y la sociedad donde tenga que inscribirse. La perversión comparte con la psicopatía el aspecto antisocial, por el hecho que en apariencia, el sujeto se despreocupa de las normas y de los valores comunes cuyo respeto funda la convivencia. Sin embargo, la trasgresión como ruptura del lazo social, remite a causas profundamente diferentes en el uno y en el otro caso. Mientras que en la psicopatía, se observa un desconocimiento de las reglas éticas, ya que el sujeto ignora las leyes organizadoras de la vida social, o no se siente concernido o no se considera incluido, para el perverso, el fin es poner en cuestión a sabiendas la normatividad del grupo, por un rechazo de la Ley cuya aceptación sería la prueba de una sumisión a valores morales, así como de una voluntad de participación en la comunidad.

Reflexiones finales

El joven psicópata se relaciona con el alter ego, bajo el efecto de una proliferación de identificaciones sucesivas a través de un indumento, una figura, un escenario, y el protagonismo momentáneo que su personaje efímero le otorga, le permite frenar su tendencia a la errancia, al crear un puerto de amarre, un lugar (desde) dónde existir, el reconocimiento de los otros, imaginario aunque sin valor simbólico, un punto tope en la acción, un lugar a la vista de todos.

Respecto a la distancia entre la personalidad 'como sí' y la psicopatía, tal vez se puede explicar por las vivencias

infantiles. Una niñez relativamente tranquila en un entorno de precariedad, con relaciones familiares normales y un padre, si bien poco considerado, pero tampoco despreciado, parece la de la mayoría de los jóvenes de nuestro ejemplo que han encontrado en el 'como sí' una posibilidad de vida. En el grupo que se puede calificar de psicópatas, se puede sospechar unos primeros años salpicados de violencia, agresiones, negligencias, abusos sexuales...

Por último, hay que reconocer que el caleidoscopio de identificaciones a mano de los adolescentes, no está reservado a sectores desfavorecidos, sino que es la marca de la posmodernidad. Y su relación con una construcción psíquica problemática, con una tendencia a la anomia y a la pérdida de referencias éticas, refleja las enormes dificultades para muchos jóvenes en asumirse como sujetos de su deseo, sujetos activos, sujetos responsables, cuando no hay un Ideal para sostenerlos. Y la condición de marginalidad se limita a poner en exergo los retos para construirse una vida con sentido que enfrentan tantos seres humanos en un mundo de goce sin límite.

Bibliografía

Benasayag, Miguel & Schmit, Gérard
 2006 *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise social*. La Découverte, Paris.

Chemama, Roland & Vanderersch, Bernard
 1998 *Dictionnaire de psychanalyse*, sous la direction de Roland Chemama, Références Larousse, Sciences de l'Homme, Paris.

Deutsch, Helen
 1934 «*Les personnalités comme si*», in Caïn, Jacques, coord. (1978). *L'identification. L'autre, c'est moi*, Tchou, Paris.

Dupret, Marie-Astrid
 2003 «*Exceso de maternidad y descalificación paterna*», *Ecuador-Debate*, n^o 59, Quito/Ecuador, agosto 2003: 49-64.

Freud, Sigmund
 1905 *Tres ensayos para una teoría sexual*, t. IV: 1169ss. Biblioteca Nueva, Madrid, 1972 (Trad. Luis López-Ballesteros).

Freud, Sigmund
 1921 *Psicología de las masas y análisis del Yo*, t.VII: 2563-2610. Biblioteca Nueva, Madrid, 1972 (Trad. Luis López-Ballesteros).

Lacan, Jacques
 1949 «*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*», *Écrits*: 93-100.

Marcelli, Daniel & Braconnier, Alain
 1988 *Psychopathologie de l'adolescent*, Masson, Paris.

Melman, Charles
 2005 *El hombre sin gravedad*. Buenos Aires: Universidad Nacional Editora.

Montecino, Sonia
 1991 *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Ed. Cuarto Propio – CEDEM, Santiago.

Winnicott, Donald
 1995 *Realidad y Juego*, Gedisa, Barcelona.

De la identidad inclusiva a la identificación inconclusa

Cristina Simon*

En la posmodernidad el modelo neoliberal se propone instaurar una identidad cultural “única” en correspondencia con el paradigma de la globalización, al tiempo que promueve identidades múltiples programadas en un afán por vigilar y controlar la amenaza latente de nuevas tendencias contra culturales, y así aparecer como un imperio de “tolerancia e inclusión”. El presente artículo pretende partir de esta premisa para confrontarla con la importancia de la identificación en tanto que soporte de subjetividad y vehículo para la producción de lazo social, así como del surgimiento de la contracultura como un medio de resistencia irrevocable en todo proceso cultural.

En este movimiento que lleva al hombre
a una conciencia cada vez más adecuada
de sí mismo,
su libertad se confunde con el desarrollo
de su servidumbre

Jacques Lacan

Introducción

Foucault recordaba a sus contemporáneos que vivían en la sociedad de la ortopedia panóptica, cuya utopía había esbozado Bentham. Podemos decir que en los últimos años esta condición se agravará vertiginosamente, incrementando ahora la invisibilidad del poder y de sus intereses, así como el enceguecimiento o cansancio que pesa sobre sujetos indiferentes frente a ello. El modelo arquitectónico-ideológico del panóptico que inicialmente era aplicable tanto para escuelas, como para hospitales, prisiones, casas correcti-

vas, hospicios y fábricas, ahora será extensivo para la adecuación de las mentes y el modelaje de la identidad. El fantasma del totalitarismo no ha desaparecido, sino que opera de manera mucho más íntima convirtiéndose en un modelo de vida cotidiano que no deja lugar a otra alternativa sino ceder para ser o bien permanecer en una exclusión aniquilante. (Foucault, 1980:79).

En la cultura panóptica, el Estado interpreta las necesidades de los individuos y determina en favor de su seguridad, cual es el miembro descarriado al que deberá corregir o castigar. Los criterios de norma y desviación se perfeccio-

* Licenciada en psicología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

nan e instrumentalizan en servicio de un poder también cada vez más sofisticado. El utilitarismo moderno, más aún el posmoderno, que vela por el equilibrio entre los placeres y los deberes, reposará el éxito de su verdad en una ciencia de cálculo y control que demanda la vigilancia de los individuos, disfrazada tras fachadas de libertades múltiples de expresión e identidad potenciadas a un nivel planetario. Aunque se disuelva perversamente la figura del Estado en favor del Capital, la utopía panóptica se conserva, pasando por cámaras, televisiones, redes sociales, blogs de opinión y todos los dispositivos tecnológicos imaginables, trazando así un mapa de cálculo de todas las formas de individuos e identidades observables y a su vez comercializables. De modo que la utopía del panóptico dice mucho más acerca de la cultura posmoderna que el mesianismo de un humanismo planetario que blande la bandera de la des-alienación y la liberación.

El imperativo igualitario en favor de una comunidad mundializada para el control, reconoce ahora identidades múltiples, incluso las promueve, aunque no considere su carácter heterogéneo, sino que demanda su inclusión. Los movimientos contraculturales se han visto invisibilizados o bien han sido institucionalizados y comercializados, otra forma de desarmar el discurso de la diferencia, integrándola al sistema. De modo que “hoy en día lo que está en cuestión no es tal o cual clase o grupo social, sino que es la especie quien corre los riesgos dado el alcance adquirido ya por el conjunto de las mutuas dependencias transculturales, que verdaderamente han convertido al mundo en una aldea global en un sentido más vasto del que atri-

buyera McLuhan a esta expresión que acuñó” (Adorno, 1944:127).

1. Identidad y Cultura

Identidad y diferencia son elementos estructurantes que permiten la constitución del sujeto, su separación de la naturaleza en favor del intercambio simbólico con sus semejantes, así como adaptarse a la cultura que ha construido a partir del lenguaje. Por ello, no es posible pensar al sujeto o la cultura sin reflexionar sobre las implicaciones del entorno humano, la organización del intercambio entre sujetos dentro del orden social así como la relación de cada sujeto consigo mismo. Sujeto y cultura, lejos de ser entidades cerradas aisladas se producen mutuamente en una articulación inacabada.

Las reflexiones del fundador del psicoanálisis Sigmund Freud resultan innovadoras cuando establece como imposibles los ideales de plenitud del sujeto y la cultura. La novedad que Freud nos presenta es la de una conflictividad fundamental en el psiquismo del sujeto, entre aquellas mociones que tienden a la búsqueda del placer y otras que procuran responder de manera adaptativa a la realidad. Para Freud “el programa de la *creación* no contempla la dicha humana y tampoco la contempla el programa de la cultura” (Gerez Ambertín, 2007: 144).

Con *cultura* Freud designará “toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hom-

bres” para proteger al sujeto del desamparo y el desvalimiento que experimenta frente a las fallas de la naturaleza y frente al mundo. Y sin embargo, la misma Ley de la cultura encargada de regular la miseria humana, es la base de todo sufrimiento, pues si bien es la cultura la que inscribe en el sujeto la pulsión, será ella misma quien demande renunciar a ella en favor de un ordenamiento social (Freud, 1930: 112).

En *Tótem y Tabú* (1912), Freud hace alusión a un mito primordial para el surgimiento de la Ley y la cultura basada en la prohibición de los dos grandes propósitos delictivos del hombre desde las sociedades primitivas: el parricidio y el incesto. A partir de la muerte del padre primordial y la instauración de la prohibición que articula Ley y deseo, Freud explicará el pasaje del poder del individuo a la comunidad en busca de protección. Tras su muerte, el padre primordial vendrá en Ley simbólica para evitar todo posible exceso en las manos de un solo hombre y regular así la alianza entre los hermanos.

Pero la cultura no ofrece garantías, el derecho comunitario que exige el sacrificio de las pulsiones, acaba potenciándolas y reclamando cada vez más sacrificios. “Es imposible el equilibrio entre las exigencias culturales de las masas y las demandas individuales, su conflicto es insalvable y condición misma de estructura” (Gerez Ambertín, 2007: 146). El precio por habitar y ser habitado por la cultura es la imposibilidad estructural del sujeto de hacer efectivo su proyecto de plenitud. La cultura, que pudo parecer una promesa de felicidad porque ofrece normas y altos ideales, muestra

sus fallas en los peligros a los que somete al sujeto debido a sus demandas y aspiraciones. Ésta será la paradoja estructural que nos presenta el psicoanálisis, que la realización de todo ideal ya sea individual o colectivo sea un imposible.

Adorno y Horkheimer por su parte entenderán a la cultura como un sistema invisible, producto de la separación de la naturaleza y el dominio de la misma, que además de regular y organizar las relaciones humanas procurará ante todo asegurar su auto conservación de modo que tenderá por extensión también al control y dominio del conjunto de las relaciones sociales. La cultura “es un fenómeno que está ahí, previo y ajeno a su posible conocimiento, esto significa, como mínimo, que es un falso dilema la defensa o el rechazo de la cultura porque ésta pese a ser un producto humano no es algo que se pueda hacer o desmontar con los golpes del pensamiento y del conocimiento” (Adorno, 1944: 89). Con la fundación del lenguaje y la cultura, la razón producirá toda suerte de dispositivos sociales y discursos de poder en favor de su supervivencia, y aun así todo el *progreso* de la razón y todo el distanciamiento de natura no podrán prevenir al sujeto del malestar intrínseco a su propia *naturaleza cultural*.

Desde los dispositivos sociales y discursos culturales hegemónicos, y en su alcance más amplio, se entenderá a la identidad como la relación que toda entidad mantiene consigo misma, relación de igualdad o mismidad, estructura que supone la unidad del yo invariable frente al cambio y el paso del tiempo, cualidad a través de la que el sujeto produce y sostiene una imagen de sí mismo basa-

da en sus creencias, su conducta y su historia, al tiempo que provee un sentido de pertenencia y adaptación a un entorno y en definitiva al modelo cultural imperante.

Pero las identidades y saberes producidos por el sujeto y la cultura solo tienen validez y sentido en la medida en que creemos en ellos y en su capacidad de integrar las necesidades que presenta el entorno. Si bien la apuesta de la cultura es construir modelos de identidad complementarios que sostengan la ilusión de una sociedad total, la sociedad no es una entidad ontológica cerrada, tanto lo social como lo individual se encuentran divididos como resultado de la operación del lenguaje (Žižek, 2005: 173) y en ambos casos persiste un excedente imposible de articular que entra en conflicto con el sistema oficial que al fin de cuentas no es más que una parcialidad empoderada.

En su libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1987), Laclau y Mouffe llamarán a ese resto, antagonismo, en tanto que barrera o límite que hace imposible el cierre del campo social y la constitución de una cultura unificada. Lo social es un terreno incongruente articulado en torno a una imposibilidad estructural, de modo que todo discurso ideológico que pretende configurar una identidad socio-simbólica fija, está abocado al fracaso. El discurso hegemónico que pretende ocultar el elemento heterogéneo en lo social en nombre del progreso, es capaz de desencadenar todo tipo de males en su lucha intervencionista y paranoide, en su ambición por conquistar toda disidencia para convertirla a un único credo, el de un régimen mundial incuestionable.

La cultura es un orden simbólico que a su vez se sostiene del cambio y el intercambio simbólico entre los sujetos que componen el campo social, y depende fundamentalmente de su capacidad de transformación y de incorporar nuevos elementos que faciliten su supervivencia. “No existe sociedad sin reglas y coacciones: siempre habrá un número determinado de individuos que no las obedecerán. La sociedad se recorta siempre sobre la naturaleza de tal manera que siempre haya un resto, un residuo, una cosa que se le escapa” (Arnao, 2005: 233).

Las subculturas surgirán como efecto de tales procesos de diferenciación dentro del marco cultural dominante, conforme a las cuales el sistema podrá resignificarse. Es gracias a la integración de las subculturas que la cultura se transforma. Sin embargo, cuando una subcultura llega a un grado de conflicto irreconciliable con el modelo cultural dominante, cuando cierto discurso o grupo social ha sido marginado al punto que quedar desprotegido o ser violentado, se producirá una batalla entre ambos modelos, una guerra de concepciones acerca del mundo produciendo así movimientos contraculturales.

2. Cultura, contracultura y posmodernidad

Cuando la cultura es capaz de modificarse oportunamente para asumir los nuevos retos que el conjunto social diferenciado exige, el sistema podrá adaptarse y evolucionar. Si por el contrario la cultura imperante no advierte los desafíos que le presenta una subcultura signi-

ficativa, ésta se impondrá de manera revolucionaria contra las instituciones ideológicas que encuentre inadecuadas para devenir ella misma cultura hegemónica, sometiendo al resto de parcialidades a un alto costo social.

Pero la cultura también puede disfrazar sus mecanismos de dominación evitando que los sujetos adviertan el engaño, paralizando así su capacidad de decisión e inhabilitando toda posibilidad de respuesta. Al bloquear todo proceso de diferenciación y de transformación la cultura entrará en un estado de decadencia. "La decadencia de una civilización comienza cuando sus poderes de dominación se perfeccionan tanto, que le permiten falsificar o inhabilitar a las subculturas y contraculturas que constituyen su mecanismo adaptativo natural, cerrando así las vías para todo cambio, evolutivo o revolucionario" (Brito, 1996:20).

El sociólogo venezolano Luis Brito señalará que en el momento en que una cultura hegemónica bloquea toda capacidad de intervención e integración de sus subculturas éstas pasarán a ser contraculturas, sectores hacinados, obligados a presentar adhesión y obediencia al sistema que los margina y a exaltar y codiciar los valores de una cultura que para justificar su encierro los estigmatiza, enfatizando la diferencia como algo que amenaza desde adentro la seguridad del sistema *total*. Tal proceso de marginación convierte al otro en algo no humano, hereje, paria, enfermo mental, disidente o terrorista. De modo que las únicas vías de tránsito abiertas para el marginal serán la insurgencia o la mendicidad por un humanismo que abogue por la abolición de las diferencias basadas en motivos raciales, de credo, sexo o na-

cionalidad, y por la creación de un nuevo orden legal que coloque el derecho en un plano superior al de la fuerza.

Las subculturas y contraculturas se constituyen como una respuesta de grupos excluidos en busca de una identidad que los represente y les permita identificarse y hacer lazos entre sí. Cada subgrupo fabricará entonces los símbolos y manifestaciones culturales de identidad y protesta que signifiquen el malestar que padecen y represente su diferencia. La cultura hegemónica asume a su vez el papel de recrear y dirigir la identidad del subgrupo disidente, a fin de dotarlo de una personalidad manejable y porque no, rentable. Pero esto, lejos de ser un proceso de afirmación, reconocimiento e inclusión del excedente social y su manifiesto contra lo establecido, será un proceso de interferencia, manipulación cultural y falsificación de la conciencia del grupo mediatizándola al punto que sus símbolos devengan en un conjunto de satisfacciones sustitutivas, conforme las cuales el marginado suavice su desacuerdo con la cultura oficial, y en última instancia, haga posible su funcionamiento dentro de ella. De este modo, la subcultura marginal, disidente será transformada en otra subcultura para el consumo. (Brito, 1996:40-56).

En la posmodernidad, donde el único ideal con pretensiones de verdad que no ha muerto es la avidez del mercado. Las instituciones capitalistas dedicarán todos sus esfuerzos a la producción, promoción y comercialización de símbolos identitarios como si fuesen mercancías. "En esta sociedad que se vanagloria de la libertad de creación, nada hay más regulado que la actividad del creador, del libre pensador, cuyo mensaje puede lle-

gar a las masas por estar directamente inscrito en el circuito productivo" (Brito, 1996: 25). Los esfuerzos de los sujetos no sirven más a fines ideológicos sino a la expansión radical del mercado neoliberal y la lógica del consumo de un *american way of living* como única pauta cultural, desarticulando así toda posibilidad de identificación ajena al imperativo global. De modo que ya no se escucha insurrección o protesta desde la periferia pues aún cuando el desacuerdo no ha dejado de existir, los sujetos están demasiado ocupados o bien engeguados cumpliendo una función social que sostenga operativo el imaginario de pertenencia, progreso, status y autorrealización personal a través del consumo de identidades avaladas que se les oferta a través de la publicidad y de la red.

Existe un súbito incremento del interés en torno a las cuestiones de la identidad y de la formación identitaria al punto de devenir una moda en los discursos políticos y mercantiles posmodernos. La preocupación por la identidad ha aflorado como una estrategia pensada para promover el respaldo popular a un proyecto de integración y unificación que apele a los ideales de igualdad, seguridad y pertenencia ansiados por las minorías. Pero el proyecto unificador del capitalismo neoliberal, basado en un principio de equivalencia extraído del mercado, igualará a los individuos al punto de privarlos de su valor subjetivo y reduciéndolos a meros instrumentos para el desarrollo industrial.

El politólogo lacaniano Stavrakakis, señalará que en las sociedades capitalistas, el papel que desempeña el consumo y el consumismo, junto con la función de

la publicidad, las relaciones públicas y el posicionamiento de marca, "quizás ofrecen el mejor ejemplo de la manera en que las nuevas interpelaciones y nuevos mandatos pueden reconfigurar la estructura social imponiendo su sujeción hegemónica a identificaciones y conductas individuales y grupales" (Stavrakakis, 2010:255). El discurso oficial no se limita a gozar de su lógica del provecho, del goce maquillado y la propaganda, además deberá consagrar al consumismo como esfera fundamental para la configuración de las relaciones sociales a través del afianzamiento de identidades de consumo, para lo cual deberá interferir a fondo en la configuración del deseo y la necesidad del lazo social desligando el afecto, el componente libidinal que posibilita las identificaciones periféricas que peligrosamente interfieren con el oficialismo.

La cultura hegemónica apostará por un mecanismo de inclusión social radical capaz de desarticular a las minorías que no produzcan una ganancia al sistema. La sociedad del mercado apelará a su saber comercial más allá de la conversión de la mercancía en valor, efectuando el proceso inverso de convertir los valores en mercancía. De modo que para interferir en la formación de subculturas y contraculturas y desarticularlas, el sistema oficial reinventará la noción de tales grupos apropiándose de sus símbolos identitarios, adoptándolos, produciéndolos y comercializándolos en masa, universalizando así su cosificación, es decir, la de-simbolización de aquellos elementos que permitían a los sujetos marginados identificarse entre sí y sostener un vínculo identitario contra toda amenaza de alienación o borramiento,

pues una vez que la cultura oficial absorbe los símbolos de las subculturas anula el valor de su contenido.

Y Así, "la ropa de trabajo pasará a ser traje ceremonial del ocioso; la música del oprimido, diversión del frívolo; el credo del colonizado se transforma en religión del imperio, y todos los valores de la contracultura naufragan. De tal manera, el sistema expropia a sus sectores menos favorecidos, no solo una plusvalía económica sino ese plus valor cultural, que le devuelve convertida en mercancía y neutralizada, ineficaz para servir al cambio social y solo apta para producir ganancias al inversionista" (Brito, 1996: 33).

La posmodernidad neoliberal representa la muerte de los ideales modernos y de la utopía ilustrada que abogaba por el intercambio entre sujetos autónomos. La cultura posmoderna ha dejado de creer, pero el capitalismo neoliberal ha falsificado los ideales de un progreso humanista promocionando el consumo como la actividad universal que confiere al sistema hegemónico unidad y consistencia imaginaria y proclamar así su verdad a nivel mundial. Y si bien vemos con Lacan que el discurso del Amo es fundamental para la sociedad en tanto que organiza y fundamenta la alianza y el intercambio entre los seres humanos, el modelo neoliberal pretende disolver los valores del Estado, en tanto que garante de la organización política, en nombre de un sistema global organizado en favor del capital. Pero el supuesto progreso unificado y global, cobra su precio en el ámbito de la subjetividad.

El individuo que en la ilustración fue pensado como amo de la naturaleza, ha

terminado siendo destruido en su calidad de sujeto. Tanto sus relaciones con los otros como consigo mismo han quedado vaciadas de su valor simbólico. El consumo, en tanto que aglutinante social, niega al sujeto para equipararlo a una identidad individual o colectiva hábil para el control y la vigilancia. El sujeto, reducido a un objeto, será una pieza intercambiable en la medida del goce que porta y aporta al sistema, produciendo en nombre del bienestar alucinado de la era posindustrial, aquello que Adorno y Horkheimer llamarán: una vida rebajada.

"Quien no se adapta es golpeado con una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del solitario. Excluido de la industria, es fácil convencerlo de su insuficiencia... hoy las masas engañadas sucumben, más aún que los afortunados, al mito del éxito. Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza" (Adorno, 1944: 89).

3. De la identificación como contracultura

Si bien identidad e identificación se derivan fundamentalmente de alteridad y diferencia, hace tiempo ya que la supervivencia del individuo conforme al paradigma neoliberal está ligada a un imperativo de ser o parecer conforme a los decretos establecidos por el mercado para poder pertenecer a la cultura.

Contrario al debate ontológico de las ciencias positivas que afirman la unidad del ser reflejada en una identidad atomizada, el psicoanálisis concibe al sujeto como un efecto del lenguaje y la articulación de la Ley y el deseo que posibili-

tan la estructuración de la psique, el intercambio simbólico y la producción del lazo social, así como la constitución del yo a nivel simbólico e imaginario. La *identidad* para el psicoanálisis será entendida entonces como la imagen de sí que el sujeto derive de complejos procesos de identificación con los otros, modelos de amor y rivalidad fundamentales de su infancia. La identificación es un "proceso mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, (o) un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste..." (Laplanche-Pontalis, 1996: 184-187), proceso estructurante que tiene lugar a nivel inconsciente y que cabe resaltar, entenderemos como un proceso derivado del movimiento del deseo y de lazos afectivos además de ser un proceso por siempre inacabado.

La instancia del yo en el psicoanálisis no es equivalente al sujeto, no significa igualdad o da cuenta de unidad sustancial alguna. Al nacer el infante debe perder algo de *sí* como precio por pertenecer a la cultura. Esta pérdida fundamental que lo separa de la naturaleza e instala el muro del lenguaje que lo subjetiva será un efecto de la relación con el Otro simbólico, representante de la cultura. La alienación en el Otro es la operación de la primera identificación que desnaturaliza al sujeto conforme a las expectativas y significantes que éste le hereda. La división subjetiva será la brecha que persista entre el yo y el no yo, entre la consciencia y lo inconsciente, entre lo natural: real, simbólico e imaginario la separación irreparable que insiste irremediabilmente entre el yo y el Otro produciendo aquello que Lacan

llamará la falta de ser o bien o la ausencia de Ser en tanto que unidad ontológica acabada.

Es así que desde el psicoanálisis entenderemos al sujeto como efecto de un entramado de significantes e identificaciones, que a su vez se sostiene de una cuota de afecto puesta en juego y del registro imaginario, allí donde se produce la apariencia: el yo especular, imagen de identidad cerrada que permite al sujeto sostener cierto grado de coherencia, cierta sensación de integridad, continuidad y pertenencia consigo mismo a nivel consciente y a lo largo de su vida, así como aliarse con otro semejante o diferenciarse de éste.

Por ello, de ningún modo se pretende desmentir el carácter fundamental del yo o de la identidad como fachada inevitable e indispensable en la producción del deseo que sostiene al sujeto, y sin embargo, es necesario advertir su carácter engañoso que fácilmente se oculta tras la fantasía de una consistencia plenamente alcanzada. La ilusión por la unidad que promulgan las ciencias positivas en torno a la identidad, mucho se avecina a la avidez por la totalidad, promoviendo así un orden de medidas y valores afines a los ideales de seguridad y control que anulan toda posible contradicción o movimiento del deseo, cuando vemos a través del psicoanálisis que tanto la producción del yo y de la identidad así como su potencial transformador subsisten solo gracias a la noción de diferencia.

Las identificaciones tienen lugar a partir del establecimiento de un lazo afectivo con el otro. El investimento libidinal, producto de un amor, de una pa-

sión idealizada con un rasgo del Otro es aquello que generará simpatía y cohesión social con determinada parcialidad de la cultura. De modo que la afiliación del sujeto a determinado discurso dependerá de aquel rasgo unario, rasgo fundamental capaz de movilizar el deseo y no apenas de un mandato arbitrario que falsifique su atractivo a través de la comercialización del goce. El imperativo cultural que procura sostener la cohesión social a partir de imaginarios de confort y seguridad que apacigüen el temor frente a la exclusión y el desvalimiento social no serán suficientes para amortiguar la respuesta del sujeto frente a su malestar a menos que pueda instituirse como un objeto verdaderamente deseable.

Pues cuanto más se reprima la dimensión afectiva de la subjetividad y la posibilidad de identificación con el otro semejante en lugar de ofertar modelos artificiales, cuanto más un proyecto hegemónico excluya significantes particulares capaces de movilizar el deseo y el investimento libidinal, esta dimensión buscará expresarse con más fuerza a través de formaciones sociales sustitutivas, de nuevos modelos subculturales y contraculturales en tanto que síntomas sociales retornando de manera traumática desde lo reprimido. De modo que la sustancia que le falta a todo discurso hegemónico que busca imponerse como una totalidad, es la dimensión libidinal que movilice el deseo en oposición a la oferta de un goce anestésico (Stavrakakis, 2010: 239-244). Lo que se buscará entonces según Stavrakakis:

No es la eliminación ni la glorificación del antagonismo, la exclusión o el goce,

si no una nueva forma de relación de estos elementos constitutivos. Por inevitables que sean la exclusión y el antagonismo, su reconocimiento no restringe nuestra capacidad de influir en sus materializaciones particulares, de desplazar continuamente los límites que éstas imponen. Lo que se halla en juego es encontrar una manera de relacionarnos éticamente con el antagonismo y el goce, en contraposición al punto de vista poco ético, improductivo e incluso peligroso de eliminarlos o mitificarlos: sublimar en lugar de reprimir, inyectar pasión en la radicalización de la democracia" (Stavrakakis 2010: 253).

Conclusión

La cultura, como estructura que instaura la articulación entre ley y deseo y regula la relación entre sujetos se organiza conforme al signifiante Amo, signifiante predominante en la red discursiva. Más adelante entenderemos por cultura hegemónica al discurso oficial que organice y domine las formaciones sociales conforme a saberes constituidos al servicio del poder. Pero ningún orden hegemónico es absoluto, su identidad aparentemente homogénea se constituye y subsiste gracias a la alteridad estructural que prevalece tanto en el sistema social como en el psiquismo del sujeto, lo que hace que ambas instancias se articulen en una relación por siempre conflictiva entre el deseo y la prohibición, el ideal y su límite.

Por su naturaleza cultural los sujetos tienden a identificarse y hacer lazo social así como producir identidades capaces de sostener un sentido de continuidad, seguridad y pertenencia en favor de un nosotros protector que en la mayoría

de casos entrará en pugna, entre los ideales de las pequeñas minorías y los ideales del sistema cultural regente, dando lugar al surgimiento de subculturas y contraculturas que el oficialismo intentará aplacar en favor de su supervivencia, utilizando para ello mecanismos cada vez más sofisticados de exclusión y sometimiento, al tiempo que avivará imaginarios de bienestar y progreso así como modelos de identidad afines que afiancen la cohesión social en favor del mantenimiento del poder.

Actualmente el modelo cultural oficial, tras la caída de todo ideal precedente, convirtió los valores de cohesión social en valores mercantiles tras la ambición desbordada de atesorar todo excedente económico y humano como ganancia que permita fantasear un goce pleno. Y en su afán de potenciar su dominio y su provecho sin censuras y a nivel mundial, intervendrá en la vida más íntima del sujeto, su identidad y sus modelos afectivos de identificación, promocionando el consumo de identidades programadas al tiempo que dispondrá qué y cómo desear en correspondencia con las necesidades y expectativas del modelo económico neoliberal.

Pero tales mecanismos de dominación no solo fragilizan el lazo simbólico entre sujetos sino que además niega la imposibilidad estructural en el sujeto y la cultura de conformarse como totalidades cerradas. Frente a ello, el filósofo esloveno Slavoj Žižek, señalará que “toda aspiración de abolir la falta es tentación totalitarista, querer negar la fisura en nombre de un hombre sin tensión antagónica. Todo intento de simbolización total, de suturar la hendidura fracasa, toda solución es provisional, es No-todo”

(Žižek, 2005: 28). Todo sistema hegemónico que sostiene como efectivo el proyecto ideal de un orden global demandando para ello la cohesión social en un modelo identitario unificado, no hace otra cosa que demandar lo imposible.

La globalización cultural, al igual que el modelo panóptico, es una estructura pensada para fortalecer los mecanismos ideológicos de dominación al servicio del poder. La exaltación de la identidad como vehículo para alcanzar tal utopía de transformar a los sujetos en iguales, más aún, en equivalentes, para alcanzar un orden mundial unificado, opera como una pantalla imaginaria que modela la realidad en conformidad con las necesidades del paradigma económico dominante. El modelo cultural capitalista es perverso en tanto que sabe que sostiene una ilusión engañosa, pero aún así la sostiene en favor del goce que ésta le aporta, pues conforme a la lógica neoliberal del mercado, el intercambio utilitarista, así como la producción, promoción y el tráfico de identidades múltiples moldeables para un consumo compulsivo y hedonista, hacen de la acumulación de capital la vía regia para imponer un control y poder irrefrenable.

Lo que queda excluido de estas reflexiones será entonces la posibilidad de pensar a la cultura, al sujeto o la identidad como un todo generalizable. La conflictividad en todo proceso de búsqueda, adaptación y pretensiones de fijación de progreso traerá consigo el germen de una conflictividad fundamental imposible de evacuar por la fuerza o la exclusión radical de la diferencia en los diversos discursos sociales. La utopía que busca unificar las manifestaciones subjetivas encontrará irremediamente su límite en la producción del deseo,

motor intrínseco de transformación y de la formación de identificaciones entre sujetos, más allá de las imposiciones del sistema y sus pretensiones de igualar a todos en un todo indiferenciable en favor de un grado supremo de control y dominación. Como señala Foucault, en todo lugar donde hay poder, habrá resistencia. La producción de subculturas y contraculturas no cesará a pesar de la sofisticación y sutileza de los instrumentos de dominación.

Frente a ello, el discurso psicoanalítico, a su vez disidente del discurso imperante de las ciencias positivas, desmontará la ilusión de alcanzar una identidad sustancial cerrada así como el proyecto de una cultura homogénea absoluta, capaz de imponer su criterio de verdad a nivel universal. El psicoanálisis procurará articular lo negativo, lo inconsciente así como los límites del discurso para orientar la acción del sujeto conforme a la ética del deseo y en este caso, haciendo un llamado a retornar la mirada sobre los fundamentos de la identidad en los procesos de identificación con nuestros semejantes, imposible sin su componente afectivo.

Serán entonces, la Ley y el deseo los que movilicen al sujeto a constituirse y consolidar lazos afectivos con el Otro simbólico y con sus semejantes sin excluir el componente alterno que lo diferencia, pero sí guardando las distancias insalvables y necesarias que le permitan no ceder frente al mandato alienante del Otro, discurso imperante que demanda su sumisión absoluta tras la promesa de seguridad y de sellar la brecha social para al fin completar el sueño burgués y el ideal universalista de una moral conforme al Bien obtenido en el goce.

Bibliografía

- Adorno, T.
1944 *Dialéctica del iluminismo*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T.
1975 *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Brito, L.
1996 *El imperio contracultural. Del rock a la posmodernidad* Caracas: Nueva Sociedad.
- Dufour, D.
2007 *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M.
1980 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa
- Foucault, M.
1984 *Vigilar y castigar*. Madrid: SXXI.
- Freud, S.
1912 *Tótem y tabú*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S.
1969 *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S.
1930 *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gerez Ambertín, M.
2007 *Las voces del superyó*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lacan, J.
1960 *Seminario 7. La ética en psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.
1963 *Escritos: El estadio del espejo como formador de la función del yo*. México: SXXI. (Edición digitalizada).
- Laclau, E. Mouffe, C.
1987 *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: SXXI.
- Laplanche, J.-B. P.
1996 *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Melman, Charles
2005 *El hombre sin gravedad*. Argentina. Universidad del Rosario.
- Stavrakakis, Y.
2010 *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S.
2005 *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: SXXI.

Una economía política de la alteridad: Hacia una teoría de la identificación del sujeto en el mundo actual

Carlos Rojas Reyes*

Reflexiones sobre los sujetos y la subjetividad en el mundo actual, a partir de sus condiciones de posibilidad, que enfocan su emergencia después de la posmodernidad; y que se refieren a las orientaciones generales del doble vínculo, la redefinición de la relación sujeto/objeto, representación, economía política de la alteridad y la materialidad. La propuesta reflexiona sobre el paso de la condición posmoderna a una época que se denomina "ciborg", que dé cuenta de las transformaciones tecnológicas contemporáneas.

La modernidad se levantó sobre la dualidad sujeto-objeto. Su crisis significó el cuestionamiento de este par que se había pretendido como una relación inseparable. Filosofías y ciencias se construyeron sobre esta base, poniendo un énfasis bien en el sujeto bien en el objeto. El posestructuralismo mostró los límites de esta pretensión: "...el hombre se borrará, como en el borde del mar, un rostro de arena" (Foucault, 1966:398).

Por su parte, la posmodernidad convirtió la disolución del sujeto en su programa central. Ese gran sujeto que podía representar el mundo y transformarlo a partir de su conocimiento y voluntad no estaba más. Ahora quedaba el sujeto débil contando historias personales, microrelatos inconexos vagando por un mun-

do incapaz de preguntarse por el sentido (Vattimo y Rovatti).

No se trata en este momento de reconstruir este largo y ya cansado debate, sino de interrogar sobre el destino del sujeto en la actualidad. Carecemos de unas teorías bien constituidas acerca de los sujetos y las subjetividades. Se podría decir que cada área de las humanidades y de las ciencias sociales, se ha dotado de unos conceptos acerca de este tema, sin la pretensión de universalidad.

Frente a esta situación, propongo dar un paso atrás y en vez de preguntarnos directamente por los sujetos, lo hagamos sobre sus condiciones de posibilidad, al menos sobre las que consideramos nucleares en este momento.

Desde esta perspectiva, las condiciones de posibilidad que presento a conti-

* Doctor en filosofía y profesor de la Universidad de Cuenca.

nuación, de manera sintética, como orientaciones, como puerta de entrada, son: sujetos del doble vínculo, ciborg, repensar la dualidad sujeto/objeto, los otros: la inmanencia del enemigo y la cuestión de la representación. Lejos de realizar un recorrido para establecer el estado de la cuestión en cada uno de estos campos, que exigiría la escritura de varios volúmenes, se tematizarán esas condiciones de posibilidad, con el fin de establecer, aunque fuera de manera provisional, el marco del debate.

1. El doble vínculo

Coloco al inicio de esta reflexión las reflexiones de Spivak sobre el doble vínculo, porque sostendré que es la teoría que se presenta como la mejor candidata para desarrollar una concepción general de las condiciones de posibilidad de darse de los sujetos y de las subjetividades, así como los modos específicos históricos de existencia de éstos.

El pensamiento de Gayatri Spivak se instala de lleno en una imposibilidad, que no tiene que ser evitada o esquivada con algún gesto intelectual o teórico, que lo disuelva de algún modo. Persistir en esa imposibilidad, reconocer el doble lazo que nos ata tanto a un lado como a otro.

Se trata de reconocer que allí afuera hay otros, a los que no tenemos acceso, que no podemos comprenderles en cuanto tales, en su especificidad, en lo que les hace que sean otros y que sean ellos mismos. Esta conciencia de la alteridad es indispensable si no se quiere caer en cualquier forma de colonialismo o de opresión.

En el otro extremo, y con igual fuerza, está el capitalismo en su fase de glo-

balización, con la abrumadora invasión del capital financiero y, desde luego, con la crisis monstruosa a la que nos ha sometido y que la estamos pagando. La comprensión de los fenómenos obligatoriamente involucra a la globalización; sin esto, simplemente se corre el riesgo de estar jugando a favor de estas fuerzas, de estarse integrando inconscientemente a la lógica del capital.

Así que se trata de una imposibilidad real, porque no se puede alcanzar al otro desde la perspectiva del capital; y ser subalterno significa, precisamente, escapar radicalmente a la lógica del cálculo, de la racionalidad de la ganancia.

Imposibilidad real que se expresa con igual violencia en el plano epistemológico y epistémico, porque los caminos para entender al otro también están cerrados. Desde luego, no es posible evadirse de esta situación; por el contrario, hay que tomarle en las manos aunque nos queme, hay que incorporarla a nuestra experiencia aunque la haga estallar.

El punto de partida de Spivak se encuentra en ese doble vínculo expresado como nuestra característica de ser intersubjetivos globalizados y, al mismo tiempo, encontramos que hay unos otros que se escapan a nuestro pensamiento; esto es lo que ella llama una alteridad radical:

“La alteridad radical –el otro total-debe ser pensado y debe ser pensado a través de imágenes. Nacer humano es nacer inclinado hacia el otro y los otros. Dar cuenta de esto es presuponer lo realmente-otro.” (Spivak, 2012:98).

Ahora bien, ¿qué hacer para resolver aunque sea parcial y provisionalmente esa imposibilidad constitutiva, porque

aunque sepamos que está allí, tenemos que encontrar algún camino de negociación?

Primero leamos este párrafo crucial completo:

“La alteridad radical si uno puede decirlo, parece requerir de unas imágenes de lo que es la figuración de lo ético como imposible. Si la ética es asida como un problema de relación antes que un problema del conocimiento, no es suficiente construir bases de datos, convertir el “don”, si hay alguno, a lo “dado” (datum)... Es necesario imaginar esta mujer como otra y como ella misma. Esto es, estrictamente, imposible. La imaginación es estructuralmente no verificable. Así, la imagen del otro como autoproducida por la imaginación que suplementa al conocimiento o su ausencia es la figura que marca la imposibilidad de la realización total de la ética. Es en la experiencia de esta figura (de lo que no es lógicamente posible), que nosotros hacemos nuestros cálculos de lo político y lo legal. El don del tiempo ha sido como nuestro presente no anticipable, como un momento de vida y de agonía, de ser llamado por los otros tanto como distanciarse de esa llamada, se inicia como reparación, como responsabilidad, como dar cuenta.” (Spivak: 104)

Antes que expresar conceptualmente esa alteridad radical, la imaginamos, nos hacemos figuras acerca de ella, porque nos topamos con esa resistencia a ser conceptualizada, a ser volcada sin más en enunciados. Siguiendo a Wittgenstein diríamos nos hacemos figuras del mundo y solo podemos *mostrar* su sentido, que es completamente exterior.

Entonces, aquí se repite el movimiento a lo Wittgenstein, pasamos de la lógica

y la lingüística a la ética. Es en este campo en donde aquello que no puede pensarse se muestra como imagen: el doble vínculo como imagen de lo que es imposible. Nos limitamos a mostrar, a señalar: allí hay una imposibilidad, allí afuera hay alguien que es radicalmente otro. Y ésta es una afirmación ética: “La alteridad radical si uno puede decirlo, parece requerir de unas imágenes de lo que es la figuración de lo ético como imposible.”

Este don –don puro a la Mauss añadiría (Mauss)- que es la imagen del otro, al cual no tenemos acceso y por lo tanto, ocupa el lugar de lo imposible, se resiste epistémica y epistemológicamente: no encontramos los procedimientos para describirlos o explicarlos y tampoco lo podemos convertir simplemente en la ciencia del otro, de la radical alteridad del otro –cuestión en la que se cae con mucha frecuencia-: “Si la ética es asida como un problema de relación antes que un problema del conocimiento, no es suficiente construir bases de datos, convertir el “don”, si hay alguno, en lo “dado” (datum).”

Dicha imposibilidad del doble vínculo –esto es pensar la alteridad radical desde la globalización y viceversa-, se enreda todavía más, porque no solo vemos ante nosotros ese otro –ese realmente otro- que se nos muestra como otro, en su plena diferencia, sino que somos arrojados a preguntarnos si ese otro no será como nosotros; esto es, un sí mismo. Husserl ha mostrado los vericuetos de mirar al otro no solo como otro sino de saber que tiene la misma estructura intencional que la mía y que por lo tanto es con igual derecho un sí mismo.

Como diría Baudrillard, la necesidad de oír al otro por sí mismo y no a través

de cualquier mediación o delegación, democrática o no. El otro como un sí mismo que se muestra como sí mismo. Diríamos que no solo la fenomenología de las cosas es una fenomenología *alien*, sino que toda fenomenología es *alien*, tal como lo señala Ian Bogost. Para el caso de las mujeres, Spivak lo expresa así: “Es necesario imaginar esta mujer como otra y como ella misma. Esto es, estrictamente, imposible” (Spivak: 104).

Si el ámbito cognoscitivo falla, entonces tenemos que acudir a otro plano y es la experiencia como experiencia de la alteridad del otro. Nuevamente se tiene que eludir la tentación de un racionalismo extremo de quererlo reducir a algún tipo de semiótica y debemos quedarnos en el plano de la experiencia ética.

Experiencia ética que quiere decir fundamentalmente que mirar al otro que se muestra como otro y como sí mismo, tiene para nosotros el carácter de la responsabilidad. Aproximarnos a ese doble vínculo tiene, ante todo, consecuencias reales, concretas, en la sociedad en la que vivimos, porque tenemos que dilucidar con mucha claridad nuestra responsabilidad para con el otro, para no invadir el espacio del otro como sí mismo. Salir del dilema quiere decir asumir en toda su dimensión la responsabilidad para con el otro:

“Esta es una responsabilidad del doble vínculo de lo ético... Cuando uno decide hablar de doble vínculo y de las aporías, uno es cazado por los fantasmas de lo indecible en cada decisión... Más aún, no es posible permanecer en la aporía o en el doble vínculo. No es un problema lógico o filosófico como una contradicción, un dilema, una paradoja,

una antinomia. Solo puede ser descrito como una experiencia.” (Spivak: 104).

Cualquier decisión que tomemos, los razonamientos que hagamos, las aproximaciones que lancemos, los recursos y estrategias que utilicemos nos llevan siempre a la responsabilidad. Es una ética de la responsabilidad: “En la aporía o en el doble vínculo, decidir es cargarse de responsabilidad” (Spivak: 105).

Esta es solo la mitad del problema, un fragmento del doble vínculo. Esa imposibilidad de acceder a la alteridad radical del otro, tiene que ubicarse en la relación entre cultura y capital, entre dicha alteridad que pertenece al ámbito cultural y la existencia brutal de la globalización que lo penetra todo y que subsume a la misma alteridad radical.

“En esta particular situación, entonces, la globalización es también el sitio para una decisión correcta. Para hacer esta crítica una debe juntarse con lo abstracto, con la virtualidad del dinero virtual.” (Spivak: 105).

Es una alteridad radical existiendo en la época de la globalización; sujetos que son los nuevos subalternos de la globalización. Esos otros tienen que encarar al capital, a la lógica del dinero. Lo más concreto —que es el otro sí mismo— confrontado como lo más radical: el dinero virtual.

“En este entendimiento rarificado y marxista, la globalización, la financiarización del globo, es lo abstracto como tal, lo abstracto como virtual, pura estructura. En contraste con esto, la cultura es la irreductible text-il en donde lo que las mujeres tejen siempre se despliega ha-

cia adelante, en un futuro siempre anterior. La cultura viva siempre fluye, como decimos una y otra vez" (Spivak: 105).

Entonces, a más de lo que se ha dicho sobre la carga de responsabilidad que nos toca llevar frente al otro, tenemos que ubicar al subalterno en la lógica del capital, en el modo en que quedan subsumidos en este, penetrados por las abstracciones del dinero.

Las configuraciones culturales del otro que nos son dadas en la experiencia ética, ahora requieren ser codificadas siguiendo el rastro de la influencia –y de las determinaciones– del capital sobre ellas: "Yo estoy sugiriendo su constante desplazamiento por medio de prestar atención al posicionamiento de las mujeres sobre los ejes abstractos del capital, que necesitan una *codificación* cultural." (Spivak: 108).

Spivak da ahora un giro, que es lo que estructura su último libro, hacia la educación, con el fin de diseñar unas estrategias educativas que permitan, de alguna manera, abrirse al doble vínculo y quizás abrirse a espacios de su resolución parcial.

La educación desde la perspectiva del relacionamiento entre nosotros y los otros –como otros y como sí mismos– inaugura una nueva forma de tratamiento de nuestro sí mismo, que nos conduce a escindirnos, a rompernos, a fracturarnos y que desembocará en nuestra conversión en otros, como diría Rimbaud: "Yo es otro."

El gesto de escisión –o quizás de descubrimiento de que estamos constituidos en esta falla, no está destinado a un trabajo orientado a la resolución de las dificultades de la economía psíquica de cada uno, sino que es un instrumento,

una guía para el rito de pasaje que nos muestre cómo sería eso de entender al otro por sí mismo:

"...que es nuestra capacidad incorporada para volvernos otros a nosotros mismos, lo que puede quizás conducirnos a entender a otras gentes desde adentro..." (Spivak: 111).

La "imaginación como una virtualidad de lo real..." (Spivak: 112) nos abre hacia la intersubjetividad ciertamente, pero más allá, nos deja vislumbrar ese otro que en su alteridad radical se nos ha escapado hasta ahora. La tarea es: "... volviendo otro al sí mismo y acercando tanto como sea posible el acceso al otro como sí mismo." (Spivak: 113).

El enfoque de la educación, sus estrategias, más aún su responsabilidad, quedan signadas por el doble vínculo y por la necesidad de aprender a ser otros para comprender a los otros: "Cualquier truco para entrenarles a ellos en el hábito mental de volverse otros más que proveerles de herramientas descriptivas" (Spivak: 112). (Con seguridad mucho de éste tendría que ver, para nosotros aquí y ahora, en el mundo amazónico y andino, con el perspectivismo ontológico y con la metafísica caníbal que postula, precisamente, que solo se es uno mismo volviéndose otro). (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*; Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*; Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*).

2. Sujeto y representación

Uno de los presupuestos claves de la posmodernidad era el enunciado por Lyotard, *La condición postmoderna*: las grandes narraciones habían terminado

su recorrido y eran sustituidas por los pequeños relatos. Junto con este proceso, los poderosos sujetos teleológicos autores de las revoluciones, no existían más. Sujetos minimalistas contando historias personales, en medio de un presente que se negaba a dirigirse hacia algún lado. La belleza como esencial al arte, cedió paso a las estrategias y productos performativos. La razón tecnológica guiada por la eficacia reinaba ahora sin oposición –y creo que todavía lo hace–

La modernidad había inaugurado la era de representación, cuyo centro era el discurso que, a su vez, fue el elemento nuclear de las narraciones políticas, sociales, teóricas, entre tantas otras. El sujeto se representaba la realidad y pretendía hacerse con la verdad y la objetividad. La posmodernidad reinó sobre el predominio de la presentación sobre la representación, del performance sobre el habla, de la acción sobre la palabra. Más aún, lo que importaba eran aquellos enunciados que hacían cosas, que actuaban. El texto *¿Cómo hacer cosas con palabras?* de Austin, circulaba por todas partes y era citado interminablemente.

Hay que insistir en que la arqueología de la representación, tal como la presenta Foucault, se encuentra incompleta. Si bien hay un análisis detallado y hermoso de la conformación de la representación moderna y de su crisis, así como de la emergencia de un nuevo espacio de la representación en el siglo XIX, con la constitución de los saberes tal como dominaron casi todo el siglo XX, no tenemos un estudio de lo que pasó después. Nueva crisis y al parecer, la desa-

parición de la representación que, como estoy sosteniendo en este trabajo, tendría que haberse continuado con la aparición del sujeto posmoderno y –aquí lo fundamental– del orden de la representación posmoderna.

En este sentido, la reconstrucción que realiza Nusselder se muestra como más adecuada para la comprensión del paso de la posmodernidad a lo que vivimos ahora y que denominaré la época ciborg, extendiendo el sentido que este término tiene en Strathern.

“En su libro *La Cuarta Discontinuidad* Mazlish describe la historia intelectual de Occidental como la superación de una serie de grandes ilusiones, o discontinuidades, que incluyen cuatro distinciones artificiales: entre seres humanos y cosmos (superado por Copérnico), entre seres humanos y otras forma de vida (superado por Darwin, entre seres humanos y su inconsciente (superado por Freud) y entre humanos y máquinas (Mazlish 1993). En su descripción de Gray, Mentor and Figueroa-Sarriera que lo que notamos en cualquier parte es la disolución de la cuarta discontinuidad...” (Nusselder: 407).¹

El desarrollo inicial –en la escala histórica– de la época ciborg, trae aparejado una nueva subjetividad, que se levanta sobre un inédito modo de representación. De tal manera, que la dualidad sujeto/objeto queda cuestionada o, en todo caso, redefinida y reemplazada por un constante proceso de doble vínculo de subjetivación/objetivación constante a través de las interfaces electrónicas y virtuales.

1 Nótese que el número de página corresponde a la edición digital de Kindle y no a la edición impresa.

“Utilizando la terminología de Pierre Lévy, la virtualidad del sujeto consiste de la subjetivación, (el modo en que me apropio del intercambio de signos, el modo en que yo doy cuerpo a la superficie de las apariencias y la objetivación (la manera en que mis fijaciones subjetivas, fantasmáticas y corporales se incorporan a la “construcción de un mundo compartido” de apariencias.) (Nusselder, 2009: 601).

Lo virtual no es el espacio en donde el sujeto se deshace. Allí el sujeto no solo que permanece sino que es lo único que, en esta época ciborg, le permite conformarse como tal: “Resalto el rol crucial de la subjetivación en el proceso de virtualización. El ciberespacio no es meramente un mundo hecho de superficies; nosotros también “habitamos esas superficies” a causa de nuestra inversión libidinal en aquellas imágenes o escenarios construidos con códigos” (Nusselder: 604).

Nusselder regresa al orden imaginario, tomándolo de Lacan, para mostrar el rol clave de la fantasía en la generación de los vínculos dobles que llevan desde el intercambio simbólico a las superficies virtuales; además, de la manera específica en que la programación de esas superficies le da forma a la subjetividad, permitiendo la emergencia de unos regímenes de la sensibilidad y, por lo tanto, de unos órdenes simbólicos.

Lo inicial de esta fase, lo mal estudiada que todavía está, la dificultad que tenemos de saber hacia dónde nos está conduciendo y la propia persistencia del pasado, hace que estos nuevos procesos de subjetivación continúen sobreviviendo al lado de los posmodernos, que mu-

chas veces aparecen como predominantes, por ejemplo en el campo del arte o de la educación.

Por esto, hay que responder –siquiera provisionalmente– sobre el destino de las representaciones en la época posmoderna, porque ese es el entorno ideológico en el que habitamos.

Pero, ¿a dónde ha ido a parar la representación en la época posmoderna? ¿Se ha disuelto como todo lo sólido en el aire o simplemente ha desaparecido sin dejar rastro? Si la esfera de la representación ya no existe más, ¿quiere decir que es el triunfo definitivo del performance, de la presencia, de la efectividad sobre el significado? Se habría abolido la pregunta por el sentido, sin importar cuál hubiera sido la o las respuestas.

Como la belleza que se trasladó del arte al diseño, a la mercancía, a los nuevos objetos tecnológicos, la representación se exilió en algún sitio; y no hablo solamente de los pequeños discursos, de las anotaciones breves y fragmentarias sobre el mundo, sino de las grandes narraciones que pretendían comprender el mundo en su totalidad.

Ciertamente que tenemos el regreso de los fundamentalismos, como los religiosos cristianos, musulmanes, new age o de cualquier otra clase, que son cada vez más feroces; igualmente, encuentran su refugio en algunas teorías como los estudios culturales latinoamericanos en su auto-exotismo extremo.

Sin embargo, hay otra esfera extendida a lo largo del globo, que se nos presenta como cotidiana, real, eficaz y que penetra en la trama social intentando llenar esa ansiedad de sentido, esa necesidad de hablar, esa expectativa de futuro que a pesar de todo nos queda, especial-

mente en América Latina en donde la modernización capitalista está al orden del día.

Y ese mundo en el que ahora habitan las narraciones no es otro que el de las grandes marcas, que absorbieron las promesas modernas incumplidas y los afanes de igualdad de un socialismo real fracasado, convirtiéndolos en estrategias de marketing eficaces tanto para vender como para rellenar el vacío, para poblar de ilusiones el desierto de lo real.

Como un ejemplo relevante citemos el Instituto Coca-Cola de la felicidad, como punto de partida, todos *sabemos* que la Coca-Cola es sinónimo de felicidad, se nos ha dicho hasta el cansancio, por todos los medios posibles; cuando abrimos una botella, salta la chispa de la vida que nos hace existir (Instituto Coca-Cola de la Felicidad).

La cuestión se complica cuando la Coca-Cola pretende convertirse en el referente ético de la construcción de la felicidad, que nos orienta y nos guía en su búsqueda insaciable. En su página web podemos conocer la felicidad, leer la opinión de los expertos, acceder a los estudios sobre el tema, medir nuestra felicidad o tomar nuestra dosis diaria de felicidad que viene en píldoras.

He aquí una de ellas:

“Como bien muestran los resultados del estudio del Instituto de la Felicidad, la felicidad es un gran antídoto contra la crisis, pues las personas con puntos de vista más positivos son significativamente más felices. Un satisfactorio 67% de los encuestados cree que su situación personal será igual o mejor en los próximos 12 meses. Además, a nivel general, un aplastante 74% de la gente feliz cree

que el futuro le traerá más cosas buenas que malas.” (Instituto Coca-Cola de la Felicidad).

O de este otro ejemplo de Nike, en donde nos enteramos que la ligereza, la levedad, ya no está en las *Seis propuestas para el próximo milenio* de Ítalo Calvino, sino en Nike SB Lunar One Shot.

¿No es hora de dejar atrás la posmodernidad y colocar sobre nuestros hombros las grandes narraciones que necesitamos, que nos permitan dejar atrás el capitalismo, la destrucción del planeta, la desigualdad, el racismo...?

3. La economía política de la alteridad

3.1. La inmanencia del enemigo

Ningún debate sobre los sujetos y las subjetividades puede darse sin tener en cuenta a los otros sujetos; eso es, sin una economía de la alteridad, como diría Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*).

Resaltemos su punto de partida crucial: se trata de analizar la economía de la alteridad; diríamos: la economía política de la alteridad. Los debates sobre las relaciones entre las culturas giran en torno al modo en que se trata al Otro, a la manera en que se constituye la otredad, que puede ir desde la formación de híbridos y mestizajes hasta las tesis del exotismo total, de la otredad absoluta sin posibilidad de diálogo con otras posiciones, pasando por una gama amplia de propuestas: interculturalidad, multiculturalidad, trans-culturalidad, transmoderno, poscolonial, postoccidental y otros.

En ese tratamiento del otro se da “...una economía de la alteridad en

donde se asigna al concepto de “enemigo” un valor cardinal” (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*: 267). El otro es un enemigo y esta característica atañe incluso a los dioses, que no escapan a esta determinación:

“Ferozes más espléndidos, peligrosos pero deseados por los humanos, homófagos mas provistos de una supercultura shamánica, enemigos más aliados, los Maí están marcados por una ambivalencia fundamental. Ellos son al mismo tiempo el “ideal del Ego” araweté o arquetipo del Otro. Los araweté se miran a ellos mismos con los ojos de los dioses, al mismo tiempo que miran a los ojos de los dioses desde el punto de vista humano, terrenal, terrestre y mortal” (Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*: 271-272).

La relación con el otro como enemigo es inmanente: el enemigo penetra en el alma misma del matador, permitiéndole que él y su cultura se constituyan como tales y, simultáneamente, alterándolo radicalmente, cuestionando su propia existencia: “Después de haber matado, o simplemente herido, un enemigo en una escaramuza, un hombre “muere” (umanun). Cuando vuelve a la aldea, él cae en una especie de estupor, permaneciendo inmóvil o seminconsciente por varios días, durante los cuales no come” (Viveiros de Castro: 272).

Enemigo y matador se entrelazan de un modo profundo, ya inseparable: “El enemigo se dice que está enfurecido con su matador, más al mismo se encuentra indisolublemente ligado a él” (Viveiros de Castro: 273). Ese hecho violento ha terminado por convertirse en una identidad: “Puede verse aquí una nítida pro-

gresión de las relaciones entre la víctima y su matador. Ellas van desde la alteridad mortífera a la identidad fusional...” (Viveiros de Castro: 273).

El trabajo simbólico del enemigo es todavía mucho más poderoso, por el efecto mismo de la inmanencia, de la interioridad del enemigo en el matador, porque la entrada de la perspectiva –ontológica y epistemológica- del enemigo en la cultura del matador, altera el orden simbólico del matador. Ahora se dice con palabras del enemigo aquello que el matador quiere expresar: “Vistos por su lado bueno –su lado muerto-, los enemigos son aquellos que traen nuevas palabras al grupo, al menos que vienen a dar *un sentido más puro a las palabras de la tribu*” (Viveiros de Castro: 275).

Así que el matador habla dos veces: discurso del enemigo y discurso propio, plenamente entrelazados, que muestra la transferencia del orden simbólico del enemigo hacia el matador: “Una especie de ecolalia enunciativa o un proceso de reverberación: un enemigo muerto cita a su víctima araweté... y enseguida cita a su propio matador... todo esto por la boca de este último, que cita globalmente lo que su víctima tiene que decir” (Viveiros de Castro: 277).

Este proceso lejos de quedarse en el matador, como individuo, ha sido desde el inicio un fenómeno colectivo, un acontecimiento que atañe a todo el grupo, porque ahora es la comunidad la que identificándose con el matador, absorbe el discurso del otro, esto es, del enemigo:

“Una reverberación entre matador y su víctima está en el origen de la situación paradójica de la danza guerrera, situa-

ción de la mayor cohesión social y de máxima efervescencia colectiva en la sociedad araweté, cuando una comunidad masculina se reúne en torno del matador para, identificándose con éste, repetir las palabras enunciadas por otros” (Viveiros de Castro: 278).

La inmanencia del enemigo ha ido tan lejos que el espíritu del enemigo habitará permanentemente dentro del espíritu del matador, a tal extremo que el matador se ha vuelto otro, se ha convertido precisamente en el enemigo: “Este proceso como se puede imaginar, tiene su precio. Una fusión entre el matador y su enemigo presupone un devenir otro del primero: el espíritu de la víctima jamás le abandona” (Viveiros de Castro: 279).

Y desde este haberse convertido en Otro, puede regresar los ojos hacia sí mismo. Mirarse con los ojos de los otros, termina por ser la mejor y la única perspectiva para verse a uno mismo: “Esta capacidad de verse como Otro –punto de vista que es, tal vez, el ángulo ideal de visión de sí mismo- me parece la clave del pensamiento tupi-guaraní” (Viveiros de Castro: 281).

Esta absorción del enemigo se expresa en la incorporación global del enemigo –que en este caso es víctima-: “...El incremento del capital ontológico del matador al final del proceso, se expresa en una relación de anexión de ciertos atributos metonímicos de la víctima: alma, nombres, cantos, trofeos” (Viveiros de Castro: 284).

3.2. *Fenomenología de los otros*

Las fenomenologías nos han dejado muchas cosas buenas, especialmente las

que se refieren al método para entender nuestra conciencia; como decía Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*: la fenomenología está ligada directamente a la experiencia de la conciencia.

Más adelante, sobre todo Husserl, indicará el camino a seguir: la conciencia intencional encuentra que no existe la conciencia sin los objetos, sin la realidad que le es externa e independiente de su subjetividad. Además, como una parte fundamental del movimiento de la conciencia propia, encontramos a otros que nos hacen frente de un modo distinto que las cosas. Descubrimos que hay otros que son como nosotros y desde allí, emprendemos el viaje hacia la intersubjetividad, con los enormes problemas que esto trae.

Ian Bogost, en *Alien Phenomenology* (2012), da un paso más e introduce la fenomenología de las cosas, de un modo no antropocéntrico: tenemos que descubrir el punto de vista de las cosas, sus modos de acción, la manera cómo aprehenden el mundo, que precisamente no es reducible a la experiencia de la conciencia.

Entonces hay un ego que se constituye y que puede decir: yo con las cosas, yo con los otros, en las innumerables variantes que esto ha tenido en el pensamiento occidental. Se forma un ego intencional e intersubjetivo.

Lo que quiero poner en cuestión aquí es el primer movimiento de la fenomenología y, como su consecuencia, la apertura a una serie de fenomenologías, no solo las teorizadas por el realismo especulativo, que se dirige a entender las cosas por ellas mismas sin referencia a los seres humanos.

¿Es válido sostener que la experiencia fundamentante de la conciencia es esta capacidad de decir yo, aunque diga inmediatamente yo con las cosas, yo con los otros? ¿Es cierto que siempre partimos de la constitución y de los modos de conformación de nuestra propia conciencia? ¿Se debe admitir este narcisismo o, por el contrario, hace falta un pensamiento radicalmente antinarcisista? Eduardo Viveiros de Castro señala, en *Metafísicas caníbales*, con toda claridad la magnitud de la tarea del desarrollo de una metafísica que no sea tanto anti-edípica sino anti-Narciso.

Comencemos por una serie de fenómenos, en los cuales podemos encontrar una serie de sujetos que están impedidos de decir yo, de alguna manera o de muchas maneras. Está, en primer lugar, el que decir: “yo; yo con las cosas; yo con los otros” es, ante todo, un hecho lingüístico. Tenemos que usar el lenguaje para poder pensar esa conciencia, esa experiencia fundamental de la conciencia.

Sin embargo, como decía Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, no hay lenguajes privados, todos son públicos. Por lo tanto, desde el inicio mismo, para decir lo más íntimo acerca de mí mismo, tengo que hacerlo con las palabras de los otros, de los que están allá afuera. Enunciar esto ergo es un hecho lingüístico y por lo tanto, cultural (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*).

Lacan insistirá en esta exterioridad del origen del inconsciente que no sería otra cosa que las palabras de los otros dentro de mí, organizando mi estructura psíquica, permitiendo que exista como ser humano. Solo porque hay otros que dicen “yo”, de modos distintos, me está permitido decir: “yo” (Lacan).

Lejos de ser un fenómeno que estaría únicamente en el plano del inconsciente, esto de estar trabados en la posibilidad de decir “yo”, como fenómeno originario, en primer plano, es muy frecuente.

Mirando un concierto de Land-Lang, cuando éste entra en el escenario, al fondo se podía ver un músico, vestido de traje formalísimo, rígido, inmóvil, con el violín sostenido por la mano izquierda, como si se hubiese quedado congelado, sin la menor expresión en su rostro. En este momento, a este músico, cuyo nombre desconocemos, cuya historia no importa, que está ahí para apoyar la destreza de la estrella del momento. ¿Se puede decir que este individuo, en este preciso momento, está en capacidad de decir yo? Y si lo hiciera, ¿alguien le oiría?

En cualquier aula, en la experiencia educativa de todos los días, hay alguien que está allí adelante, el profesor, que dice todo el tiempo: “yo, yo, yo...” Y un conjunto de alumnos que solo de manera secundaria, cuando el profesor se lo pide o se lo permite, alcanza a decir: “yo creo, yo pienso, yo opino”. Y aunque el alumno diga “yo”, tiene un estatuto ontológico menor; sus enunciaciones son secundarias en el hecho educativo, no constituyen conocimiento riguroso, están plagados de errores, no pueden acreditarse como válidas, no pueden autoevaluarse.

En las familias, cuando el padre habla: “yo he decidido que lo mejor para ti, hijo mío, al que quiero tanto, es que sigas esta carrera.” “Yo decido lo que puedes hacer y lo que no puedes hacer.” ¿Acaso el hijo está en capacidad de decir yo y si lo hace, es oído por el padre? ¿Escucha el padre al hijo, realmente? Pa-

reciera que el hijo habla un idioma extraño, extraterrestre, que dice cosas incomprensibles, fuera de toda lógica. El padre siempre pretende que garantiza al sujeto –al hijo– más allá y por encima de sí mismo.

Cuando un gobernante y su equipo salen en los medios, hasta el cansancio, para decirle al pueblo –como ha sucedido tantas e innumerables veces en la historia–, que están haciendo la revolución, que la hacen en nuestro nombre, para nosotros; que nosotros somos objetos de la revolución y no los sujetos. ¿Puede ese pueblo, esa masa, esos oprimidos, decir: nosotros? En todo caso, dice: “nosotros quedamos profundamente agradecidos por lo que están haciendo en nuestro nombre y para nosotros.” Este es el mecanismo de los procesos de salvación.

Más bien deberíamos preguntarnos en todas las situaciones personales, sociales, políticas, en donde estamos trabados de decir “yo”, como experiencia primaria de la conciencia. Este “yo” se enuncia de manera constante, pero en tono menor, en voz baja, esperando que el poder, cualquiera que este sea, no nos oiga. La experiencia de decir “yo” depende de que otro diga primero y originariamente “yo” y solo entonces, alguien puede decir “yo”, que luego descubro que soy yo.

Introduzcamos aquí la hipótesis central, que será desarrollada más adelante: hay al menos dos formas de experiencia de la conciencia: aquella que está en capacidad de decir “yo”. Y aquella que primero se conforma como otro: “Yo, Lang-Lang”. Y el músico que está al fondo, mirándose a sí mismo: “Aquí hay otro.” Ese músico tendría que decir: “Hay un yo. Hay un otro.” Y solo entonces, el movi-

miento final: “Otro es yo.” Ese músico es el otro de Lang-Lang, trabado es su posibilidad de decir: “yo.”

Fenomenologías y no fenomenología. Una que proviene de toda la tradición occidental, en su génesis cartesiana: medito en la manera en que tengo experiencia de mi conciencia. Otra que va en dirección contraria a la tradición cartesiana y narcisista: fenomenología de aquellos que dicen de modo originario: otro es yo. También ésta es una fenomenología alien.

4. Sujetos, objetos y materialidad

4.1. Materialidad

Una de las cuestiones más difíciles será teorizar lo que son los objetos en su materialidad y en su virtualidad, tratando de evitar considerarlas como meros útiles que están frente a nosotros y que nos servimos de ellos para apropiarnos del mundo. Y, por otro lado, como consecuencia de este primer punto, ver las cosas únicamente desde la perspectiva de los sujetos.

Discutiré a Daniel Miller con cierto detalle, lo que nos permitirá entrar en una serie de precisiones sobre qué son los objetos, en qué consiste su materialidad y su virtualidad, qué debemos entender por cosa o por artefacto.

“Esta introducción comenzará con dos intentos por teorizar la materialidad: el primero, una teoría vulgar de las meras cosas como artefactos; el segundo, una teoría que pretende trascender el dualismo de sujetos y objetos” (Miller: 2).

Miller insistirá, como un núcleo duro de su paradigma, que para entender a

cabalidad lo que es la materialidad tenemos que superar la dualidad tan fuerte entre sujetos y objetos, que coloca siempre al primero en una posición de privilegio:

“Esto culmina en una sección sobre la “tiranía del sujeto” que busca enterrar la sociedad y el sujeto como la premisa privilegiada por una disciplina llamada Antropología” (Miller: 2).

Esta tendencia se ve fortalecida por “la humildad de las cosas” (Miller: 3), que es más aparente que real. Ese ocultamiento de las cosas, de su capacidad de agenciamiento, de su intervención decidida en el mundo, en el entorno en el que vivimos, lo único que hace es fortalecer su capacidad de darle forma a la realidad en la que habitamos:

“La conclusión sorprendente es que los objetos son importantes no debido a que son evidentes y físicamente limitan o posibilitan, sino usualmente porque precisamente no los “vemos”. Cuanto menos conscientes somos de ellos, más poderosamente pueden determinar nuestras expectativas a través del establecimiento de la escena y asegurando una conducta normativa, sin ser objeto de impugnación. Ellos determinan qué tiene lugar en la medida en que somos inconscientes de su capacidad para hacerlo” (Miller: 3).

Es por demás conocido el fenómeno que hace que las cosas mientras más cercanas y cotidianas, más difícil se hace pensarlas y conceptualizarlas. Están tan pegadas a nosotros, dependen en tan alto grado de su funcionamiento fiable y constante, que solo cuando fallan nos percatamos de que están allí, de que so-

lo a través de los objetos podemos habitar el mundo.

A esto debemos añadir nuestra pertenencia a una cultura determinada que es, ante todo, una cultura material, en la que estamos sumergidos desde que nacemos, que forma parte de lo que somos indisolublemente en todas las etapas de nuestra existencia:

“Somos educados con las expectativas características de nuestro grupo social particular, en gran parte a través de lo que aprendemos en nuestro involucramiento con las relaciones encontradas entre las cosas de todos los días. Bourdieu enfatizó las categorías, órdenes y ubicaciones de los objetos – por ejemplo, las oposiciones espaciales en el hogar, o la relación entre los implementos agrícolas y las estaciones” (Miller: 4).

La primera y la más importante consecuencia de esto es que las cosas lejos de ser entes pasivos, sordos, mudos, son activos. Digamos que los objetos hacen, ciertamente en un rango de lo más amplio de acciones e intervenciones en el mundo, dando forma y alterando la realidad.

Ahora bien, estas acciones son diferentes de las que realizamos los seres humanos. Los objetos actúan de un modo distinto y diverso, dependiendo precisamente de su objetualidad, de su particular carácter de cosas que les hacen idénticas a unas y diferentes de otras. (A esto le llamaremos el plano ontológico).

Para diferenciar las acciones humanas de la actividad de las cosas, introduciremos el término de agenciamiento; de esta manera nos alejamos de cualquier equívoco y nos alejamos de una mirada excesivamente antropocéntrica, para dar

paso a que las cosas hablen por ellas mismas.

Así que hablaremos del agenciamiento de los objetos; esto es, de la manera cómo introducen una perspectiva sobre el mundo, que lanzan una mirada sobre el espacio en el que ubican y al que distorsionarán, creando algún tipo de gravedad que atrae tanto a personas como a otros objetos.

Se tiene que resaltar, como afirmación central, que los objetos son activos, que contienen dentro de sí procesos y procedimientos que desencadenan otros procesos y procedimientos, en secuencias, cascadas, contagios, epidemias, clonaciones, de entre tantos modos de penetrar en lo existente y construirlo a su imagen y semejanza.

Habrà que reconstruir minuciosamente el agenciamiento de los objetos desde su propia perspectiva, desde su propio punto de vista, en los contextos específicos en los que éste se esté dando. (A esto le llamaremos plano fenomenológico y hablaremos de fenomenología alien para describir los agenciamientos de las cosas en los diversos mundos reales, posibles, virtuales).

Se trata de una ampliación significativa de nuestro modo de entender el mundo, porque la agencia sale del campo específico de los seres humanos y se traslada hacia afuera, hace el viaje desde el interior al exterior, quizás para volver de muchos modos como si se tratara de una cinta de Moebius:

“Una de sus estrategias más influyentes en la guerra en contra de la purificación ha sido tomar el concepto de agencia, en otro tiempo sacralizado como la propiedad esencial y definitoria de las per-

sonas, y aplicar este concepto al mundo no humano, sea éste organismos tales como bacterias o el sistema de transporte putativo de París” (Miller: 7).

A este campo, le añadimos el de los objetos en su materialidad y en su virtualidad, que siempre ha tenido esta característica de hacer cosas; podemos decir que las cosas hacen cosas, que las cosas hacen mundos, muchos mundos de modos diversos y variados.

4.2. Objetivación

Tomemos como punto de partida la afirmación de que no hay personas y cosas de manera aislada, existiendo cada una por su cuenta; sino que siempre encontramos en el mundo en el que vivimos: personas con cosas:

“En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel (1977) propone que no puede haber una separación fundamental entre humanidad y materialidad – ” (Miller: 5).

Y, además, en una particular relación entre los sujetos y las cosas: “Deberemos retornar a las poblaciones en masa que se consideran a sí mismas, de hecho, gente usando objetos” (Miller: 6).

Sin embargo, hay que ir más lejos y más adelante de este lado puramente utilitario de las cosas, en donde las cosas quedan reducidas a meras cosas al servicio de una racionalidad instrumental, que intenta conseguir unos determinados fines o metas.

Establezcamos, entonces, que en esa relación entre sujetos y cosas, los sujetos existen en la medida en que se objetivan; esto es, solamente cuando se vuelcan hacia el exterior y crean toda clase

de formas, que van desde las instituciones, las leyes, hasta las innumerables cosas materiales y virtuales que pueblan nuestra realidad.

Estos actos creativos regresan sobre nosotros mismos y se convierten en parte de nuestra conciencia, la llevan a otro nivel, nos permiten darnos cuenta de lo que somos y de lo podemos –somos lo que podemos hacer-. La conciencia –y la percepción- que tenemos de lo que está allí afuera cambia radicalmente así como la conciencia de nosotros mismos: nuestros modos de sentir, de ser afectados, nuestras estructuras cognitivas, nuestras formas de relacionamiento con los demás, la particular relación que tenemos con la naturaleza a la que hemos puesto en riesgo:

“En la objetivación todo lo que tenemos es un proceso en el tiempo mediante el cual el propio acto de creación de formas crea conciencia o capacidad, tal como habilidad, y de este modo transforma a ambas, a la forma y la auto-conciencia de aquello que tiene conciencia, o la capacidad de aquello que ahora tiene habilidad” (Miller: 6).

El acto creativo se ha duplicado: de una parte, los sujetos creando el mundo a su imagen y semejanza a través de objetivarse, de encarnarse y construir unos mundos múltiples y diversos; de otra parte, los objetos una vez dados, producidos, diseñados, regresando sobre las personas para recrearlas, para transformarlas por dentro, para cambiar su interior, para alterar su modo de ver y habitar.

“No podemos comprender nada, incluso a nosotros mismos, excepto como forma, un cuerpo, una categoría, o in-

clusivo un sueño. A medida que esas formas se desarrollan en su sofisticación, somos capaces de ver en ellas posibilidades más complejas para nosotros. A medida que creamos leyes, nos entendemos a nosotros mismos como gente con derechos y limitaciones. A medida que creamos arte podemos vernos a nosotros mismos como un genio o como no sofisticados. No podemos saber quiénes somos, o llegar a ser lo que somos, más que mirando en un espejo material, que es el mundo histórico creado por aquellos que vivieron antes que nosotros. Este mundo nos enfrenta como cultura material y continúa evolucionando a través de nosotros” (Miller: 6).

No hay cultura que no sea inmediatamente cultura material, proceso de objetivación de los sujetos y procesos de subjetivación de los objetos. Es en este ir y venir que existimos, que nos socializamos, que nos soñamos, que imaginamos, que nos proyectamos hacia el futuro y, desde luego, que diseñamos.

De esta manera, el proceso de diseño lejos de enfrentar a unos “sujetos autónomos” versus unos “objetos autónomos”, tendría que preguntarse de qué modo esos objetos del diseño son una objetivación de la cultura material globalizada o de un grupo social en particular.

Con igual fuerza, debería interrogarse sobre las transformaciones en la percepción, el afecto, los procesos cognitivos, que sufren los diseñadores y posteriormente las personas que usamos esas cosas, porque somos personas con cosas, inseparablemente.

4.3. *El reverso del fetichismo*

Colocar sobre nuevas bases las relaciones entre los sujetos y los objetos, en-

tre las personas y las cosas, presupone la ruptura de los dualismos subyacentes: cuerpo y mente, espíritu y materia. Una vía a transitar para una adecuada relación entre los procesos de subjetivación y los de objetivación, que logre construir un espacio de confluencia, puede hacerse desde una relectura de la tesis del fetichismo de la mercancía tal como se encuentra en Marx.

Esto es, fetichismo en la medida en que las relaciones entre personas se mostraban como mediados por las cosas; así se naturalizaba el capital y se sustentaba la dominación capitalista, lo que no ha dejado de suceder.

La implicación que este tiene para la superación de dualismos mencionados es que se choca contra la lógica del capital y de su sociedad; no podemos simplemente plantearnos una "democracia de las cosas" o una relación de igual entre personas y cosas, para que esas puedan hablar por sí mismas, sin cuestionar la lógica del capital. Al interior de estos mecanismos de fetichismo de la mercancía se tiene que trabajar para una aproximación más justa a las cosas, a los objetos y a la misma tarea de diseñar (Marx).

Lukács, en *Historia y consciencia de clase*, ha mostrado a fondo los modos de funcionamiento de este fetichismo, a través de los procesos de reificación o de cosificación. No es este el lugar para reflexionar sobre este, que no deja de ser importante para entender los estudios de la materialidad, que están vinculados a los regímenes de producción de valor:

"Las condiciones de transnacionalismo bajo las que la mayoría de la gente vive

ahora en el mundo, han creado nuevos y a menudo significados culturales contradictorios y los valores económicos y los significados de los objetos –esto es, en la cultura material- como aquellos objetos que viajan a modo acelerado a través de mercados locales, nacionales e internacionales y otros regímenes de producción valor" (Myers: 3).

De lo que efectivamente se trata aquí es de preguntarnos por el reverso del fetichismo: ¿qué queda cuando logramos romper, aunque sea de modo provisional, con la lógica de la ganancia y desaparece el fetichismo? Ciertamente que se puede mostrar que el capital es una relación social de explotación, lo que es un paso importante para la ruptura la hegemonía capitalista.

Sin embargo, hay otras preguntas que tenemos que introducir para aproximarnos a esta cuestión de las relaciones entre sujetos y objetos, personas y cosas: ¿al desaparecer el fetichismo de la mercancía, esto es: la relación entre personas qué aparece como relación entre cosas, se produce un contacto directo de persona a persona, de manera transparente? ¿Qué sucede con las cosas? ¿Son éstas excluidas de las relaciones entre personas? ¿Nos vemos conducidos hacia una profundización de la dualidad entre personas y cosas, que llevará a un enfoque instrumental de los objetos por parte de los sujetos que, de este modo, privilegiarían los encuentros directos?

Los razonamientos que se desprenden encuentran rápidamente las consecuencias, seguramente justas, de la lucha contra el consumismo, el "materialismo" de nuestras sociedades en su sentido peyorativo, la pérdida de valores, el triunfo de la sociedad del espectáculo, la

extensión sin límites de la moda.

Y nuevamente las preguntas que surgen: ¿cuál es el reverso del consumismo? ¿Una sociedad que no está guiada por el consumo? ¿Qué sería una sociedad sin la espectacularidad del capitalismo? ¿Una sociedad sin espectáculo?

Nuestra respuesta va en dirección contraria: el reverso del fetichismo no es la separación radical entre personas y cosas, que finalmente lograría el ideal de la transparencia. Al liberar a los sujetos del dominio capitalismo, las cosas también lo harían. De tal manera, y ésta es la tesis fuerte, las personas con las cosas estarían en plena capacidad de relacionarse con las otras personas con cosas.

El reverso del fetichismo es la liberación de las cosas, de tal manera que dejen de expresar las relaciones capitalistas de dominación de unas personas sobre otras, y se vuelvan enteramente capaces de expresar las relaciones entre los sujetos, en medio de una nueva sociedad del espectáculo.

La superación del “materialismo” no es una suerte de espiritualismo, algo parecido al new age, sino el materialismo pleno de todos los seres humanos con iguales derechos, con igual capacidad de acceso a los objetos, sin los que no pueden ser plenamente sujetos.

El reverso de la moda no es la abolición de la moda, sino su plena liberación del secuestro a la que está sometida. Así que la tesis de Lipovetsky de la moda plena no tiene solo un lado de exaltación del capital sino adquiere un matiz utópico: el reverso de la moda es la moda plena (Lipovetsky).

Bibliografía

- Austin, John L.
1982 *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, Jean
1997 *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Bogost, Ian
2012 *Alien phenomenology or what it is like to be a thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Calvino, Italo
2012 *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela.
- Foucault, Michael
1966 *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Hegel
1971 *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Husserl
1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Madrid: Crítica.
- Husserl, Edmund
1997 *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Instituto Coca-Cola de la Felicidad
<<http://www.institutodelafelicidad.com/>>
13 de Abril de 2014.
- Lacan, Jacques
2006 *El Sinthome. El seminario 23*. Buenos Aires: Paidós.
- Lipovetsky, Gilles
2004 *El imperio de lo efímero*. Madrid: Anagrama.
- Lyotard, Jean-Francois
1987 *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Marx, Karl
1975 *El capital. Tomo I, Vol. 1*. México: Siglo XXI.
- Mauss, Marcel
2009 *El don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Miller, Daniel
2005 *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Myers, F.
2001 *The empire of things. Regimen of value and material culture*. Oxford: Oxford School of American Research Press.
- Nike
<http://www.nike.com/us/en_us/>
13 de Abril de 2014.

108 CARLOS ROJAS REYES / Una economía política de la alteridad: Hacia una teoría de la identificación del sujeto en el mundo actual

Nusselder, André

2009 *Fantasy and the virtual mind. A Bit of interface fantasy*. Cambridge, MA.: MIT Press.

Rimbaud, Arthur

2014 «De Arthur Rimbaud a Georges Izambard.» 13 de Abril. *La máquina del tiempo*. <<http://www.lamaquinadeltiempo.com/Rimbaud/cartasvid.htm>>.

Spivak, Gayatri Chakravorty

2012 *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Strathern, Marilyn

2004 *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

Vattimo y Rovatti

1995 *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac & Naify.

—. *From the enemy's point of view*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

—. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009.

Wittgenstein, Ludwig

1988 *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.

—. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1981.

El delirio de la identificación paranoica

Saki Kogure*

Presuponiendo una concepción levi-straussiana de la identidad (“fondo virtual de referencias explicativas pero sin existencia real”), se aborda el pensamiento lacaniano para centrar el problema en las consecuencias narcisistas y paranoicas que surgen en la actual posmodernidad ante la angustia de no poder asumir ese fondo insondable de las referencias identitarias. El hombre neoliberal sin vínculos ni pertenencias, sin mediaciones institucionales con la sociedad queda atrapado entre un narcisismo y un racismo paranoicos. Esta actual patología identitaria presente a nivel individual y también colectivo, hace que un “narcisismo de masas” característico de los “nuevos nacionalismos” que emergen globalmente, sea la causa de un fenómeno muy actual: las violencias fraticidas, las agresiones de proximidad, las guerras civiles, luchas de todos contra todos...

Introducción: La paranoia entre el individual y social

La identidad del ser humano se construye progresivamente. No hay evidencia innata que desvelaría nuestro género, nuestra pertenencia a la familia, a una cierta profesión o bien a una religión cualquiera, etcétera. Esto significa que la estructura genética de la identidad no posee más que una garantía última.¹ Hay siempre un riesgo o de perder todas las certezas identitarias, o de encerrarse en el mundo imaginario.

Al nivel colectivo, es posible que la sociedad entera permanezca o regrese hacia el narcisismo. El narcisismo de las masas es observable en la operación de reducción compulsional de las otras culturas a su propio orden social y cultural.² Esta reducción está fundamentalmente destinada al fracaso, que es el momento de resurgimiento de la agresividad hacia los otros.

Horkheimer y Adorno estudian esta producción del enemigo llamándola “paranoica”. Afirman claramente que el racismo es similar a la paranoia anali-

* Doctorante en filosofía y miembro del CPDR (Centro de Filosofía del Derecho) de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

1 Sobre las vacilaciones identitarias cfr. Michel de M'Uzan, *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard, 2005.

2 La producción de la identidad racial llamada « inferior » es uno de los ejemplos de la regresión hacia el narcisismo de las masas. La crítica del pensamiento colonial en Fanon nos parece siempre actual: Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

zando el antisemitismo de su época. Según los autores de *La dialéctica de la Razón*, la producción de la raza es considerada como una reducción de la humanidad a la “*violencia desnuda*”.³ Un pueblo que trata de monopolizar la Razón cae en la estructura paranoica, que le permite no concebir la realidad más que a partir de su convicción de la misión civilizadora. En este mundo, el Pueblo tiene siempre razón, puesto que la realidad no existe más que para su propia creencia perversa. Este proceso de realización de su convicción anima el odio compulsional (*Idiosincrasia*) contra su enemigo exterior, que no es finalmente más que el objeto proyectado por su propia imagen negativa de la identidad.

Por el hecho de que el paranoico no logra soportar su objeto de identificación producido al interior del aparato psicosocial, proyecta este enemigo imaginario sobre el objeto exterior, a fin de sacarse su frustración y su desgracia. En este análisis sobre la paranoia, la crítica de la *Aufklärung* alcanza una extrema intensidad. Los autores de *La dialéctica de la Razón* muestran aquí que el proyecto de la *Aufklärung* encierra en su seno el riesgo de la producción del enemigo exterior en cuanto “raza inferior” por la estructura cerrada de la paranoia. La densa escritura de Horkheimer y Adorno destaca que hay un proceso de *racionalización perversa* de los delirios imaginarios de la paranoia en la sociedad del fascismo.

Esta breve problematización de la paranoia podría aplicarse para criticar el es-

tilo político actual.⁴ Nuestra sociedad capitalista, en la cual la “crisis” se ha vuelto ordinaria – crisis política, crisis económica, etcétera. – produce también enemigos exteriores a causa del sentimiento de amenaza. La producción de enemigos, que reviste la forma de la guerra o aquella más insidiosa de la inseguridad, se ha convertido en el motor de la circulación económica del capitalismo. La advertencia de Horkheimer y Adorno nos parece siempre actual, pues su diagnóstico destapa la duda sobre los mismos conceptos políticos, como el de autoridad, fuerza, soberanía, etcétera, que pueden derivar hacia la agresividad paranoica.

Aunque la necesidad de curar la paranoia en cuanto problema social haya sido explicitada, nos parece que su análisis encierra una dificultad de comprensión del término “paranoia”, porque no explica de manera suficientemente clara el proceso de construcción de esta patología. Nuestras cuestiones son simples: ¿qué es la paranoia? ¿qué estructura psíquica y social producen los paranoicos? En Adorno y Horkheimer la crítica de la paranoia se realiza de manera interdisciplinar, en la encrucijada de la política, de la psicología o del psicoanálisis. Seguiremos su método interdisciplinar e intentaremos comprender lo que es la paranoia con ayuda del psicoanálisis lacaniano.

La elección de este autor se impone, cuando se trata de reflexionar la cuestión del vínculo entre la paranoia *indivi-*

3 Max Korkheimer & Theodore Adorno, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, pp 195-298.

4 Richard Hofstadter, *Le style paranoiaque. Théorie du complot et droit radical en Amérique*, Paris, Francois Bourin Editeur, 2012.

dual y la paranoia social. En *La dialéctica de la Razón* la paranoia se presenta a la vez como problema individual y como problema colectivo. Este problema puede resumirse como un problema del vínculo entre el fenómeno *individual* y el fenómeno de la *masa*, ya tratado por Freud. La cuestión consiste en saber si la categoría de paranoia que es inventada por los psicólogos y psicoanalistas, y que se aplica a los individuos, puede mostrarse útil cuando se trata de analizar los problemas de grupo. Creemos que el sujeto psicótico pensado por Lacan nos ofrece una posibilidad de evitar una crítica de este género. De hecho, los análisis lacanianos sobre la psicosis paranoica ponen de relieve el hecho de que, desde el nacimiento, la identidad de los hombres no se construye nunca de manera aislada. Para formar el yo y construir el sujeto, debemos siempre entrar en relación con el otro y el Otro. En este sentido, la hipótesis propuesta por Lacan desde los años 1930 es que el psicoanálisis se ocupa de *problemas sociales*. Conviene subrayar de manera muy precisa que el psicoanálisis laciano se sitúa *entre* el ámbito social y el ámbito individual, y no simplemente en el dominio individual.⁵ En efecto, el sujeto tal como lo entiende Lacan emerge en cuanto falta en el vínculo entre los dos ámbitos. En este sentido, pensamos que el sujeto laciano hace posible una

nueva comprensión del sujeto, que se sustrae a la crítica clásica del reduccionismo psíquico dirigido al freudo-marxismo.⁶

1. La identificación paranoica entre el imaginario y el simbólico

En los años 1930 Lacan trata la cuestión de la paranoia a partir de la teoría del narcisismo. Utilizando la expresión “mal entre dos” Lacan muestra el peligro de la fusión imaginaria entre dos personas. El problema fundamental del delirio paranoico reside en la relación fusional al otro y en la identificación de sí mismo en esta relación. En el primer orden de Lacan podemos decir que la psicosis paranoica es una enfermedad imaginaria del narcisismo, puesto que se encuentra encerrada en una única relación a su imagen.

A partir de estas primeras experiencias clínicas, Lacan crea la teoría del estadio del espejo, que clarifica la razón por la cual el problema de la paranoia consiste en una relación con el otro y su construcción de la identidad. El concepto de estadio del espejo es introducido primero en 1934 en el seno del psicoanálisis laciano. Después en el texto titulado “El estadio del espejo como formador de la función del Yo”.⁷ Esta teoría es elaborada a partir de la reflexión sobre la dimensión simbólica. Aquí el esta-

5 Nos parece que Lacan no ha elegido al azar el término “personalidad” para el título de su tesis doctoral sobre la paranoia – *De la psychose paraoiaque dans ses rapports avec la personnalité* -. De hecho la invención de la noción de “personalidad” entre 1880 y 1914 tenía la finalidad de articular el dominio individual y social. Para mejor comprender este tema cfr. Marcel Gauchet, “Personne, individu, *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, PUR, 2009, pp. 11-22.

6 Yannis Stavrakakis, *Lacan & the Political*, London and New York, Routledge, 1999, pp. 3-4.

7 Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », en *Écrit*, Paris, Seuil, 1999.

dio del espejo consiste en un proceso de construcción del *yo* en una relación imaginaria a un objeto y en el pasaje hacia la construcción del *sujeto* por la adopción del orden simbólico, es decir el vínculo social e histórico. Dicho de otra manera este estadio consiste en un proceso que articula la *identificación imaginaria del yo y la identificación simbólica del sujeto*.

Durante este período Lacan introduce el término “simbólico”, que crea una ruptura en el psicoanálisis lacaniano entre antes y después de 1949. Este cambio resulta de la lectura del artículo de Lévi-Strauss publicado en 1949.⁸ Lévi-Strauss afirma la proximidad entre la cura chamánica y la cura psicoanalítica por el hecho de la “eficacia simbólica”; y destaca que el proceso de curación de los psicoanalistas es el inverso utilizado por los chamanes: los primeros *escuchan* a los pacientes para construir cada historia *individual*, mientras que los chamanes *cuentan* mitos *sociales* para poner orden, simbolizar, los innombrables sufrimientos de los enfermos, inscribiéndolos en el contexto total de un mito.⁹ Sin embargo, aunque hay diferencias entre lo individual y lo social, el rol pasivo y el rol activo, un punto común se mantiene entre ellos, y es que tanto los psicoanalistas como los chamanes pueden curar los enfermos gracias a la misma estructura de *simbolización de los sufrimientos*,

(1958: 225). En este sentido, el problema del que se ocupan los psicoanalistas reside en el lenguaje que es construido históricamente en la sociedad.

Volviendo a la cuestión de las psicosis conviene preguntarse lo que hay que simbolizar en el caso de las psicosis. Según Lacan es la imagen del cuerpo.¹⁰ Es porque los psicóticos no llegan a construir una totalidad del cuerpo sin fusionar con su imagen. Su cuerpo está despedazado o disociado y esto incluso cuando se han hecho adultos. Esto no significa que la unidad del cuerpo existe desde el principio para el ser humano. Su idea genética nos muestra que no hay primero armonía en el hombre, sino que ésta es producida más tarde para ser figurada. En este sentido la necesidad del estadio del espejo en el caso de los niños reside esencialmente en el problema de las experiencias vividas propias a la corporalidad de los niños. Al nacer los niños conservan una fuerte sensación de fusión con su madre. Pero a partir de la edad de 6 meses, comienzan a perder esta sensación. Por eso, desde los 18 meses los niños comienzan a construir una unidad de sí mismos en el espacio. Durante este período la angustia del “cuerpo cuarteado” predomina en ellos. Es como si su cuerpo se encontrase fragmentado. Conviene subrayar que se trata de un período, siempre muy corto durante el cual el mundo exterior no es to-

8 Para mejor comprender la relación entre Lévi-Strauss y Lacan cfr. Robert Georjin, *De Lévi-Strauss a Lacan*, Paris, ECRITS / CISTRE, 1983.

9 Claude Lévi-Strauss, “L’efficacité symbolique”, en *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 220.

10 El problema de la disociación del cuerpo vivido, en cuanto imagen del cuerpo en los psicóticos es analizado por Gisela Pankow, *L’homme et sa psychose*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, pp. 14-15.

11 Jacques Lacan, *Le séminaire III (1955-1956): Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 168.

avía construido por los niños.¹¹ Ven su mano, su pierna, etcétera pero no son conscientes de la unidad de su cuerpo. Pueden construir visiblemente la totalidad de su propio cuerpo, cuando se miran en un espejo. Según Lacan este yo es el *yo-ideal* (Yo-ideal) en el sentido en que el yo es todo poderoso en la fusión con su madre y donde, por esta fusión procura una unidad a la imagen del cuerpo para los niños.

En general, este momento narcisista no dura mucho tiempo, porque la totalidad no existe más que en la imagen especular. Más precisamente, el yo no es más que imagen, y esta relación entre las dos imágenes no es más que un *fantasma* – lo que es interesante en Lacan es que en realidad el yo también es una imagen y no una substancia. Hay siempre un desfase entre el yo y la imagen del yo en el sentido que es imposible llegar a ser uno. Este desfase evoca un conflicto entre estas dos imágenes. El problema reside en saber cuál es el *verdadero* sujeto, yo o el yo en la imagen.

A fin de comprender mejor este conflicto entre yo y “yo” en cuanto otro, conviene subrayar que el momento del estadio del espejo es también el de la identificación con el ser más semejante al sujeto. Tal es el caso no sólo entre hermanos sino también entre los individuos del mismo sexo (entre una hija y una madre, un hijo y un padre). Lacan señala que “este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación a la *imagen* del semejante y el drama de la envidia primordial (...) la dialéctica que desde entonces vincula el yo a las situaciones socialmente elaboradas” (1999: 97). Según Lacan es a partir

de este momento que la agresividad paranoica nace, pues ahí tenemos el conflicto entre el yo y el otro en cuanto *yo ideal*, cuya relación se construye, para que el enfermo tenga un lugar en el mundo. Se trata de un conflicto permanente. Los niños pueden obtener la unidad de su cuerpo gracias a su otro especular, y en este sentido una relación de fuerzas está ya determinada. Los niños se alienan por sí mismos para obtener la totalidad de su cuerpo.

Para salir de este estado de sufrimiento de la alienación del yo por el “yo”, conviene introducir según Lacan el orden simbólico. En general los niños logran entrar en él y construir el yo social a partir del lenguaje, mientras que los psicóticos fracasan en esta construcción del yo simbólico. Lacan destaca que siempre hay una falta en la emergencia del sujeto, pues en la medida en que su totalidad no se completa más que a través de la imagen, nunca es totalmente idéntica a sí mismo. Este descuadre debe ser llenado por algo, puesto que, en caso contrario, será preciso vivir siempre en la angustia del cuerpo social desmembrado o en una relación conflictiva con el otro. Es precisamente el orden simbólico, el que permite salir de esta relación imaginaria conflictiva.

Los niños descubren que existen numerosas relaciones, a través de las cuales puede situarse en el seno de la sociedad, pero esto no significa que pueden insertarse de cualquier modo, pues hay un orden en el mundo. De hecho, gracias a esta adaptación, a la imposibilidad de realizar una totalidad del sujeto por la imagen, este mismo sujeto puede establecer su identidad en la sociedad

sin caer en una fijación a la única relación imaginaria entre el amo y el esclavo. Mientras que en el caso de la psicosis confunden el *Yo-ideal* y el *ideal del yo*.¹² Creen que la imagen semejante (*Yo-ideal*) en la dimensión narcisista que permite darles la unidad del yo es igual al ideal del yo, que debe situarse en la dimensión simbólica. En esta fusión, el ideal del yo simbólico no funciona en cuanto tal, pues el *Yo-ideal* narcisista encierra a los psicóticos en la relación entre el sí mismo inferior y el sí mismo idealizado superior.

2. El rechazo (forclusión) del Nombre-del-Padre

Una cuestión se impone: ¿por qué los paranoicos no logran salir del mundo imaginario? Lacan ha dado ya una primera respuesta a este interrogante con su teoría del estadio del espejo: pasar de la formación del yo a la construcción del sujeto se revela un fracaso, debido a la estructura narcisista. Esta respuesta no se manifiesta aun suficiente, pues podemos preguntarnos cómo el paranoico no está en condiciones de adoptar el orden simbólico. Para encontrar una respuesta a esta cuestión, examinemos el origen del fracaso paranoico del pasaje hacia la construcción del sujeto, del que Lacan habla en su tercer seminario en 1955 y 1956 titulado *Las Psicosis*.

¿En qué consiste la causa de la psicosis? Lacan declara que su causa reside en

el no-funcionamiento del inconsciente. En el caso de las psicosis el inconsciente está como la conciencia en la superficie, lo que significa que el inconsciente no funciona ya como inconsciente. De hecho, el inconsciente sólo puede funcionar cuando es *Un-bewusst*, es decir cuando representa un carácter *negativo* respecto de la conciencia. Cuando se le *rechaza* una experiencia, ésta vuelve. Es el efecto de la *denegación* (*Verneinung*): un sujeto ha tenido una experiencia traumática y la *rechaza* para que no entre en su mundo simbólico, sin embargo la experiencia permanece en el inconsciente y regresa bajo la forma de síntoma.

El problema de la psicosis se muestra diferente. No se trata de rechazo en el inconsciente, sino de rechazo del mismo inconsciente. Más precisamente hay una falta de *significante primordial* en los psicóticos. Debemos a Lévi-Strauss la tematización de este tipo de *significante* en 1950, en cuanto *significante primordial*, a partir de la noción de *mana*, que Marcel Mauss ha situado en los orígenes de la magia, que en sí misma es vacía pero puede recibir cualquier sentido.¹³ Este exceso de *significante* respecto del significado funciona en cuanto pivote de las redes sociales al interior de un grupo, que hace posible la constitución de una creencia. Utilizando la definición lévi-straussiana del *significante primordial*, Lacan califica a su vez de *forclusión* la falta de este *significante* en el caso de los

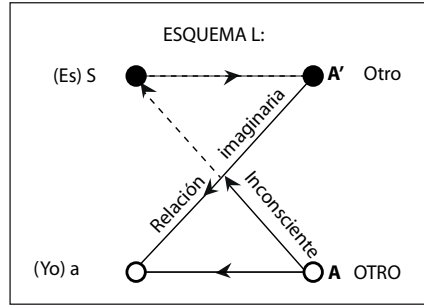
12 El problema de la regresión del ideal del yo al *Yo-ideal* al nivel social es analizado en detalle por Jacques Roisin, "Hypothèse sur le fanatisme barbare", *Revue Francophone du Stress et du Trauma*, n. 8, 2008, pp. 129-135.

13 Claude Lévi-Strauss, "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1973, XLIX.

psicóticos, traduciendo así el término freudiano de *Verwerfung* (rechazo).

“¿De qué se trata cuando hablo de *Verwerfung*? Se trata del rechazo de un significante primordial en las tinieblas exteriores, significante que faltaría a este nivel. He ahí el mecanismo fundamental que supongo a la base de la paranoia. Se trata de un proceso pri-mordial de exclusión de un interior primitivo, que no está dentro del cuerpo, sino del de un primer cuerpo de significante”.

Este significante primitivo es calificado por Lacan como Nombre-del-Padre: “Para que la psicosis declare, es preciso que el Nombre-del-Padre, rechazado, nunca vivido en el lugar del Otro, sea convocado en oposición simbólica al sujeto” (1966: 577). A fin de clarificar la expresión “Nombre-del-Padre”, o este significante primitivo, tentemos de examinar el “esquema L” que Lacan introduce en 1954 en la teoría freudiana de Edipo.¹⁴ Recordemos la formación del yo a través del estadio del espejo. El yo (a) se forma en una relación al otro (a') en cuanto imagen del yo. Se trata de una primera identificación del yo. El yo y el otro son como gemelos, siendo su relación la del amo y el esclavo. Se conectan directamente uno al otro sin discontinuidad en el mundo imaginario. Hemos visto que esta relación imaginaria ofrecía un arquetipo para que un sujeto pudiese relacionarse a los otros sujetos en la sociedad. Si podemos salir del mundo imaginario, corremos el riesgo de sufrir a causa de un encierro en esta relación amo-esclavo.



Lacan explica que se trata también de un momento de producción del deseo de un niño hacia su madre. Los niños tratan de encontrar una unidad con su madre, identificándose a ella por medio de una imagen. Sin embargo, como hemos visto, el niño permanece en un estado de sufrimiento que caracteriza la alienación. Por eso necesitamos otro eje, este simbólico, entre el Otro y el sujeto. El problema de las psicosis debe constituirse como Otro que no está ahí. Por eso el sujeto no puede hacerse *el sujeto del inconsciente*, pues se conecta al yo que no es el sujeto, que desea volver al vínculo con su madre. El problema es que el Nombre-del-Padre, que debe ser situado en el lugar del Otro, es rechazado por el sujeto. El Nombre-de-Padre es una ley que prohíbe a los niños desear a su madre, es decir desear encontrar una unidad del yo. El sujeto debe ser construido a partir de la *identificación a la falta* – y no de la identificación con su madre; el sujeto se construye a partir de la aceptación de la imposibilidad de llegar a ser un Sujeto total. Lo que Lacan llama “castración”. Hay que destacar que el Nombre-del-Padre no es una función negativa, sino tam-

14 El “esquema L” es introducido durante la lección del 25 de mayo 1955.

bién positiva, pues produce un nuevo tipo de deseo, que acepta y ama las diferencias respecto de sí mismo.

No basta aquí comprender las psicosis en función de un pasaje entre Imaginario y Simbólico. La paranoia es entendida de hecho a partir de 1955 como un problema lacaniano de tres mundos: Imaginario, Simbólico y Real (1981: 95). El Real es un mundo que no es la realidad de la que se habla. Es más bien un mundo en un estado de confusión o caos total sin ningún orden. A partir de los años 1960 Lacan define más precisamente lo Real como una herida innumerable del traumatismo en torno al cual el Inconsciente gira para dominarlo.¹⁵ Está ahí como un agujero negro. Cuando Lacan habla de la *forclusión* del significante primitivo nos preguntamos a donde la rechaza el sujeto. Lacan quiere decir que el sujeto lo rechaza en el mundo real. La idea lacaniana es que nunca se puede vivir en lo Real porque es demasiado angustiante. Por eso el funcionamiento del inconsciente por rechazo y por comprensión se vuelve necesario para los hombres. Necesitamos de ciertas ilusiones para no caer en el mundo Real. En el caso de las psicosis, a causa de la falta del Nombre-del-Padre, el mundo imaginario y el mundo real se rencuentran. El sujeto debe soportar esta gran angustia que consiste en concebir lo Real, para evitarlo, debe ser dependiente y obediente a su amo (su otro). En este sentido podemos decir que la paranoia es una solución psicótica para evi-

tar la angustia frente a lo Real.

Aunque Lacan considera que es importante reintroducir la función del Otro, y más precisamente la del Nombre-del-Padre, para curar a los paranoicos, estos conceptos no nos parecen todavía claros. Cabría desconfiar de estos términos y plantearnos las siguientes cuestiones: ¿por qué Lacan utiliza la expresión Nombre-del-Padre? La teoría lacaniana del Nombre-del-Padre ¿no encierra al sujeto en una estructura de tipo edípico niño-papá-mamá? Nos parece que el Nombre-del-Padre no debe ser considerado como el Amo. Hemos visto que la relación entre amo y esclavo existe en la relación imaginaria. Nos preguntamos qué significa el Nombre-del-Padre. “Es evidente, responde Lacan con exactitud, eso nada quiere decir”. De hecho, esta respuesta debe comprenderse en sentido propio. El Nombre-del-Padre no está asociado a una significación particular, pues es un vacío en cuanto marco o lugar a través del cual el sujeto del inconsciente se relaciona con el mundo exterior. Es una primera falta con la que el sujeto puede estar formado. Es, según Lacan, “el significante que en el Otro, en cuanto *lugar del significante* es el significante del Otro en cuanto *lugar de la ley*” (1966: 583).

Esta cita muestra que el primer significante no es verdaderamente un significante, como los otros significantes asociados a sus significados. Se trata más bien de un lugar vacío, en el sentido en que el primer significante crea un lugar

15 Jacques Lacan, *Séminaire XI (1964): Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p.59.

donde los significantes pueden articularse a los otros significantes. Según Lacan, este lugar vacío es enunciado por la escena de la impronunciabilidad del Nombre de Dios.¹⁶

Esta imposibilidad de decir el nombre aparece más tarde por medio de la transformación de la expresión “Nombre-del-Padre” en singular a “nombres del padre” en plural. En noviembre Lacan da un seminario titulado Los nombres del padre. En realidad el Nombre-del-Padre es ya una pluralidad, en el sentido que no se puede pronunciar el nombre último, pues el nombre es siempre “un nombre de nombre”, es decir una metáfora. Esto es claro, cuando pensamos en la imposibilidad de decir *quién soy yo*. Nunca podemos decir exactamente quienes somos. Pero nos nombramos en torno a la imposibilidad de decir *yo*. Lacan declara: “*Yo soy lo que yo soy* es un hueco. Es de ahí, por un movimiento inverso – ya que un hueco, si creéis a mis pequeños esquemas, un hueco turbillona, más bien engulle. Además hay momentos en que escupe, ¿qué escupe? El nombre. Es el padre como nombre” (*RSI*, 15 abril 1975).

El Nombre-del-Padre existe así en el lugar de un hueco, que se sitúa en el mundo real, el mundo irrepresentable y por consiguiente aterrador. Funciona como “punto de capiton” que bloquea el

acceso directo a lo Real y que permite dar un orden, en cuanto pivote, a los tres mundos, Imaginario, Simbólico y Real (1981: 304).

Ahora nos preguntamos cómo el Otro se transforma en el caso de la paranoia. Slavoj Žižek, en una introducción a Lacan, explica que cuando el Nombre-del-Padre no funciona y que lo Real comienza a aparecer, los psicóticos se vuelven ellos mismos el significante vacío y se presuponen “Otro del Otro” para encontrar una solución y no dejarse invadir por lo Real.¹⁷ Ahora bien, como la relación entre el Otro (el psicótico mismo) y el “Otro del Otro” es finalmente la misma relación que entre el yo y el “yo” imaginario, los psicóticos continúan soportando la relación del amo y del esclavo. Se trata de una repetición, no en el mundo imaginario, sino esta vez en el Real. El sujeto paranoico se considera como una caja vacía, la sombra o el cadáver, y su “Amo”, a saber su Otro del Otro le habla y le manipula sin cesar (1981: 91).

El “Otro del Otro” significa la deformación del Otro. Según Lacan, el gran Otro debe permanecer en cuanto lugar de la palabra y lugar de la verdad, mientras que en el caso de las psicosis, los individuos crean este lugar como siendo el ser que garantiza la verdad que “yo pienso que yo soy”.¹⁸ El “Otro del Otro”

16 Giorgio Agamben subraya que la imposibilidad de pronunciar el nombre de Dios crea el acontecimiento del lenguaje. “Pronunciar el nombre de Dios significa comprender esta experiencia del lenguaje, donde es imposible separar el nombre y el ser, las palabras y la cosa (...) Se trata ante todo de una experiencia de lenguaje (de un decir *hoc ipsum quod dicitur*) y esta experiencia es la de la fe” (*Le sacrement du langage. Archéologie du serment: Homo sacer*, III, 3, Paris, Vrin, 2009, p.82).

17 Slavoj Žižek, *Looking Awry. An introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, London, Massachusetts Institute of Technology, 1991, p.18.

18 Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation. Séminaire 1958-1959*, Paris, L'Association freudienne internationale, 1996, p.327.

como Dios oculto no debe existir según Lacan. La cuestión es saber cómo podemos reintroducir el lugar vacío del poder sin que el sujeto mismo caiga dentro, un lugar que nos permite mantener la apertura a la contingencia.

Conclusión: La crítica de la identificación paranoica en la sociedad contemporánea

En el marco de este trabajo hemos seguido los análisis de la paranoia en el primer Lacan. A fin de abrir la posibilidad del uso de la teoría lacaniana de la paranoia en la filosofía política, podemos desde ahora volver al diagnóstico de Horkheimer y Adorno en referencia al fascismo de los años 1920 y 1930. En efecto, la lógica del fascismo mismo no parece poder ser considerada como igual al delirio paranoico. Esto significa que ni el racismo, ni el fascismo, ni el totalitarismo son *directamente* paranoicos, pero sus ideologías atraen fuertemente a hombres que están en busca de una *solución milagrosa*. Sostenemos que la forma paranoica de la identificación a un cierto rol social no es finalmente más que una *contra-identificación* en la medida que el sujeto queda en estado de peligro de “ser desmembrado”, lo que quiere decir el “rechazo de la identidad”.¹⁹

El problema socio-político de la paranoia reside así en la imposibilidad de enfrentar la realidad social y política a causa de la angustia y del encierro en

una relación determinada. Aparece aquí una negación de la realidad y una fuga hacia un mundo imaginario ideal, que impide consagrarse a un trabajo concreto sin descartar la dimensión propia del sufrimiento social.

En este sentido podemos retomar el problema de la falta de reflexión en el anti-semitismo tal como ha sido analizado por Horkheimer y Adorno, quienes afirman que el exceso de coherencia propio a la argumentación paranoica no significa más que “la debilidad del pensamiento mismo” (1974: 203). El paranoico no se interesa en comprender el estado de las cosas ni a mejorar una situación social problemática, pues transforma a los otros en enemigos, a fin de poder proyectar su desgracia sobre ellos. El paranoico no tiene “dudas” sobre su pensamiento o su acción y su objetivo no es construir un mundo con los otros. De hecho, para un paranoico los otros no son más que instrumento, que utiliza para desprenderse de su angustia, convencido que su acción es la “mejor” de todas las acciones posibles. A la luz de estos análisis podemos sostener que el racismo no nace en el fondo de un pensamiento racional, sino al contrario tiene como causa una lógica del *absurdo*.

En nuestra sociedad democrática las discriminaciones racistas están prohibidas a nivel jurídico. Sin embargo, al nivel de la acción cotidiana y política funcionan perfectamente bajo la fórmula fetichista “yo sé bien, pero con todo”.²⁰

19 Julia Kristeva, « Le réel de l'identification », en *Les identifications. Confrontation de la clinique et de la théorie de Freud a Lacan*, Paris, Denoël, 1987, p.50.

20 Octave Mannoni, “Je sais bien, mais quand même...”, en *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969, pp.9-13.

Podemos encontrar numerosos ejemplos para ilustrar esta observación: “yo sé bien que un extranjero es un hombre como nosotros, pero con todo prefiero como propietario arrendar mi apartamento a un hombre que tiene mi misma nacionalidad”; “yo sé bien que un extranjero es una persona simpática como nosotros, pero con todo pienso que la falta de trabajo que caracteriza nuestra sociedad se debe a los extranjeros que roban nuestros puestos”, etcétera. Tras esta fórmula “yo sé bien pero con todo” hay una creencia invisible que sustenta la discriminación racial y la estructura bipolar de la inferioridad y la superioridad. Esta creencia oculta funciona bajo la modalidad de la negatividad del “yo sé bien”. Dicho de otra manera, esta creencia opera de modo que incluso sabiendo que el extranjero es un hombre como nosotros, al nivel de creencia oculta se cree lo contrario: que el extranjero es inhumano.²¹

Esta creencia puede producir una acción política en un estilo paranoico. No hay argumento racional para entender por qué uno se siente amenazado frente a la diferencia y sin embargo esta política delirante logra el poder de decisión a partir de una certeza espontánea y sensorial, construyendo perfectamente el orden de sus acciones. La paranoia latente existe en nuestra época contemporánea y está preparada a poner en marcha movimientos racistas, desde que la

situación económica se vuelve alarmante. Este estilo político prepara un lugar de fuga para el pueblo bajo la forma de la identificación paranoica al rol social, en lugar de confrontar el problema económico del capitalismo en sí.

Para salir de la producción y reproducción del estilo paranoico en política, Lacan después de Freud y del freudomarxismo nos propone una entre otras soluciones posibles. Pensamos que esta salida puede ser encontrada si se reflexiona la dimensión del Otro y, más precisamente el delirio paranoico propio de la función que ocupa el Nombre-del-Padre. Lacan afirma que la dependencia de la autoridad en cuanto garantía del sujeto ha nacido a causa del rechazo de la función simbólica. A fin de “cuidar” la identificación paranoica – la fusión entre el “yo” y el “otro semejante”, a saber la regresión del ideal del yo al yo-ideal –, Lacan muestra la necesidad de introducir el funcionamiento del significante primordial, es decir la identificación simbólica.²²

La cuestión es saber cómo el Otro funciona en cuanto lugar *abierto*, donde el leguaje, el pensamiento e incluso la creencia puede ser construida por el sujeto sin que este lugar vacío del Otro sea monopolizado por el Amo paranoico – “el Otro” no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza (...) de transferir el saber del sujeto” (1996:20). Debemos igualmente visibilizar mejor los disposi-

21 Slavoj Žižek (*Vivre la fin des temps*, Paris, Flammarion, 2011, p.32), utiliza la fórmula fetichista a fin de indicar la creencia en la sociedad contemporánea.

22 Lacan habla de la identificación simbólica a partir de la identificación al tótem en los Bororo. Cfr. Jacques Lacan, “L’agressivité en psychanalyse”, en *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, pp. 116s. A propósito de la identificación en los Bororo ver también Christopher Crocker, “Les réflexions du soi”, en *L’identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, Bernard Grasset, 1977, pp. 157-184.

tivos socio-políticos, que capten la relación paranoica al otro, y criticar la gestión gubernamental de la identificación paranoica, a fin de construir una crítica más sólida frente al surgimiento del nacional-populismo y del moderno extremismo racial.²³

Bibliografía

- Agamben, Giorgio
 2009 *Le sacrement du langage. Archéologie du serment: Homo sacer* II, 3, traduit de l'italien par Joël Gayaud, Paris, Vrin.
- De M'Uzan, Michel
 2005 *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard.
- Fanon, Franz
 1952 *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Gauchet, Marcel
 2009 «Personne, Individu, Sujet, Personnalité», in *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, PUR.
- Georgin, Robert
 1983 *De Lévi-Strauss à Lacan*, Paris, ÉCRITS/CIS-TRE.
- Hofstadter, Richard
 2012 *Le style paranoïaque. Théorie du complot et droit radicale en Amérique*, traduit de l'anglais par Julien Charnay, Paris, François Bourin Éditeur.
- Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W.
 1974 *La dialectique de la Raison*. Traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard.
- Kristeva, Julia
 1987 «Le réel de l'identification», en *Les identifications. Confrontation de la clinique et de la théorie de Freud à Lacan*, Paris, Denoël.
- Lacan, Jacques
 1973 *Séminaire XI (1964): Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- Lacan, Jacques
 1975 *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa*, Paris, Seuil.
- Lacan, Jacques
 1981 *Le séminaire III (1955-1956): Les psychoses*, Paris, Seuil.
- Lacan, Jacques
 1996 *Le désir et son interprétation. Séminaire 1958-1959*, Paris, l'Association freudienne internationale.
- Lacan, Jacques
 1996 *L'identification. Séminaire 1961-1962*, Paris, l'Association freudienne internationale, 1996.
- Lacan, Jacques
 1999 «L'agressivité en psychanalyse», en *Écrit I*, Paris, Seuil.
- Lacan, Jacques
 1999 «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», en *Écrit I*, Paris, Seuil.
- Lévi-Strauss, Claude
 1958 «L'efficacité symbolique», en *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude
 1973 «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Lévi-Strauss, Claude
 1977 *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss 1974-1975*, Paris, Bernard Grasset.
- Maesschalck, Marc
 2014 «(Néo)-Populismes et extrémismes», en *Revue En Question 108: Réflexions pour voter responsable*, Bruxelles.
- Octave Mannoni
 1969 «Je sais bien, mais quand même...», En *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil.
- Pankow, Gisela
 1969 *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier-Montaigne.

23 A propósito del problema del surgimiento del neo-populismo en Europa, ver Marc Maesschalck, "(Néo)-Populismes et extrémistes" en *Revue En Question 108: Réflexions pour voter responsable*, Bruxelles, 2014, pp. 19-21.

Porge, Erik

- 1997 *Les noms du père chez Jacques Lacan*, Paris, Édition Érès.

Roisin, Jacques

- 2008 «Hypothèse sur le fanatisme barbare», En *Revue Francophone du Stress et du Trauma* n°8.

Stavrakakis, Yannis

- 1999 *Lacan & the Political*, London and New York, Routledge.

Žižek, Slavoj

- 1991 *Looking Awry. An introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, London, Massachusetts Institute of Technology.

Žižek, Slavoj

- 2011 *Vivre la fin des temps*, traduit de l'anglais par Daniel Bismuth, Paris, Flammarion.

Ídem. Uno mismo y el otro

Gino Naranjo*

La problemática de la identidad y de encontrar una respuesta válida a la pregunta ¿quién soy? sigue en pie y se ha complejizado aún más con los debates sobre el género, la adopción de niños por parte de parejas homosexuales, el matrimonio homosexual, las identidades ancestrales entre los temas más llamativos. Su comprensión no puede provenir exclusivamente de un solo campo del conocimiento. En este sentido se presenta una lectura apoyada en la teoría lacaniana de la identificación, del significante y de los cuatro discursos que toma como “pre-texto” una novela del escritor ecuatoriano Jorge Icaza y lo que se dice y escucha en las sesiones de psicoanálisis.

Identidad, identificación, idéntico tienen la misma raíz latina *idem* que significa “el mismo” o “lo mismo”. Tiene estos términos la particularidad de señalar lo mismo pero de igual forma lo diferente, es decir un rasgo particular me identifica con un determinado grupo, por ejemplo una lengua es un rasgo que me identifica con una determinada comunidad que habla la misma lengua, pero al mismo tiempo esa lengua me diferencia de las otras comunidades que hablan otra lengua diferente. El *idem* por lo tanto remite a lo mismo y a lo diverso.

Esta doble vertiente me permitirá formular la hipótesis de que en una sociedad como la ecuatoriana se pretende reprimir la diferencia, como si fuese posible anular uno de los componentes de lo *idem*, quedándose solamente con el ras-

go que nos identifica pero no con el que nos diferencia. O dicho de otra forma, la represión de la diferencia como un síntoma que busca resaltar “lo blanco”.

En este artículo pretendo argumentar la articulación entre los componentes de la identidad y el discurso según la referencia de los cuatro discursos teorizados por el psicoanalista Jacques Lacan. Me apoyaré, por una parte en la palabra de pacientes y por otra parte en la novela *Media vida deslumbrados* (1942) del escritor Jorge Icaza. Ambas referencias obedecen al hecho que, coincidiendo con Freud y Lacan, se reconoce el discurso del analizante como un texto por leer y la literatura un “saber” sobre la “subjetividad”. El mestizo ¿qué tiene que decir acerca de la identidad, su propia identidad o su falta de identidad?

* Mstr. de la Univ. de Lovaina y psicoterapeuta.

Cabe precisar que no se trata de buscar una añorada identidad perdida o una exaltación del ideal de pureza, en lo absoluto. Se trata de interrogar los componentes que estructuran esta identidad y cómo estos pueden determinar una serie de consecuencias en las relaciones con unos y otros en un discurso particular.

Componentes de la identificación

A la luz de la enseñanza del psicoanálisis lacaniano, el psicoanalista francés Charles Melman plantea que se deben considerar tres dimensiones de la identidad: imaginaria, simbólica y real.

La dimensión imaginaria de la identidad se refiere a la imagen que me es enviada por el otro, aquella a la que me identifico y que la podemos llamar “normal” en la medida en que se relaciona con esos rasgos que nos hacen decir, por ejemplo, “tiene los ojos del papá”. También esta dimensión es la que nos permitiría entender ese mimetismo tan frecuente en los adolescentes, por ejemplo, cuando adoptan una imagen con un grupo y otra con otro grupo. Una “propiedad” de esta dimensión es su plasticidad, una cierta capacidad de adecuación y adaptación. Esta dimensión imaginaria, a mi criterio, atraviesa la obra de Icaza en la medida en que se recurre al cambio de imagen, sea mediante el disfraz como lo vemos en Serafín (personaje central de la novela) de joven galán o incluso con el cambio de la apariencia física cuando la madre de Serafín, recurre a la tintura del cabello para que se oculte un rasgo que lo identifique como indio y al mismo tiempo lo asemeje al blanco.

La novela da perfecta cuenta de cómo este forcejeo con la imagen es un su-

frimiento permanente de Serafín Oquendo y en varios pasajes revela la precariedad de su identidad al buscar apoyarse exclusivamente en esta dimensión imaginaria y en el anhelo de asemejarse al “gringo” rubio, de ojos azules y blanco que se resume en la frase “regio ser así”. El énfasis en reforzar la imagen es la evidencia mismo del drama del mestizo respecto a su identidad y como veremos con la siguiente dimensión, la simbólica, la dificultad para aceptar la historia personal y familiar.

Segunda dimensión de la identidad: la dimensión simbólica. Ésta hace referencia, ya no a la imagen, sino a la historia personal, al apellido, a la religión, en definitiva a los orígenes. Es esta dimensión la que asegura un rasgo permanente de la identidad. Pero, ¿qué sucede con la identidad si esta dimensión es precisamente ella también negada (renegada). ¿Cuándo esa historia personal y familiar es considerada sin valor, despreciada, no solo por el mismo sujeto sino por el conjunto social al que pertenece?

Creemos leer una consecuencia de la debilitada dimensión simbólica en la trama de la novela que estamos comentando, cuando Serafín no es capaz de tener una erección ante Laura, la hija de su cadera, quien le hace serias insinuaciones.

“(…) ahora Serafín sabía lo que ella deseaba, (...) Serafín puso voluntad y deseo en portarse como él sabía hacerlo con las indias y cholos de su pueblo, pero toda su fuerza viril se había dormido, había caído en un desmayo irreparable ante la extraordinaria belleza de la mujer que se le ofrecía”. (Icaza, 2009 p. 133).

La dimensión simbólica de la identidad desfallece y con ella su respuesta se-

xual, pues como sabemos es esta dimensión simbólica la que determina la identidad sexual y su “funcionamiento”.

Tercera dimensión de la identidad: la dimensión real. Quizá el componente particularmente revelado por el psicoanálisis pues se refiere al deseo que se evidencia y surge en una manifestación del inconsciente, dirá aquello que no se lo puede ocultar con un disfraz (componente imaginario de la identidad como lo habíamos esbozado) o negar la historia familiar (componente simbólico de la identidad). Este deseo íntimo, tarde o temprano, aparecerá evidenciando que no hay control ni dominio sobre ese componente siendo así la esencia de lo que somos.

Volviendo al personaje de la novela de Icaza, Serafín, como lo mencionamos, fungía de galán, pelo claro, vivía en la ciudad y aparentaba provenir de una familia de hacendados, sin embargo en el momento menos esperado Laura le pregunta un día:

“- ¿De qué Oquendo es usted?... ¿Qué familia?

Todo rojo. Abierto un abismo a sus pies, surgió la respuesta, en automatismo inconsciente:

- De los de mi taita...

- ¿Taita?... Ja...Ja...Ja

Del fino cristal romántico hecho trizas, surgió en aquel instante el latigazo en pleno rostro, la burla en pleno pecho. Serafín sintió la enorme vergüenza de verse desnudo, de haber sido descubierta (...). (Icaza, 2009. p. 128).

En otro momento del relato Laura solicita a Serafín su parecer sobre un pesebre:

“¿Le gusta?”

“Bonito está pes...”. (Icaza, 2009 p. 132).

Las palabras *taita* y *pes* que se le “escapan” no hacen sino, como lo dice muy bien Icaza, *verse desnudo* ante los ojos del otro. Estas dos palabras revelan por sí solas el origen y la identidad que con tanto esmero han sido ocultadas. Dicho en otras palabras no fue posible dominar aquel componente constitutivo de la identidad, se pudo aparentar con el color del pelo o con el aire de galán cultivado, pero de pronto le “traiciona” la razón y ahí están presentes esas dos palabras para testimoniar de su, diríamos, verdadera identidad, la real. Ésta es precisamente la enseñanza de Freud, una letra, una palabra revelan ese inconsciente y su constitución como sujeto.

Frente a Laura aparecen *taita* y *pes*. Este pequeño detalle del discurrir de un personaje es precisamente el que, a ojos del psicoanalista, llaman particularmente la atención pues revelan lo constitutivo del ser humano, a saber el deseo. Pero como nos lo enseña la teoría psicoanalítica este deseo en general está reprimido y el resultado de esta represión es el síntoma. Para el psicoanalista francés Charles Melman precisamente el síntoma sería un cuarto componente de la identidad y de todos los componentes el síntoma sería el “más sólido en nuestra identidad” (Melman, 1990). ¿Cómo entender esta propuesta?

De una u otra forma los tres componentes de la identidad se constituyen con elementos que son compartidos, que provienen de los otros, de la cultura, me atrevería a decir de una matriz muy similar, hay algo de común, de poco original, precisamente por este moti-

vo podemos hablar de comunidad. Pero el síntoma no, el síntoma sería algo muy particular de cada sujeto que al mismo tiempo que lleva la marca de la conjunción histórica, social, familiar es lo que me distingue/identifica.

Habría por tanto que precisar lo dicho más arriba cuando me refería a la identidad real como la verdadera identidad a la luz de esta reflexión para decir que lo que me acompaña, lo que no puedo desprenderme es el síntoma y en ese sentido efectivamente es lo más sólido de nuestra identidad.

Vale la pena insistir que estas reflexiones no surgen de una manera de pensar o de una teoría sino que están íntimamente ancladas en la clínica y en el trabajo con pacientes, se lo encuentra en el discurso de los pacientes cuando, por ejemplo, dan cuenta del malestar por no saber reconocerse en lo que los otros afirman que son, en lo que se es y no se es al mismo tiempo, en el sufrimiento en reconocerse ahí donde menos se esperaban, etcétera. Con una huella bastante marcada por esa distancia que se debería tener con todo aquello que representa lo “cholo”, lo “indio”, lo “negro”.

El disfraz, la apariencia a la que recurren los personajes de Icaza y que podríamos reconocer como propia y característica de nuestro funcionamiento social dan cuenta de la incomodidad con la que nos encontramos, con lo que significa nuestra imagen, pero no solamente porque tendría tal o cual rasgo sino porque conlleva una desvalorización de la identidad simbólica y real. Es importante subrayar que esto no tiene una connotación patológica, más bien obedece a una organización, que no es sino el resultado del proceso de colonización que

hemos experimentado. (Cf. la intervención de Marcel Czermak en la clausura del seminario “psicoanálisis y cultura”).

Identificación y vínculo social

Esto se articula con el lazo social pues si en una determinada comunidad la relación no se establece entre semejantes, quiere decir que se supone en el otro a un ser “despreciable”, no digno de establecer una confianza o un pacto simbólico.

Esta problemática ha sido teorizada por Melman en lo que él llamó el *discurso en el colonialismo*. A partir de los cuatro discursos propuestos por Lacan, Melman propone que existe un discurso particular en las sociedades postcoloniales, que sería una variante del discurso del amo, en el que existe una barra vertical que viene a separar tajantemente el agente y el otro. Recordemos que en la teoría de Lacan cada discurso tiene una estructura compuesta de 4 lugares: del agente y de la verdad, en el lado izquierdo, del otro y de la producción, en el lado derecho. A su vez cada lugar está ocupado por diferentes elementos, a saber S_1 llamado por Lacan significante amo, S_2 que representa al saber, a que no es sino el objeto a y por último el sujeto $\$$.

Lo interesante de esta teoría de Lacan es que “el funcionamiento social está regulado por la forma en que son ocupados esos cuatro lugares”. (Melman, 2013, p. 319). Sin pretender establecer esta propuesta teórica como única y verdadera si vale la pena considerarla en la medida en que permite, por un lado no ubicarse en una postura de sanción moral y por otro reconocer que todo sujeto está inmerso en un discurso.

La consecuencia que se desprende de este encuentro es por un lado, del lado del agente, del lado del “amo una violencia real y del lado del objeto una rebelión real”. (Melman, 2013, p. 323). Esta situación que describe Melman nos ayuda quizá a entender aquello que en la consulta se escucha con frecuencia, y que quizá es un rasgo particular de identidad, al menos en el medio urbano, por decirlo de alguna forma de no aceptación de la ley, una constante oposición al otro.

Este particular tipo de discurso tendría consecuencias “... el lazo entre los dos, no podrá hacerse por la vía de ese pacto simbólico que pone en lugar ese goce común y que quiere que el interés del uno sea solidario con el interés del otro, solamente habría del lado del amo una violencia real y del lado del objeto [el otro] una rebelión real”. (Melman, 2013 p.323).

Es decir que si la relación con el semejante está matizada por ese ocultamiento de lo que se es nos encontramos con otra particularidad que es la de una dificultad para establecer un lazo social basado en la confianza recíproca.

Llamo la atención del lector sobre esa semejanza que se señaló entre el relato literario y el hablar de un paciente en una sesión de psicoanálisis. En este texto he tratado de dar cuenta de cómo un escritor, en este caso Icaza, plasma en sus personajes, a través de sus diálogos, los lugares desde los cuales se establece un lazo social con los otros y cómo este a su vez está determinado por los componentes de la identidad: imaginario, simbólico y real. El texto que nos presenta revela algo de lo que somos y necesita de un lector. Escuchar a un paciente en una relación de transferencia

es también “leer” aquello que de su propia historia, tanto “privada” como “social”, está determinando su lugar ante los otros y en consecuencia su responsabilidad como ciudadano.

La palabra dicha y escuchada, por lo tanto, no es dicha para informar o comunicar algo, ha sido escrita o dicha para dar cuenta de lo que se es, o de lo que se cree ser. De ahí que el psicoanálisis sea una práctica en la que se pone en juego los significantes que nos determinan, que nos ubican, que nos identifican y en consecuencia nos sitúan en un lugar respecto al lazo social. Dicho de paso es lo que se constata con el discurso psicoanalítico.

Una de las referencias bibliográficas empleadas para la escritura de este breve artículo se llama *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*. Es un texto que reúne las reflexiones de psicoanalistas, filósofos, sociólogos sobre el mestizaje, realizada en Colombia. Tal como fue planteado el coloquio con la cuestión: *¿Mestizo yo?* precisamente a manera de pregunta, con signos de interrogación y aludiendo directamente a cada uno con ese *yo* es quizá una manera muy pertinente de señalar que la pregunta por la identidad es permanente y confirma la definición de Lacan: “el significante es lo que representa un sujeto para otro significante”.

Lacan propone esta definición del significante, por primera vez, precisamente en el seminario *La identificación* (1961-1962) lo que no es una casualidad y es sin duda un aporte mayor para interrogar la identidad.

En efecto, puesto que la estructura significativa se apoya en dos axiomas: el

primero “el significante no puede ser idéntico a sí mismo” y el segundo “él es diferente a los otros significantes”. Lo que quiere decir que esta diferencia significativa no proviene de una diferencia cualitativa en la medida en que el significante como tal “sirve para connotar la diferencia al estado puro”. (Lacan, lección 6 diciembre 1961).

Pero aún hay más sobre este significante como pieza central para responder a la pregunta quién soy, puesto que como es sabido Freud se fijó en un pequeño detalle, banal, casi insignificante para referirse al inconsciente, ese elemento banal es el lapsus, es decir aquella palabra, aquella letra que aparece donde no se la esperaba y que viene a trastocar todo un discurso, que viene a “evidenciar” aquello que da cuenta de una verdad difícil de aceptar, es decir, que el ser humano que está sometido a pesar suyo en el mundo del lenguaje (el habla-ser *par l'être* es el neologismo de Lacan) y que el sujeto está representado por ese significante.

El lapsus revela con crudeza que incluso ese significante inapropiado, ridículo u obsceno también me representa, probablemente no se reduce todo mi ser a esa palabra pero que está ahí como un representante de lo que soy no se lo puede negar.

El significante que irrumpe en el discurso, que se escapa al control consciente forma parte también de ese campo que me representa, que me otorga una cierta identidad. Así pues el paciente que se dirige a un psicoanalista para “resolver” un malestar, para “entender” mejor lo que le sucede, para “comprender” el por qué de sus acciones, para “conocerse” a sí mismo y que acepta la regla de la asociación

libre podrá encontrar en sus propias palabras aquello que lo constituye, que lo identifica y al mismo tiempo lo diferencia de los otros. ¿Mestizo yo? sería una pregunta insoslayable a la hora de transitar por los significantes y sus representaciones, a la hora de reconocer al otro y de reconocerse uno mismo (*ídem*), a la hora de cuestionar inevitablemente la exclusión de lo diverso.

A manera de conclusión provisoria podemos afirmar que las tres dimensiones de la identidad se encuentran “debilitadas” en una sociedad mestiza como la del Ecuador y esto determina una relación, un vínculo con el otro mediado por la violencia. Este sería el síntoma que es necesario descifrar, no con el afán de “curar” a la colectividad, sino con el interés de ponernos, como sujetos, frente a nuestras responsabilidades.

Referencias

- Espinosa, M.
1997 *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito. Tramasocial.
- Icaza, J.
2009 *Media vida deslumbrados*. Quito, Libresa.
- Melman, Ch.
2013 El discurso en el colonialismo. En *Trayectoria 20 años de transferencia de trabajo con la Asociación Lacaniana Internacional*. Quito, Rayuela editores.
- Melman, Ch.
1990 *Les quatre composantes de l'identité*. Conférence prononcée le 27 octobre 1990 à l'Hôpital Bicêtre. Recuperado el 20 de diciembre 2013 de http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Presentation/Les_quatre_composantes_de_l_identite
- Sanmiguel, P.
2000 Lógica mestiza. En *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

“Nosotros, los manabitas...”: Una identidad regional en la costa ecuatoriana

Carmen Dueñas de Anhalzer*

Las circunstancias que han contribuido a definir la identidad de Manabí se encuentran enraizadas en su historia como región periférica. La baja densidad demográfica, los débiles lazos políticos y la casi total ausencia de instituciones aglutinantes de la población fueron rasgos constitutivos de una región que poseía una inmensa frontera agraria. Las distancias y jerarquías sociales fueron forzosamente menos acentuadas, favoreciendo la construcción de una identidad inclusiva.

En este trabajo queremos analizar las condiciones que en la provincia de Manabí impulsaron desde muy temprano la conformación de una identidad regional, que en su momento aglutinó a sectores de variado origen étnico y social.

Sin duda el tema reviste interés por tratarse de una región poco estudiada de la costa ecuatoriana (el antiguo distrito de Portoviejo), y porque la experiencia histórica de esta región se singulariza en el de un país como Ecuador, que dos siglos más tarde no logra consolidar un proyecto de alcance nacional. Adquiere igual relevancia por el debate sobre las autonomías y la descentralización del estado ecuatoriano, y tal vez mayor urgencia, en las actuales condiciones de

mundialización, pues si hemos de asumir la globalización de manera menos alienante, resulta imperativo adquirir conciencia de un “nosotros en nuestra diversidad”, de suerte que nuestra participación en la (re)construcción y (re)definición de identidades globalizadas, se realice como sujetos activos y no meramente como entes pasivos.

En la construcción de identidades colectivas intervienen factores tanto de carácter objetivo como aquellos de carácter subjetivo. La identidad colectiva es fluida, se transforma y se negocia, pero siempre a partir de condiciones objetivas. La identidad no es esencial, no es innata, pero es siempre una identidad en lo concreto. La identidad colectiva es, pues, un estar-en-el-mundo de una manera particular y coincidente.

* Mtr. en Historia, FLACSO-Ecuador, Doctorado © en Antropología Universidad de Florida, USA.

El término "identidad" (que en su primera acepción significa "lo idéntico o semejante") no excluye la diversidad. Recordemos que desde una perspectiva dialéctica, la identidad es siempre sintética, pues presupone y contiene la diferencia. Desde este punto de vista, hablar de identidad es al mismo tiempo hablar de la diferencia. Incluso desde la lógica matemática se define a identidad como "igualdad que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor (léase diferencia) de las variables que contiene". (María Moliner, 1981) Hablar de identidad colectiva no es, pues, hablar de homogeneidad.

Desde inicios de la república, la identificación de "manabita" (y en la colonia, "vecinos de Portoviejo") fue una bandera de lucha que aglutinó y movilizó a los más variados sectores étnicos y sociales, particularmente, cuando percibieron (equivocadamente o no) que sus intereses colectivos se hallaban amenazados. En condiciones si se quiere adversas, en la medida en que Manabí constituyó una región periférica, escasamente poblada, con débiles lazos políticos y casi total ausencia de instituciones que aglutinaran a la población, se hizo manifiesta una identidad regional que en su momento actualizó fuertes lealtades primordiales. Esta identidad tuvo como referente al espacio como lugar de origen.

"Nosotros, los manabitas...", a inicios de la república, (o "nosotros, los vecinos de Portoviejo" en la colonia) fueron identificaciones que aglutinaron a sectores tan variados como una población indígena relativamente autónoma, territorializada en Montecristi y Jipijapa; un campesinado de asentamiento disperso y poco inclinado a ocupar el sue-

lo de manera estable; y un sector autodenominado "español", que a pesar de su pobreza guardó celosamente su cultura y tradiciones, y mantuvo su cabildo durante los dos primeros siglos de la colonia (el cabildo hacía de Portoviejo una "villa española" y una provincia autónoma de Guayaquil, con toda la carga afectiva e ideológica que aquello entrañó en la tradición ibérica). Y esto es precisamente lo interesante de la experiencia histórica de Manabí. A pesar del asentamiento disperso que propició la baja densidad demográfica, a pesar de la débil presencia de instituciones de carácter estatal y religioso, y a pesar de la diversidad étnica y social, los manabitas -y anteriormente los vecinos de Portoviejo- reclamaron resueltamente una identidad de carácter regional, cuando así convino a sus intereses.

Hasta muy reciente en la república, Manabí mantuvo una frontera agrícola abierta. En el siglo XIX, los gobernadores de la provincia se lamentaban de la facilidad con que se accedía a la tierra. Atribuían a este fácil acceso a la tierra, el poco apego que se le demostraba y que se manifestaba en el constante abandono de las parcelas y la movilidad de sus habitantes. Estimaban estos gobernadores que esta inestabilidad de los manabitas era abandono, la causa del atraso de sus pueblos y el escaso desarrollo de la civilización en la provincia, razón por la cual instaron reiteradamente al ejecutivo a exigir a los manabitas legalizar su derecho a la tierra mediante título de propiedad, práctica poco aplicada en la provincia.

Esta tendencia de los manabitas a ocupar las parcelas temporalmente y

luego abandonarlas pudo reflejar una diferente concepción del uso y acceso a la tierra. Podemos pensar en los patrones tradicionales de asentamiento andino, que buscaron acceder a diferentes nichos ecológicos para diversificar cultivos y hacer uso más racional de su fuerza de trabajo. Recordemos que la diversificación de cultivos conlleva diferentes ciclos de siembra y cosecha, lo cual permite maximizar el uso de la fuerza de trabajo disponible. Pudo reflejar también, la arraigada tradición de propiedad comunitaria indígena, así como una antigua tradición corporativa ibérica que privilegió el uso privado de la tierra y la propiedad territorial de la misma.

Dichos antecedentes -tanto de origen indígena como español- parecieron reflejarse en los títulos de propiedad territorial que tan celosamente defendieron los manabitas en la colonia como en la república. Así, los títulos étnicos de propiedad territorial de los indígenas de Montecristi y Jipijapa, adquiridos a finales de la colonia; y en la república, el título de propiedad territorial otorgado por Bolívar a los vecinos de Portoviejo, que abarcaba gran parte de la región central de la provincia. Estos antecedentes sugieren que la inestable ocupación del suelo no expresaba (como afirmaban los gobernadores, ajenos, por lo general, a la provincia) desarraigo o poco apego a la tierra, sino estrategias diferentes para hacer uso de la misma.

Hay que agregar que estos gobernadores ignoraban otras maneras de asumir

la frontera como factor de desarrollo de los pueblos. Un contemporáneo suyo e historiador norteamericano Frederick Jackson Turner, atribuía la pujanza y desarrollo de la civilización americana, precisamente a la influencia de la frontera, no tanto por los recursos que ofreciera, cuanto por haber dotado a sus habitantes de un espíritu individualista, aguerrido, y autosuficiente. Como tendremos ocasión de demostrar, estas características -individualismo, espíritu aguerrido y autosuficiencia- fueron exhibidas por los manabitas en reiteradas ocasiones.

Las condiciones vigentes en la provincia -fácil acceso a la tierra, propiedad territorial, y la movilidad que aquello permitió a sus habitantes- favorecieron la construcción de una identidad regional más fluida e incluyente. A diferencia de identidades verticales, propias de espacios sociales más jerarquizados, como fueran, por ejemplo, Quito y Guayaquil, una identidad así construida permite que se reconozcan en ella una mayor gama de sectores sociales y que se revierta horizontalmente en el espacio social. En cambio, la identidad vertical, construida desde "arriba", es tendencial, pues se representa y transmite como una continuidad en el tiempo.¹ Podemos agregar que es tendenciosa, puesto que desfigura la realidad al plantear una identidad inmutable e inmanente para favorecer a sectores, o a determinadas ideologías y doctrinas.

Una identidad horizontal no puede existir sino en sociedades más igualitarias. En Manabí, por su condición de

1 Estamos en deuda sobre estas ideas con el Dr. Miguel Rojas Gómez, profesor de la cátedra de Pensamiento Filosófico Ecuatoriano "Enrique Barona" en la Universidad Central de Santa Clara, Cuba, expuesta en su ponencia "La Mundialización y la necesidad de reconstrucción de la identidad cultural".

frontera, las distancias y jerarquías sociales fueron forzosamente menos acentuadas, lo cual favoreció la construcción de una identidad inclusiva, en la cual se reconocieron un mayor número de sectores sociales.

Veamos algunos ejemplos de las actitudes y comportamiento de los manabitas, que confirman lo dicho anteriormente.²

En 1748 se produjo un conflicto entre Portoviejo y Guayaquil por la oposición de esta última a la restitución del cabildo de Portoviejo, extinguido en 1717 por la pobreza de su vecindario, que en el fondo se debió a la rivalidad por controlar el comercio, sobre todo de carácter ilegal. El Teniente Gobernador de Portoviejo desembarcó en Manta, bien apertrechado, como dijera los capitulares, con armas de Su Majestad, y procedió a sitiar la ciudad de Portoviejo durante siete meses, hasta que el Virrey en Santa Fe se enteró de sus excesos y lo destituyó del cargo. El fiscal en Santa Fe dictaminó que el asunto de fondo era "el poco sufrimiento y ninguna subordinación con que aquel cabildo (de Portoviejo) quiere depender del corregidor de Guayaquil, pues con tanto ahínco repugna sujetarse a sus providencias". Los vecinos de Portoviejo debieron desistir de su afán de restituir el cabildo, no sin antes implorar al Rey que ningún natural o vecino de Guayaquil sea nombrado teniente partidario de Portoviejo o juez de residencia, solicitud que fue acogida favorablemente por el Rey.

En 1765, un indio del común de Jipijapa llegaba a Madrid para protestar ante el Rey por los abusos de las autoridades de Guayaquil. Para añadir peso a su representación, hacía causa común con los reclamos hechos anteriormente por los capitulares del cabildo de Portoviejo en contra de los "poderosos" de Guayaquil. Igual que en otras ocasiones, indios, mestizos y españoles del Distrito de Portoviejo hicieron frente común contra las autoridades y vecinos de Guayaquil.

Entre 1770 y 1780, Portoviejo fue gobernado solo por tenientes interinos, ya que ningún criollo o español quiso aceptar "carga tan pesada" como la tenencia de Portoviejo. Según explicaba un teniente interino al Gobernador Pizarro, este desgobierno había suscitado tal espíritu de insubordinación e insolencia entre los indígenas y vecinos "de la cara blanca", que se necesitaría una nueva conquista para sujetarlos. Juan José de Villalengua, comisionado por el Visitador Pizarro para levantar censos de población en la Audiencia, recomendaba incrementar la asignación a los tenientes de Portoviejo, pues aducía tener propia experiencia del "genio perverso de sus habitantes". Esta recomendación fue aceptada por el Visitador Pizarro, razonando "que la naturaleza de aquella gente y su insolencia pudiera tener funestas consecuencias sin justicia".

Entre 1785 y 1817 los indios de Jipijapa, coligados de manera fluida y cam-

2 Los ejemplos que siguen a continuación son producto de nuestras investigaciones anteriormente publicadas: *Historia Económica y Social del Norte de Manabí*, Editorial Abya Yala, Quito, 1986; *Soberanía e Insurrección en Manabí*, FLACSO/Abya Yala, Quito, 1991; *Marqueses, Cacateros y Vecinos de Portoviejo. Cultura Política en la Presidencia de Quito*. Universidad de San Francisco/Abya Yala, Quito, 1997.

biente con criollos y mestizos de Jipijapa y Portoviejo, obligaban al administrador del tabaco a defender su buen nombre y calidad en las cortes de Quito, Guayaquil, Lima y Santa Fe. Los indígenas lo acusaron de impurezas raciales, de ser zambo y de mala calidad, en cada ocasión que el administrador del tabaco estuvo a punto de ser ascendido en su carrera pública. Durante este mismo período, y en alianzas con sectores no indígenas, persiguieron en las cortes de Guayaquil y Quito, a tenientes de gobernador, curas párrocos y otras autoridades coloniales de Portoviejo, lo cual hacía exclamar a un abogado en Quito, Tomás García de la Sierra que “en toda la serranía (los indios) son miserables y por lo común de extremada pobreza. Al contrario, los de esta comarca (Jipijapa) y costa de Guayaquil son acomodados, ladinos y machos más despiertos, capaces aun de rozar con los españoles mas hábiles de esta región”.

En 1793, un cacique de Jipijapa, don Manuel Inocencio Parrales y Guale, viajó a Madrid para informar a Su Majestad de los abusos a que estaban sometidos los indios y mestizos de Jipijapa por el administrador del programa estatal del tabaco. Anteriormente, se había desplazado a Santa Fe de Bogotá para presentar estas mismas denuncias ante la corte virreinal. Entre 1796 y 1806, este mismo cacique gestionaba en Quito y Santa Fe un título de propiedad comunal a favor de los indígenas de Jipijapa, sobre un vasto territorio que correspondería a los actuales cantones de Jipijapa, Sucre, y 24 de Mayo.

En 1813, los cabildos constitucionales de Jipijapa y Portoviejo se negaban a

reconocer al subdelegado, nombrado por el Gobernador Vasco y Pascal de Guayaquil. Impugnaban su nombramiento por haber sido abolido dicho cargo por la constitución liberal de Cádiz, lo cual indica que indios y criollos de Portoviejo estaban muy al tanto de lo que acontecía en las Cortes de España. Como en ocasiones anteriores, el Gobernador se veía obligado a enviar un piquete de soldados para pacificar el partido; indios, mestizos y españoles fueron llevados en custodia a Guayaquil. No obstante, el Gobernador Vasco fue suspendido temporalmente por la Audiencia de Lima, una vez que vecinos de Portoviejo viajaron a esa ciudad para denunciar la inconstitucionalidad de su gestión.

Poco después, en 1816, estos mismos indígenas se negaban a pagar el tributo abolido por las cortes de Cádiz en 1811 y reinstaurado en 1814, tras el retorno de Fernando VII y el absolutismo. En la plaza central de Jipijapa, afirmaron ser hombres libres y que no pagarían el tributo aunque les corten el pescuezo. Según el historiador Nicolás Sánchez Albornoz, la negativa a pagar el tributo (luego de su restitución en 1814), se produjo solamente en dos comunidades andinas, una de las cuales fue Jipijapa. En 1818, indígenas de Jipijapa y Montecristi, aliados con mestizos y criollos del partido, conspiraban en contra del gobierno español, ocultando a quiteños perseguidos por su participo en la revolución de Quito. Colaboraron, además, con insurgentes chilenos e ingleses, facilitándoles su entrada por Manta, y el saqueo de los bienes de la iglesia en Montecristi. Como se quejara el cura pá-

rroco de Montecristi, "los mismos patrianos indígenas nos vendieron y nos remataron". Tras la revolución de Octubre en Guayaquil, los indígenas de Jipijapa y Montecristi adoptaron, entusiastas, la nueva identidad de "ciudadanos".

En 1821, "en ejercicio de su soberanía" y a pesar de formar parte de la Provincia Libre de Guayaquil, Portoviejo declaró unilateralmente su adhesión a Colombia. La oportuna intervención del Mariscal Sucre evitó que la Junta de Gobierno de Guayaquil enviara soldados para sujetar a Portoviejo por la fuerza, en momentos en que aun las provincias del interior se hallaban bajo dominio español.

En 1824, el Libertador Bolívar obligaba a los habitantes de Portoviejo a comprar tierras ocupadas desde tiempo inmemorial, para saldar una deuda de la independencia. A pesar de sus protestas, y de que alegaran derechos por inmemorial posesión, consagrado por las Leyes de Indias y la constitución de Colombia, los vecinos de Portoviejo debieron acatar la orden del Libertador y cubrir la base del remate (un total de 3.428 pesos), lo cual hicieron de manera comunitaria. Establecieron tres categorías de contribuyentes: hacendados, medianos propietarios y chacareros.

El territorio así adquirido correspondía actualmente a los cantones de Portoviejo, Junín, Santa Ana, Rocafuerte, Bolívar, y en parte a los cantones Sucre y Chone. Mediante este remate, los manabitas por su origen adquirieron derechos indiferenciados a la tierra. Podían hacer uso de la tierra, mas no enajenarla. Cuando las tierras cultivadas eran abandonadas por más de tres años, revertían

a la comunidad. Los forasteros (los no manabitas) podían acceder a la tierra pagando una cierta cantidad por arrendamiento a los cabildos cantonales. Este régimen de propiedad se hizo extensivo a los territorios étnicos de Jipijapa y Montecristi.

En repetidas ocasiones durante el siglo XIX, los manabitas se opusieron tenaz y eficazmente a la venta de terrenos baldíos en la provincia, práctica común a los gobiernos de turno para solucionar las crisis fiscales. En varias ocasiones sacaron a relucir sus títulos de propiedad territorial, de 1824 y los títulos étnicos coloniales, advirtiendo al ejecutivo que terrenos baldíos en la provincia, habían y en abundancia, al norte de la sierra del Bálamo (actual Bahía de Caráquez), en la sabana de Chone y en las montañas de la Canoa y Coaque.

La disolución de este régimen de propiedad territorial en Manabí -cuya historia todavía está por escribirse- se produjo por efectos del capital mercantil, que en definitiva determinó el tamaño de la propiedad que podía ser explotada. La tierra no tenía valor, mas si la cantidad de trabajo necesario para cultivarla. Este régimen de propiedad perduró, no obstante, lo suficiente como para afianzar la identidad regional.

Durante las luchas liberales de finales de siglo, la provincia se convirtió en principal teatro de la insurgencia. Montoneros capturados por las fuerzas gobiernistas (campesinos, artesanos, y pequeños comerciantes) justificaron su actividad subversiva por el hecho de ser Alfaro manabita, y haber ofrecido muchos beneficios a la provincia. Otros proclamaron que con el triunfo de Alfaro,

“Dios mandará en el cielo y nosotros en la tierra”, y atribuyeron al Presidente Plácido Caamaño declaraciones sobre la conveniencia de liquidar a Manabí por diez años más. El mayor apoyo a Alfaro provino de estos sectores: tejedores del sombrero de paja toquilla de Jipijapa y Montecristi, pequeños propietarios y comerciantes. Con demasiada frecuencia la historiografía ha atribuido a los excesos del peonaje por deudas la participación de sectores populares en las luchas liberales, una condición no aplicable a Manabí.

Serían innumerables los ejemplos que podríamos citar para confirmar lo dicho acerca de la temprana identidad que exhibió Manabí y que permitió que en determinadas circunstancias los manabitas se unieran “regionalmente” para defender sus intereses. No obstante, nos parece que los ejemplos citados bastan para suscitar la siguiente reflexión.

Las identidades colectivas incluyen-tes, que se revierten horizontalmente en

el espacio social, y que permiten que un mayor número de sectores sociales se (re)conozcan en ella, resultan viables tan solo en sociedades menos jerarquizadas, con menores distancias sociales. En cambio, la identidad colectiva vertical, impuesta desde las elites, que proclama características esenciales e inmutables en el tiempo, impide a la colectividad (re)conocerse en ese imaginario social. Una identidad así construida resulta alienante y dificulta la movilización de los diferentes sectores sociales para la consecución de metas comunes. Esta es posiblemente la reflexión más importante que puede suscitar este período de la historia regional de Manabí.

Tanto en la colonia como a inicios de la república, los manabitas dieron frecuentes muestras de su capacidad para autogestionar proyectos beneficiosos para sus comunidades, y fueron capaces de movilizarse, aun a costa de sacrificios personales, para defender sus intereses colectivos.

DEBATE AGRARIO-RURAL

Las comunidades de indios¹

Petronio (Pío Jaramillo Alvarado)

Una importante controversia sobre las tierras de comunidades indígenas se desarrolló en 1927. Ante la postura de Alfonso María Mora que proponía la disolución de las comunidades, Pío Jaramillo Alvarado sostuvo en cambio la necesidad de conservación y protección de las tierras comunales. En ese mismo año La Ley de Patrimonio Territorial del Estado, reconocía las tierras de comunidad inaugurando una política de protección estatal.

Nota introductoria

Pío Jaramillo Alvarado (1884-1968), la figura más relevante del indigenismo ecuatoriano, con el seudónimo de Petronio, publicó en el diario *El Día* (5 de agosto de 1927) un artículo titulado “Las comunidades de indios”. Era la respuesta a Alfonso María Mora, un abogado cuencano que había sostenido en la prensa la disolución de las comunidades indígenas. Mora argumentaba sobre la existencia o no de tierras de reversión, un modo de denominar a las tierras de propiedad estatal. Esa denominación le parecía de origen colonial y ya no tenía aplicación. Estaba preocupado con que los territorios de haciendas pudieran ser conceptuados como terrenos de reversión y así podrían volver a propiedad del Estado. Visto desde la perspectiva de la región austral, Mora creía que había

llegado el momento de disolver las comunidades, puesto que eran tierras que carecían de un modo de circulación libre y obstaculizaban el desarrollo de la agricultura y el comercio. Esto que era una “operación de cirugía” dolorosa y necesaria, permitiría que las tierras de las comunidades sean rematadas a los propios comuneros y así el Estado se beneficiaría, puesto que esas tierras generarían impuestos. El texto de Mora “¿Existen o no en el Ecuador terrenos de reversión?” apareció como Apéndice, en *Derecho de propiedad y socialismo* (Tip. de la Universidad, Cuenca, 1927).

Pío Jaramillo Alvarado en cambio sostuvo la necesidad de conservar las comunidades de indígenas, en tanto permitían la sobrevivencia y “regeneración” de la población indígena. En su visión, el problema no eran las comunidades, sino los latifundios, especialmen-

1 Publicado en *El Día*, 5 de agosto 1927, Quito, bajo el pseudónimo *Petronio* con el que Jaramillo Alvarado escribía sus artículos.

te los del Estado, que se encontraban administrados por arrendatarios de acuerdo a la Ley de beneficencia de 1908. Este razonamiento ya había sido expuesto en *El indio ecuatoriano* (1922), pero sobre todo se destaca el énfasis en la defensa de las comunidades de indígenas aunque no descarta su evolución hacia la pequeña propiedad. Insistía sobre todo en el papel protector que debía tener el Estado ante la propiedad comunal.

Esta controversia en la que se evidenciaban posiciones antagónicas sobre del tema de las tierras de comunidad, queda zanjada con la Ley de Patrimonio Territorial del Estado expedida el 13 de octubre de 1927. La ley establece firmemente lo que son tierras estatales, distinguiendo las tierras municipales; afirma los derechos a tierras comunales y ordena un registro de esas tierras. Este reconocimiento de las tierras comunales definía una política de protección que sería claramente fijada en la Ley de Comunas de 1937. La Ley de Patrimonio Territorial del Estado contiene un principio centralizador de la definición legal de tierras de comunidad a discreción del Ministerio de Tierras Baldías. Por otra parte, delega en los municipios la reglamentación del manejo de las tierras de comunidad. Este ministerio no fue creado como tal, pero las funciones relativas a tierras baldías fueron incorporadas al Ministerio de Previsión Social en 1928 como una Sección administrativa. Después fueron asumidas por el Ministerio de Obras Públicas y Terrenos Baldíos en 1932. Mientras que los conflictos de tierras comunales fueron administrados por el Ministerio de Previsión Social desde fines de la década de 1920. (Nota de los editores).

Las Comunidades de Indios

Un importante estudio del señor don Alfonso Mora, abogado, acerca de la vigencia de la ley sobre tierras de reversión, motiva al comentario de la prensa, favorablemente, a la extinción de las comunidades de indios.

El profesor de la Universidad de Cuenca, señor Mora, afirma que no existen, según el sentido de las leyes vigentes, terrenos de reversión y concluye que, lo que igualmente debe desaparecer, dividiéndolas, son las tierras comuneras, e indica el método para el desalojamiento.

El Día, en su comentario a este propósito, coincide con la extinción de las comunidades de indios, aunque discrepa en el modus operandi, y todos apoyan ese desalojo de los comuneros, en defensa de la raza indígena!

Y como sobre estos motivos tengo algunos apuntamientos, publicados en parte, e inéditos otros, juzgo oportuno reproducir esos conceptos, ya que se trata de reformas de orden social trascendente.

Y a este propósito de las llamadas comunidades de indios decía:

La apropiación de las tierras por los conquistadores que tomaron en encomienda inmensos territorios y se repartieron de la aglomeración de indios, sólo encontró un límite: la propiedad comunal o comunidades de indios.

Los ayllus o extensiones de tierras concedidas por reales órdenes, a veces, o simplemente cedidas para que un conjunto de indios desarrolle su vida con opción a la propiedad de esas tierras, originan la célula del derecho que se concedió al indio sobre sus propias tierras, derecho desconocido en el comunismo incaico.

Quienes creen encontrar el origen de las comunidades de indios en la legislación pre-colombina están en un error.

En el comunismo incásico era el Estado el supremo dueño y distribuidor de tierras, solamente para el cultivo, en la medida de las necesidades de cada familia, y el trabajo colectivo, -las mingas-resolvía el beneficio de la agricultura, para repartirlo con disciplina absoluta entre el Rey y su Corte, el Sol y sus sacerdotes, los súbditos y los incapacitados para el trabajo. Por esta organización económica se conjuró la pobreza, se aseguró el aumento de la población con el matrimonio obligatorio, y la tributación se simplificó por el trabajo reglamentado, cuyo producto lo administraban los agentes del Rey.

De suerte que en el momento en que culminó la conquista, el derecho de propiedad de los aborígenes estaba reducido a un simple beneficio en el usufructo del trabajo colectivo. Y el derecho español, rompiendo los moldes de este comunismo agrario que siglos después ha venido a ser la utopía de las civilizaciones europeas, fundió en el troquel de acero de la conquista, el sello de la época feudal en las tierras de América, consagrando en la legislación las "Capitulaciones", las "Encomiendas", los "Repartimientos"; y frente a estas prerrogativas, sólo quedaron instituidas las comunidades de indios, como el único reconocimiento de un principio de justicia que consagraba el derecho de propiedad de los indios, verdaderos dueños del suelo americano en el sentido clásico del derecho de propiedad.

Pues si en la vida comunal incaica no existió el derecho de propiedad de

las tierras, en las actuales comunidades de indios, ese derecho ya existe para todos los asociados en el conjunto, aunque no se conceda un título individual de la parcela que cada uno cultiva como propia y la transmite en herencia. Porque, de hecho, en las comunidades de indios, solo los campos para el pastoreo son propiamente destinados para el servicio común.

Y para comprender claramente la importancia de las comunidades de indios, es preciso comparar la suerte del comunero con la del indio concierto. El comunero por su independencia económica, derivada de la propiedad de su parcela, es trabajador, bien nutrido, viste con aseo, sabe defender sus derechos ante las usurpaciones de los hacendados vecinos, a los que resiste en masa; recobra las zonas de cultivo abandonadas, utiliza la irrigación y constituye el núcleo reivindicatorio de los derechos agrarios del indio, organizando las huelgas, y trabaja como peón libre sin admitir concertajes, y por todos estos caracteres, el hacendado no mira bien al comunero, y propaga la urgencia de dividir los territorios que éste ocupa.

Cierto que en Chile y Colombia se realizó la división de las comunidades, legislando precauciones a favor del indio, que en la práctica no se cumplieron, y en todo caso fueron fatales para éstos. ¡Como si toda la historia de la defensa del indio, no acusara sino la historia de su esclavitud!

Dos motivos de agravación han tenido los indios en su inferioridad social durante la República, dice don Miguel Triana, en su importantísimo libro "La Civilización Chibcha": fue el primero el reclutamiento forzoso para sostener

ejércitos partidistas y guerras de predominio entre los españoles y fue el segundo la extinción de los Resguardos que les había otorgado el Gobierno de la Colonia. Aquel ha cesado en la forma cruel de cacería de indios con que estuvo establecido por todos los gobiernos, para quedar constituido por el régimen de conscripción por sorteo general que rige actualmente. Es verdad que, prácticamente, el sorteo no comprende las clases acomodadas; pero el tributo de sangre no radica ya exclusivamente sobre los indios sino sobre los pobres en general.

En cuanto a la extinción de los Resguardos, la medida no asumió, como pudiera pensarse, los caracteres cínicos del despojo. A mediados del siglo pasado se impuso, como doctrina universalmente aceptada en el país, que era una iniquidad que hubiera una casta de hombres reconocidos por la ley como incapaz de administrar y enajenar libremente sus bienes raíces, como era la de los indios poseedores de tierras en la comunidad de los Resguardos. Como una medida de sentimental humanitarismo se decretó la partición de aquellas tierras de amparo y se reconoció en los indios la ficticia capacidad de defenderse por sí solos. La Ley de Emancipación de las comunidades indígenas, no por bien intencionada, dejó de producir fatídicos efectos entre los favorecidos, que como hubiera sido de presumirse, dada la ignorancia y la depresión de cuatro siglos en que se había mantenido a los indios.

"Tan pronto como fueron dueños libres, hubo quienes les compre su misérrima propiedad a menos precios: así se dispersaron y cayeron en la más absoluta

minoría y en el más absoluto abandono. Puede decirse que desde ese momento comenzó la definitiva desaparición de la raza indígena en el "País de los Chibchas", desaparición que se intensifica por momento, a medida que se complica la vida económica. De la ventajosa condición de propietarios, lo que dignifica y ciudadaniza, pasaron los indios por centenares de miles a la de concertados inseguros en calidad de colonos de tierras estériles o insalubres o como dispersos colonos sin familia, en empresas desarraigadas donde hace esa raza sus últimos esfuerzos de agonía". (Op. Cit. pág. 12. Edit. De 1922. Bogotá).

Las comunidades de indios indican a la observación de los sociólogos los siguientes hechos: que esta institución de origen español constituyó en la Colonia, y sigue constituyendo hasta ahora, el único baluarte del indio para la conservación de los lotes de tierras de su propiedad; que el comunero, esto es, el indio propietario trabaja hasta en las punas reseca, areniscas, con gran asiduidad: y en los campos, por lo regular en las alturas de las cordilleras, aparece la alfombra de mieses de los comuneros, dentro de la cuadrícula del sistema incaico que servía para dividir las parcelas; y, que, finalmente, cuando las comunidades se desarrollan en las localidades que les permite recibir la influencia de la cultura, y los estímulos de la instrucción, el sistema comunal suele disolverse insensiblemente, sin violencia ni daños, apareciendo la pequeña propiedad con sus ventajas inherentes, como una variante necesaria. Y por todo esto llamé a las comunidades la célula del derecho de propiedad del indio.

El genio de Joaquín Costa ha recordado a los españoles las excelencias del sistema comunal, en su famoso programa agrario que aspira al suministro de la tierra cultivable con calidad de posesión perpetua e inalienable, a los que trabajan y no la tienen propia, por medios tales como estos: autorización a los ayuntamientos para adquirir tierras o tomarlas en arriendo o censo, conforme a la práctica antigua española y a la novísima legislación inglesa, con destino a repartirla periódicamente al vecindario, o a subarrendarla, o a acensuarla a los pequeños cultivadores y braceros del campo; y así mismo para construir acequias, artefactos hidráulicos y arados de desfonde a vapor, con igual destino. Huertas comunales como en Jaca, reconstrucción del patrimonio concejil de las comunidades agrarias subsistentes, aún en varias provincias de España, así en forma de sorteos trienales como de vitas o quiñones vitalicios. Facultad de invertir en este ramo, sin perjuicio de otros recursos, las láminas de propios; y aplicación de la ley de expropiación forzosa por causa de utilidad pública como en Inglaterra. Donde eso no basta, expropiación y arrendamiento o acensuamiento de tierras por el sistema de Floridablanca de Campomanes de la Novísima Recopilación y de Flores Estrada (Costa – Los siete criterios de Gobierno – 1908).

Este programa no solo acredita la excelencia del sistema comunal agrario, sino que manifiesta también a los americanos, los derroteros para convertir los latifundios en centros de producción agrícola con beneficios sociales redimiendo esos latifundios de las manos

muertas y de las manos ociosas de los acaparadores de tierras, que las mantienen incultas.

Cuando se trata de las reformas que se refieren al proletariado campesino, se saca a lucir los defectos del indio concierto, como la demostración de su incapacidad definitiva; pero del indio comunero, del peón libre ya pequeño propietario, y del chagra, nada se dice, sin embargo de que estos tres aspectos demuestran la evolución del campesino. El indígena que en estas modalidades representa el modelo de los agricultores, el mayordomo, indica con sus aptitudes que si el concierto de las haciendas llega a tener las garantías necesarias será tan apto como aquel estimulado por su situación social más razonable.

Porque dentro de la raza india se opera la evolución muy sensible determinada por la condición económica: el concierto, el comunero, el peón libre de las ciudades, el chagra, el mestizo campesino, el obrero urbano, he aquí los matices de un mismo problema. En esta escala se encuentra el rico, relativamente. En cuanto al chagra de pura cepa indígena o producto de mestizaje, aparece abundantemente con sólida riqueza en los campos, en los talleres, en las industrias, y es el papá del mayor porcentaje del clero y del militarismo, las nuevas castas ensobrecidas. Y ese mismo chagra, por el camino real de la holgura, se convierte en el tronco de la nobleza criolla americana y no muy desteñida y desdibujada aun la raza de bronce invade las profesiones liberales.

Y sin desconocer que el indio propietario en la comunidad o libre es un gran factor de la cultura nacional, con-

trasta esta circunstancia con el criterio del concertaje, que por la acción de una servidumbre de cuatro siglos ha embrutecido al indio labriego. El peón concier-to es ocioso, porque le basta un simulacro de trabajo para obtener una raya en las tarjas; es desconfiado, porque se le ha engañado constantemente en los contratos y en las promesas; es indolente porque el sentimiento de la familia ha sido burlado por la concupiscencia de los amos; se resiste a toda iniciativa porque ésta jamás le aprovecha; odia en silencio, es indiferente al dolor, y la alegría en el indio es una mueca, porque su espíritu ha sido groseramente ultrajado.

Y la venganza del indio a todas estas opresiones se opera en la resistencia pasiva al progreso nacional y esa resistencia inconsciente es su fuerza y será su defensa en definitiva. Con esa resistencia mantiene al agricultor estacionario, pobre y en represalia absurda éste buscó en las cárceles, el cepo, en la extorsión por el hambre, los apoyos para intensificar la producción, antes que en la justicia del salario y en los estímulos de toda colaboración inteligente. El indio es un gran factor para el trabajo, si se le respeta en su personalidad y se le concede un pedazo propio de tierras. Salvada la situación económica, una política pedagógica adecuada, y principalmente la cultura de los patronos a los que hay que educar en el concepto agrario, complementarían el éxito del campesino, nervio y vida de la prosperidad agrícola.

Por otra parte, no debe confundirse, como ha resultado en este género de estudios, el latifundismo, con las propiedades de las comunidades de indios. El latifundismo es el monopolio de las tie-

rras para cultivarlas en una pequeña parte o para abandonarlas totalmente, y como tal monopolio la propiedad está vinculada a una familia o a un individuo; y las comunidades representan el goce y explotación de las tierras por centenares y millares de indios. La división de los latifundios destruye el injusto monopolio de las tierras que excluye el supremo de los derechos, el derecho a vivir y las comunidades de indios tienen en la legislación de España y en la práctica consuetudinaria de América su abolengo. La permanencia y eficacia de esas comunidades en el tiempo, demuestra que el Estado se enfrenta hoy a un hecho histórico que tiene el deber de respetar, y el sociólogo reconoce que las comunidades de indios – constituye la célula del derecho de propiedad de la raza aborígen que le ha protegido en el tiempo del despojo de sus tierras, y constituye en la hora presente, el núcleo organizado para la regeneración del indio, siempre despojado por las leyes protectoras desde la colonia hasta la sabiduría universitaria de hoy.

Es urgente, en verdad, que se dividan por el Estado los latifundios en el Ecuador, cuyo territorio es pobre para la producción agrícola intensiva; pero no es en las comunidades de indios en las que hemos de ensayar este sistema, por las razones que se exponen. Es interesante saber con la prolijidad con que lo ha hecho el profesor Mora, de la Universidad del Azuay si existen o no las tierras denominadas de reversión, que el fárrago y la incongruencia de nuestra legislación exige pacientes confrontaciones, pero más interesante es todavía efectuar en el hecho la revisión de los

valores agrarios, porque la ley no es la justicia y esos decretos doctorales, interesados y parciales que estudia el profesor Mora, obedecieron a criterios de Gobierno y a intereses creados de otras épocas, que es preciso revisar hoy, y quien sabe si por el novísimo concepto del derecho de propiedad, sea urgente la recuperación por el Estado de ciertos territorios, que no se llamarán legalmente de reversión, pero que deben integrar el patrimonio de los bienes nacionales, para provecho de los sin tierra ni pan.

Y si de la división de los latifundios se trata para provecho de la agricultura, hay que atacar al primer gran latifundista que existe en el Ecuador: el Estado, con el acaparamiento de los bienes nacionalizados que explota hoy imperfectamente en provecho de la beneficencia pública.

En 1923, en que defendía de las impugnaciones hechas por la burguesía a mi libro "El Indio Ecuatoriano", sostuve la necesidad y utilidad, para emplear términos abogadiles de la venta en parcelas de todos los bienes de manos muertas, para que desaparezca ese ana-

crónimo de un Estado latifundista y también las reacciones clericales para la reconquista de esas tierras. En dicho año se evaluaba en los catastros oficiales en la suma de diez millones el valor de la propiedad de los bienes nacionalizados, explotados por el sistema de arrendamiento.

¿Por qué no dividir y vender en parcelas esos latifundios del Estado, decía en 1923, a los que carecen de tierras y son jefes de familia, sean blancos, mestizos o indios, y con esos dineros fundar el Banco Nacional de Beneficencia, que goce de privilegio de la emisión única de los billetes? Además del bien inmediato económico, ¿distingue la miopía burocrática, repetía, la trascendencia política inmensa que esa operación comporta al liberalismo ecuatoriano, y al porvenir agrícola y financiero nacional?

Fui entonces el blanco de acervas críticas, y sostengo hoy que la división de los latifundios en el Ecuador paupérrimo en su suelo y en su subsuelo es un imperativo económico nacional, y que esa división debe iniciarse, no por la propiedad comunal del indio, sino por los latifundios del Estado.

ANÁLISIS

Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo

Juan Fernando Regalado Loaiza

El surgimiento de ECUARUNARI en 1972 como organización representativa del mundo indígena de la sierra ecuatoriana, puede ser explicada por un previo cambio en la sociedad rural donde había tomado protagonismo una trama comunal y nuevos liderazgos. Esto se encontraba condicionado también por la gestión de corrientes radicales y reformistas entre los sacerdotes y laicos cristianos que desplegaron importantes iniciativas políticas en torno a la organización campesina e indígena.

En torno a la fundación del Movimiento Nacional Ecuador Runacunapac Riccharimui ECUARUNARIC en 1972, es posible delinear dimensiones en el espacio comunal y lo político en ámbitos rurales de la sierra, así como destacar marcos de acción colectiva, varios de los cuales pasaron a presentar nuevos contenidos y orientaciones.¹

Más allá de un acontecimiento definido sobre sí mismo, en ese momento es posible identificar la articulación política entre un acumulado de acciones de cristianos comprometidos en la transformación social desde la Fe, con-

diciones de cambio en los niveles comunales en algunas zonas del país, y una forma colectiva de organización como ECUARUNARI que por primera ocasión ampliaba el margen de referencialidad social inter-comunal con valores sobre lo indígena campesino y lo justo.

Empezamos caracterizando un frente de organizaciones cristianas de izquierda y enseguida pasamos a reconstruir algunas de las condiciones y contenidos en su acción política en referencia a las sociedades comunales y la fundación de la nueva organización ECUARUNARI.²

1 Una sección de este trabajo se sustenta en los acervos del Archivo Histórico de la Diócesis de Riobamba y del Centro de Solidaridad Andina en Riobamba. Tal memoria documental se debe al importante trabajo que durante varios años ha efectuado el padre Estuardo Gallegos y el compañero pedagogo Homero García quien precisamente integró los primeros colectivos de reflexión de cristianos en Chimborazo y el país. Otra parte se sustenta en revisión bibliográfica y entrevistas efectuadas a antiguos dirigentes de la organización campesina en 2012.

2 Inicialmente ECUARUNARIC, acogiendo la voz conclusiva Riccharimui.

Cristianos por el Socialismo y transformación desde la Fe

El año 1972 es referencial en la configuración de fuerzas políticas entre sectores religiosos, seculares cristianos, y de izquierda. Algunos provenían del mismo seno en la Iglesia ecuatoriana y, otros, desde organizaciones seculares con inspiración marxista. Si bien, varios ejes organizativos se sostenían paralelos y se mantuvo el debate acerca de la mejor forma organizativa, varios de sus integrantes, efectivamente, pudieron compartir una base programática en común y coincidieron en espacios de asociación y foros. Por un lado, se puede dimensionar la importante acción reflexiva que acompañaba la labor de Presbíteros ecuatorianos en varias localidades del país y cuya primera forma participativa habían sido Grupos de Reflexión y Grupos de Amistad Sacerdotal. Por otro lado, integrantes en anteriores organizaciones de izquierda o en proceso de conformación.

Al concluir 1972, y en el paso a los dos años siguientes, se hallaban establecidos por lo menos tres vértices de organización: (1) La vertiente eclesial que incluía formas de organización católica a escala internacional (ISAL, MIJARC) y el Consejo Nacional de Presbíteros promovido desde 1965 por el Instituto de Pastoral en la Iglesia ecuatoriana. (2) Un acumulado con labor eclesial en varias zonas del país, en especial Chimborazo, Tungurahua, Cañar, Azuay y Guayas, y en donde debe mencionarse el muy importante trabajo diocesano del Obispo Proaño desde hacía unos diez

años o los impulsos pastorales en varias otras zonas campesinas. Y (3) un frente de acción política en profundo término, integrado por personas y sectores cristianos, algunos de los cuales habían sido parte en colectivos de carácter marxista, que inicialmente se sustentaron en la figura amplia latinoamericana de la Tendencia Cristiana y que luego dio paso a formas de organización más específicas como movimientos cristianos (“tendencia”) de izquierda y liberación.

Entre los sectores de la Iglesia mencionados, el Consejo Nacional de Presbíteros representó un frente de vanguardia que formaría el núcleo de aquello que originalmente se denominó Cristianos por el Socialismo. Este frente tuvo características de lo que podemos llamar productores de un discurso articulador acerca del universo social coetáneo y lo porvenir, en perspectiva de incidir sobre el campo político. Varios de ellos, conocedores del sector rural.

Los contenidos y argumentos sobre la relación entre sociedades rurales, Iglesia y organizaciones políticas, no eran nuevos. Varios trabajos clásicos como los desarrollados por Weber y Gramsci, se dirigieron a ello. Parafraseando un estudio sobre la situación europea alrededor de 1898, se indicaba que “la aspiración latente en el ánimo del campesino a una vida y a una condición más justas sólo podía ser despertada ‘bajo una forma religiosa’” (Procacci, 1974 [1959]: xlix). Desde otra mirada, en la década de 1970 Octavio Paz había retratado la contradictoria urdimbre expuesta en la

vinculación entre marxismo y cristianismo.³

¿Qué forma de lo político era posible definir en el horizonte de lo cristiano y la Fe? ¿Qué tipo de acción posicionaba la *creencia* entrelazada con la acción revolucionaria?

En el contexto al que nos referimos - las décadas de enlace al interior del largo siglo XX- se manifestó una praxis diferenciada, expresada en categorías tales como Iglesia institucional u oficial, la Jerarquía, frente al pueblo de Dios y una comunidad creyente en la Fe. Tal rango de demarcación se originaba tanto en ajustes sobre la conducción de la Iglesia Católica a escala mundial cuanto en el grado de reflexividad que en Ecuador y América Latina alcanzaron varios de sus sectores religiosos y seglares creyentes acerca del momento de cambio social.

A nivel mundial operaba una política eclesial institucional que buscaba conducir adecuadamente las nuevas demandas colectivas del siglo y, con relativo menor conocimiento, aspiraba dirigir los cambios que se presentaban sobre el mundo campesino andino. Inicialmente, alrededor de los años 1920 y 1930, fue organizada la Acción Católica a nivel internacional. Posteriormente, se hallaba en creación un Plan de Movimiento Agrario Católico con la finalidad de organizar “una gran Confederación

de Campesinos Católicos”⁴ y se habían establecido el MIJARC e ISAL. En Perú, por ejemplo, un Movimiento Sindical Cristiano (que había sido fundado con motivo del Congreso Eucarístico y Mariano de 1954, contó con apoyo del Arzobispo en Lima y la JOC⁵) empezó actividades en áreas rurales, llegando a convocar en 1963 a un congreso campesino en Puno. Posteriormente fue creado el Instituto de Educación Rural (Matos Mar, et. al., 1976: 305-307). En Ecuador, en 1961 el Episcopado dirigió una Carta Pastoral Colectiva “ante la amenaza comunista”.

Debe recordarse también el factor de cambio que implicó la Primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano convocada en Río de Janeiro en 1955, cuando se hizo constatación de las implicaciones en la emergencia del Tercer Mundo, y el Concilio Vaticano II (inaugurado en octubre de 1962 por Juan XXIII y finalizado en 1965 con Pablo VI). Una Segunda Conferencia Episcopal se efectuó en Medellín en 1968, en la cual se identificó el pecado social con ‘la violencia institucionalizada’ (S. Espinosa, 1991: 186) y la Encíclica *Populorum Progressio*, promulgada en 1967. Por su parte, Nelson Rockefeller había realizado una gira por Latinoamérica en 1969 y advirtió sobre una radicalización de la Iglesia (Portilla, 2012: 23).

3 “La condición de posibilidad del marxismo es la misma que la del cristianismo: la acción sobre este mundo”. Según la lógica de lo científico, se supondría que “la trascendencia divina desaparece, pero, subrepticamente, a través de la acción revolucionaria, continúa operando”. “Para realizarse, para ser hombre de veras, el hombre debe pasar por las pruebas de la historia, debe vencerla y transformar su fatalidad en libertad”. Octavio Paz concluyó señalando que sí “Vasconcelos terminó abrazado al clericalismo católico; Revueltas rompió con el clericalismo marxista” (Paz, 1985 [1979]: 16-21).

4 “Plan del Movimiento Agrario Católico M.A.C.”, s.f. [mimeografiado], p. 1.

5 Juventud Obrera Católica.

En Ecuador, la Iglesia creó el Instituto Nacional de Pastoral INPE en 1964 a la par del cual se conformaron Grupos de Reflexión y se organizaron convenciones nacionales y encuentros de Presbíteros.⁶

Simultáneamente, se había establecido el Consejo Nacional de Presbíteros en 1965, el cual despertó rechazo de obispos como B. Echeverría quien argüía los presbíteros no contaban con anuencia de las autoridades. En el Consejo participaron sacerdotes provenientes de unas nueve provincias, aunque se reconociera que entre 1969 y 1971 su número disminuía relativamente. Con ello, no obstante, se organizaban reuniones bimestrales y varios momentos de discusión tales como el dedicado a la Liberación del Hombre en 1970.⁷

Según F. Ron (1976-78), el MIJARC⁸ “tenía apenas 2 ó 3 dirigentes con el objeto de organizarse en Ecuador”. Pero algunos integrantes del consejo de presbíteros querían “sacar adelante un movimiento campesino vinculado o identificado con el MIJARC”, en donde se había recibido “un pequeño fondo inicial para sus actividades”. Algunos integrantes “habían conformado la JACE Juventud Agraria Católica Ecuatoriana”. Había un objetivo subyacente “nunca explicitado” de “lanzar una alternativa distinta a lo que era la Federación Ecuatoriana de Indios FEI”. Quienes impulsaban el MI-

JARC “formaban un grupo muy pequeño localizado en Riobamba y Cañar y un poco en Tungurahua. Ellos mantenían contactos personales con dirigentes de una institución para-eclesial ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) de tinte progresista” (1976-78: 45-48).

Otras fuentes indican decenas de integrantes en el Consejo de Presbíteros, los Grupos de Reflexión y un frente colectivo en ciernes que se denominó Cristianos por el Socialismo. Estos constituyeron espacios colectivos de amplia deliberación interna. Todo aquél primer colectivo a inicios de los años 1970 fue inscrito en lo que se entendía como tendencia de la Izquierda Cristiana en América Latina, y que en Ecuador alrededor de 1972-73 pasó a definirse como “la Tendencia Cristiana”.

Buena parte de los esfuerzos y riesgos se orientaban a conducir el poder proveniente de los efectos acumulados en uno de los relativamente más estables marcos institucionales de la sociedad ecuatoriana como la Iglesia. Tal sumatoria de incidencia colectiva se había sostenido aún en medio de las políticas de reforma liberal y, anteriormente, aún en medio de una dinámica vertiginosa de la Iglesia decimonónica cuando personajes eclesiásticos ilustres habían intervenido activamente en varios capítulos de la edificación nacional.

6 En 1966, se efectuó un Primer Encuentro donde se expusieron sus finalidades. En 1967, el segundo Encuentro abordó el tema “promoción del seglar en la Iglesia”. Luego, en 1968 se estableció en Quito el Instituto de Pastoral Latinoamericano.

7 Entre el 29 de mayo y 1 de junio de 1972 se realizó en la casa de ejercicios El Inca en Quito una reunión de reflexión sobre “Concientización, Evangelización y Política” con 25 participantes (Programa Radial *Hoy y Mañana*, Escuelas Radiofónicas, Riobamba, 23 junio de 1972).

8 Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias y Rurales Católicas [Cristianas].

Desde los años 1960, Chimborazo y Tungurahua, entre otras regiones, habían venido modificando las bases en la interrelación teológica y pastoral. Varios de los agentes de pastoral y religiosos elaboraron un alto grado de argumentación sobre la doctrina social de la Iglesia y la práctica eclesial.

En Riobamba, Monseñor Agustín Bravo,⁹ siendo crítico a una manipulación sobre la Fe, expresó en 1970 lo siguiente:

Marx, sistematizador del comunismo doctrinario, fue quien en forma dogmatizante, acentuó que 'la religión es el opio del pueblo'. Los católicos, por el complejo anticomunista, hemos caído en la tentación de rechazar de plano ese aserto como si fuera, ipso facto, comunista. No nos hemos dado el trabajo de averiguar si acaso responde a una realidad histórica [...] Nuestro cristianismo convencional ha degenerado lastimosamente en una religión de masas no evangelizadas o evangelizadas a medias; y, así, ha sido un estorbo para el reino de Dios y un freno para el progreso integral. Necesitamos urgentemente adoptar una línea pastoral nueva y revolucionaria, si se quiere: la teología del progreso exige un progreso en la teología; la teología de la revolución exige una revolución de la teología [...] Tenemos que superar la etapa del 'hombre religioso', formado según la ascética de la 'imitación de Cristo y desprecio del mundo', preocupado únicamente de salvar su 'alma'. Ese tipo de cristiano, en esta hora de la historia de la salvación,

resulta no sólo anacrónico, sino terriblemente antieclesial y antihumano [...] La jerarquía eclesiástica, de arriba para abajo, con frecuencia ha opacado y suplantado a Cristo, ¡algo así como las 'imágenes taumatúrgicas'! [...] El hombre no es una dualidad, una dicotomía, compuesta de cuerpo y 'alma' (como si fueran dos seres antagonicos): es una sola y misma unidad indivisible corpóreo-espiritual: es una cruz existencial, que, por su dimensión vertical, se levanta hacia Dios y, por su dimensión horizontal, abre los brazos todo el mundo [...] Nunca ha bastado la ortodoxia estéril -adhesión meramente teórica a verdades teóricas-; hoy, más que nunca, es necesaria la 'ortopraxis', la acción eclesial, la actitud pastoral comprometida: la salvación por la Fe en Cristo Salvador, que libera al hombre de la religiosidad sin compromiso. Cfr. Rom. 10,1-3. Es hora de creer; y creer es comprometerse. En vez de servir a Dios y a los hermanos, la religiosidad se sirve Dios y de los hermanos: tiene un 'dios de bolsillo' y trata a los hombres como 'cosas útiles'.¹⁰

A más del nivel deliberativo, las reuniones o Convenciones que venía realizando el Consejo Nacional de Presbíteros significaron importante vértice de acción organizativa. En 1969, el Consejo fue presidido por Estuardo Arellano; como vicepresidentes constaban Agustín Bravo, Vicario General de la Diócesis de Riobamba, y Pedro Soto; Juan Altamirano, secretario; entre otros. La "Primera Convención Nacional de Pres-

9 Vicario del Obispo Proaño, y comprometido hasta su fallecimiento en 2011.

10 Agustín E. Bravo Muñoz, "¿Nuestra religiosidad, opio del pueblo? Reflexión en torno de una publicación hecha por fray Bernardino Echeverría, O.F.M., Arzobispo de Guayaquil, en 'El Universo', edición del 25 de mayo de 1970", Riobamba, 28 de mayo de 1970 (publicado en diario *El País*, Riobamba, 13 junio 1970, pp. 2-3).

bíteros de la Iglesia Ecuatoriana”, se efectuó en enero de 1970 presidida por Estuardo Arellano, con asistencia de más de 100 personas entre los cuales se hallaban ecuatorianos y un sacerdote boliviano y otro peruano (representante del grupo *Onís*). Se trabajaron nueve temáticas. Ya en esa primera convención se mencionó la participación de “10 jóvenes seculares pertenecientes al movimiento de Cristianos de Izquierda, que participan activamente en la convivencia” y como una “tendencia de la izquierda ideológica –no política”.¹¹

La Segunda Convención se realizó en abril de 1971 y trató sobre “El papel del sacerdote en la liberación del Ecuador”.¹²

En ocasión del Sínodo en Roma, el Consejo Nacional de Presbíteros expresó que:

Vivimos en una sociedad cuyos fundamentos históricos se identifican con la injusticia fraguada en un sistema total que, a lo largo de siglos, ha consagrado el despojo como un derecho, la resignación como un deber impuesto por una religiosidad alienante. La Iglesia como institución ha degenerado en baluarte de este sistema inhumano, identificado con el ‘orden establecido’. Mal podemos ser ministros de una religión y de una sociedad que tanto se han alejado del plan de Dios [...] No podemos renunciar a nuestro derecho de elegir a nuestros propios representantes, sintiendo en carne pro-

pia los problemas que encontramos en nuestro servicio al pueblo [...] ¿Cómo es posible concebir ese Sínodo en el que se va a tratar del ministerio sacerdotal y de la justicia en el mundo, sin la presencia de seglares y sacerdotes? (*El País*, Riobamba, 14 enero 1971).

Entre los años 1971 y 1972, el Consejo Nacional de Presbíteros tuvo participación en la organización campesina y casi iban a la par las Convenciones de Presbíteros con las reuniones preparatorias para un Encuentro Nacional de Comunidades.

El Consejo había “proyectado” el Primer Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas en donde participarían “delegados de las comunidades campesinas organizadas que están trabajando dentro de un plan por la liberación”. Adicionalmente, se indicó que entre las finalidades del encuentro se perfilaba

reunirse, conocerse, intercambiar experiencias, ver juntos los problemas comunes; buscar juntos posibles soluciones; buscar la forma de crear una especie de federación de las comunidades; tomar conciencia de que son una fuerza (Secretariado Consejo de Presbíteros, *Informativo* N° 2, 14 marzo 1972).

También la obra de Monseñor Proaño en Chimborazo afrontaba las condiciones de pobreza campesina, al mismo

11 *El Comercio* (28 y 29 enero 1970, p. 15; 30 enero 1970, p. 13). En esos días, unos diez estudiantes universitarios en Quito se habían tomado la Catedral en respaldo a una huelga del Seminario Mayor y expresieron una pancarta: “Exigimos Iglesia pobre y humana” (*El Comercio*, 13 enero 1970).

12 En el Seminario Mayor de Quito, entre los días 13 y 17 de abril, con asistencia de 103 sacerdotes de 14 diócesis, un obispo anglicano y 5 pastores de otras iglesias. El Editorial de diario *El Comercio* la calificó como “adolescentes ultraextremistas” (*El Comercio*, Quito, 14, 15 y 16 abril 1971). Cfr. *El País*, Riobamba, 14 enero 1971, p. 4.

tiempo que suscitaba cambios en el seno de la Iglesia. Ya desde 1962, y por primera vez, se implementaba en Riobamba el Plan de Acción Pastoral mientras que, en la esfera nacional o quiteña, se daba paso a la devoción de Jesús del Gran Poder.¹³

En su orientación, la antigua hacienda Monjas Corral de la Diócesis fue transformada y asignada al Centro Indígena de Iniciación Agrícola, implementado en la parroquia Pangor entre 1961 y 1962. Estaba en organización un plan de Cooperativas de consumo en el campo, posibilitando que la comunidad afrontara los factores de explotación y especulación, a más de la necesidad de Cooperativas de Forestación (“utilizar terrenos que nunca han producido” y “tener una reserva para el futuro”).¹⁴

Alrededor de 1972 se contabilizaban unas 300 cooperativas (Santana, 1995: 22). Se había promovido una organización cooperativista “para el desarrollo del campesino”, forma asumida como semillero de futuros dirigentes en donde “el hombre dedica sus facultades y dones que posee al servicio de los demás”. Se enfatizó que “las Cooperativas no son negocios” y que los socios “son la Cooperativa”. En esa medida, resultaba necesario el conocimiento técnico en la dirección cooperativa.¹⁵

El trabajo en el equipo de Monseñor Proaño fue desplegado en un doble eje; v.g.: estableciendo vínculos de interlocución colectiva en nivel local¹⁶ y una reinterpretación acerca de los nuevos marcos en la correlación internacional que establecían nuevas fuentes de financiamiento como también modelos de acción y categorías de pensamiento (desarrollo integral; acción social; cooperativismo).

Otro vértice de trabajo estuvo definido desde 1962 por las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, en cuya actividad se desplegaban intensiva formación y apoyos campesinos, a más de un Servicio de Prensa en el cual se empezó a publicar mensualmente *Jatari Campesino* con textos bilingües. Las Escuelas habían efectuado un amplio trabajo sobre Alfabetización Funcional Integral, a más de los sostenidos Cursos de formación en varias áreas. Por el sistema radiofónico se había alfabetizado a “13.000 campesinos quienes están ya en capacidad de ejercer los derechos de ciudadanía” y en 44 cursos se había preparado a 950 campesinos como Auxiliares encargados de Escuelas Radiofónicas en varias zonas del país.¹⁷

En tal acumulado de testimonio cristiano, desde finales de la década de los años 1960 algunos sectores pasaron a

13 Jorge Moreno y María José Abad, “Caminar Pastoral de la Iglesia de Riobamba”, Riobamba, 1984 [mimeografiado, 19 pp.].

14 *Boletín del CEAS*, N° 6, Diócesis de Riobamba, mayo 1966, p. 2.

15 Periódico *Información*, año II, octubre 1966, Diócesis de Riobamba, 1966; cfr. *Boletín del CEAS*, N° 6, 1966.

16 Con boletines, periódicos, folletos; y durante varios días, y periódicamente: cursos, visitas, organización de “equipos móviles”, formación de Auxiliares Inmediatos, un Instituto de Alfabetización, y los servicios de Hospedería Campesina.

17 *El País*, 18 marzo 1972, p. 6.

formar parte de un movimiento denominado *Cristianos por el Socialismo* que venía conformándose a nivel latinoamericano. Ese frente cristiano se estableció en Ecuador aproximadamente entre 1970 y diciembre de 1971, en el contexto de la Primera Convención Nacional de Presbíteros y el fuerte ejemplo chileno, también motivado en la reunión que había sostenido Fidel Castro con religiosos chilenos, y que confluó en el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo efectuado en Chile en abril de 1972.¹⁸

En Ecuador, el movimiento *Cristianos por el Socialismo* al interior de la Iglesia estuvo conformado por sectores de Presbíteros y seglares, “cristianos de avanzada en la autocrítica de sus concepciones”. Se organizaron núcleos en varias provincias. Lo impulsaban Grupos de Reflexión establecidos en Guayaquil, Cuenca, Riobamba, Ambato, Quito,¹⁹ entre quienes participaban indígenas inmigrantes, como en Quito, acogidos en las hospederías campesinas.

Durante los días 10 y 12 de marzo de 1972, se efectuó en Riobamba el Encuentro Nacional de Cristianos por el Socialismo con participación de delegados de Pichincha, Guayas y Azuay. Hubo conferencias a cargo de integrantes de organizaciones y representantes en

un sentido ecuménico. Monseñor Proaño indicó que es deber del cristiano y “sobre todo del obispo estar presente de una manera activa en acontecimientos como estos”; que “lo específico del compromiso cristiano en el proceso de liberación del hombre latinoamericano es la Fe”, e interrogaba: “¿no ha permanecido la Iglesia encerrada en sí misma con la falsa idea de su propia defensa y el temor a contaminarse?”²⁰

En cuanto a su programa, el movimiento *Cristianos* expresaba el “cristianismo activo” y “liberado de la dominación clerical”. Inicialmente, se identificó como una “toma de conciencia” por parte de los sectores populares urbanos y suburbanos respecto a “una situación de dominación imperialista y de dependencia estructural”.²¹ Se asumía una lucha “político ideológica” apoyada en “el marxismo liberado de articulaciones orgánicas extranjeras”. Por otra parte, se enfrentaba el hecho que en el período 1937-1963, el partido Conservador aprovechaba de la Iglesia para sus fines políticos mientras la Iglesia aprovechaba del Gobierno para construir templos, colegios.

El movimiento *Cristianos por el Socialismo* se conformó como alternativa a la representación ejercida por el partido conservador y por otras organizaciones de inspiración cristiana, como la

18 Cfr. revista *Mensajero*, Quito, junio 1972: 22. Anteriormente, en agosto de 1968, alrededor de 250 religiosos y seglares efectuaron “toma pacífica” en la catedral metropolitana de Santiago de Chile. Desplegaron una gran pancarta que rezaba “por una Iglesia junto al Pueblo y su lucha” (*El Comercio*, Quito, 12 y 13 agosto 1968; 24 diciembre 1968).

19 Algunos de los cuales se reunían semanalmente, como “el Grupo ‘Miércoles’” (emisión radial *Hoy y Mañana*, 22 X 1971; cfr. *El Espectador*, Riobamba, 18 abril 1972, p. 5).

20 Emisión radial *Hoy y Mañana*, Riobamba, 24 III 1972.

21 *Informe Nacional del Ecuador. Análisis de la situación ecuatoriana y el papel que ha jugado el Cristianismo*, Encuentro Nacional de Cristianos por el Socialismo, Quito, abril de 1972 [mimeografiado, 4 pp.].

CEDOC-FENOC²² o la llamada Democracia Cristiana.

Así, respecto al conservadurismo, la nueva organización manifestó que:

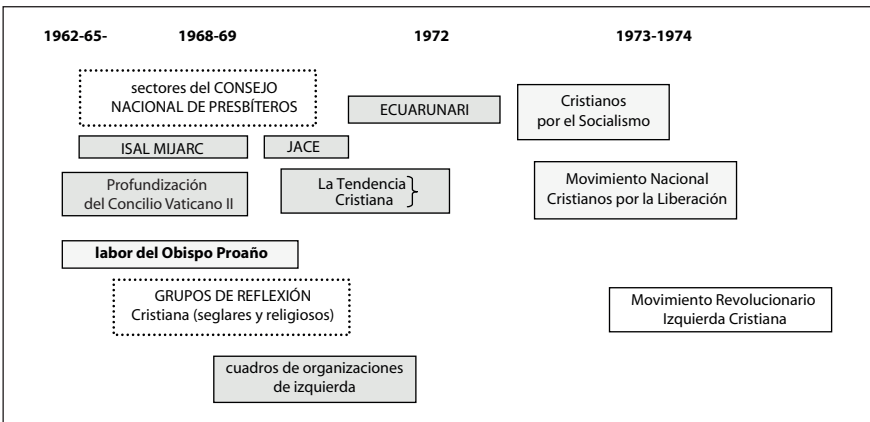
En la historia nacional, quien ha representado sociológicamente ante el pueblo a la Iglesia y al cristianismo ha sido el partido conservador [...] sus hombres, sus directivas, sus consignas, sus acciones [han sido] la expresión de los postulados morales y religiosos de la Iglesia y del Cristianismo [...] Éste defendía los intereses de la Iglesia, le colmaba de privilegios; y aquella le entregaba de hecho el ámbito de las conciencias de los ciudadanos en todo lo concerniente a lo socio-político.²³

También se mencionó a Acción Nacionalista Revolucionaria Ecuatoriana

ARNE como surgida de “los fracasos nacionales” y del fracaso fronterizo de 1942. Había sido ocasión para “la traducción ecuatoriana del fascismo europeo dominante”. Manejaba el nacionalismo revolucionario con motivación religiosa y anticomunista. Tuvo “el mérito de haber sido la primera agrupación política que arranca a los conservadores la exclusividad de la representación sociológica del Cristianismo”. “Sus pactos con el populismo velasquista le conducen al desastre”.

Acerca de la Democracia Cristiana, se indicó que era “víctima de mortalidad infantil” y que “nace reformista”. En cuanto al Socialcristianismo que, junto a la DC, surgieron como nuevas oligarquías y como ampliación de la franja

Campo político y organizaciones cristianas de izquierda en Ecuador



Elaboración nuestra.

22 “Sindicalismo Cristiano del Ecuador” (cit.: *El País*, Riobamba, 28 octubre 1971, p. 4).
 23 *Informe Nacional...*, Cristianos por el Socialismo, abril 1972.

media de burócratas que posibilitó el capital bananero. El socialcristianismo trató “de capitalizar para sí la representación cristiana de que había gozado el Conservadurismo; pero no logra captarse al pueblo por su marcada raigambre aristocrática” (*Ibidem*).

Un año después, en 1973 se conformó el *Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación*, MNCL. “Fue el epílogo de los cristianos de izquierda que empezaron a despertar a partir de 1968 cuestionando a la Iglesia-institución y al sistema”.²⁴

El Movimiento buscaba:

- a) elevar el nivel organizativo de las masas particularmente de obreros y campesinos.
- b) elevar la organización de los cristianos en contacto con la organización y trabajos de masas, a través del MNCL.
- c) permitir que los cristianos que deseen, por su libre determinación, optar por la militancia política, lo hagan muy conscientemente”.²⁵

Allí se cuestionó la obra del ISAL²⁶ que

pretende utilizar a los cristianos para los proyectos desarrollistas del sistema, bajo la ideología demo-cristiana. Se pretende que el trabajo de los cristianos en las masas se conecte con organizaciones de la dictadura que buscan únicamente racionalizar el sistema y, particularmente en el campo, provocar trabajos de crecimiento productivo que no causen conflictos sociales y que, al no organizar a la clase, no eleven la organización al plano nacional [...] Nosotros tenemos que decir: Ni Desarrollismo, Ni Nacionalismo, pero Sí Liberación (*Ibidem*).

El Primer Encuentro Nacional del Movimiento Cristianos por la Liberación se realizó en Cuenca entre los días 7 y 10 de agosto de 1973, donde se abordó la “fundamentación histórica y teológica de la tendencia cristiana”.²⁷ En el encuentro participaron Alejandro Moreano, Gerardo Venegas, Fernando Velasco, entonces técnico del CESA, el Obispo Proaño y Monseñor Bravo.

En ese Encuentro se manifestó que “el deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución”. “Este es un congreso pobre, proletario, por tanto, evangélico”.²⁸

24 Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación MNCL, *Boletín* N° 4-5, 1973: 2; y N° 9-10, 1974: 37-39.

25 *Boletín La Chispa*, año II, N° 27, Cuenca, 1974: 3.

26 “Organización llamada Iglesia y Sociedad en América Latina”, “bajo cuyos cordeles están cayendo algunos de nuestros compañeros”, y corriente que “pretende utilizar a los cristianos para los proyectos desarrollistas del sistema” (*La Chispa*, año II, N° 27, Cuenca, diciembre 1974: 3-4).

27 Cfr. *Diario El Comercio*, 16 agosto 1973. Luego hubo otra reunión en Alausí, en octubre 1973; en Loja, marzo 1974; y, Guayaquil, junio de 1974.

28 La concentración fue en la casa parroquial de San Francisco, en la antigua plaza y terminal de buses (“Carta Circular”, julio 1973) y luego en la parroquia Monay. A ese encuentro le habían precedido dos hechos: “que fueron propios a su conformación: el envío desde Roma de un Visitador Apostólico, quien juzgaría con propios ojos la labor del Obispo Proaño y verificaría la verdad o falsedad de las múltiples acusaciones que pesaban sobre el humilde Príncipe de la Iglesia y la preparación de la Tercera Convención de Presbíteros” (Peña Novoa, 1975: 32). El Segundo Congreso Nacional se desarrolló en Riobam-

Se reconoció que el colectivo de presbíteros y Monseñor Proaño apoyaron “los primeros pasos para coordinar a Cristianos por la Liberación”. “Es un grupo amplio en el cual todos se superan, no hay afán de competencia ni de controlar todos los movimientos que existan” y “que sigue la línea impulsada por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez y en nuestro país concretizada por Monseñor Proaño”.²⁹

Los enfrentamientos en Toctezinín se erigieron en uno de los momentos importantes, si no el primero, de convergencia entre la lucha campesina y la orientación que seguía el Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación. “¿Por qué el caso Toctezinín, siendo una lucha local, se torna un hecho político de envergadura que toca la fibra de la contradicción fundamental del país a nivel de lo político: fascismo vs. liberalismo?” (*La Chispa*, año II, N° 27, 1974: 1-2).

Ante estos hechos se mostraron diversas posturas entre los cristianos. Para unos se evidenció ante sus ojos la “realidad conflictiva” y, como se asustaron y no pudieron aplicar su “creatividad”, ocultaron su cabeza como las avestruces. Otros querían que el hecho quedara en silencio, que floremos el asesinato, que callemos, etcétera. Pero hubimos los más que dijimos: este asesinato, esta sangre derramada debe de ser una inyección a nuestra lucha: esta sangre derramada no puede quedar sin fruto. La sangre derramada es una semilla que tiene que florecer (*Ibidem*).

En interpretación del Movimiento, los sucesos de Toctezinín se inscribían en el plano coyuntural político sin modificar sustancialmente las contradicciones económicas. No obstante, expresaba una lucha que llevaba a clarificar “los sectores de clase que vanguardiza las luchas campesinas y define las distintas posturas de los grupos cristianos”.

El caso Toctezinín se halla enmarcado entre las contradicciones secundarias de la coyuntura política, determinado por el carácter de las relaciones de producción que están en juego: relaciones precarias de producción (arrendataria-precaristas). Esta base objetiva, en sí misma, no golpea la contradicción fundamental del país a nivel de lo económico, peor a nivel de lo político [...] Esta contradicción no pone en juego, a las fuerzas fundamentales en torno a las principales contradicciones económico – políticas del país. De lo contrario, deberíamos preguntarnos por qué no lo hicieron la infinidad de conflictos de esta naturaleza habidos en el país que enmarcan toda una época desde la expedición de la Ley de reforma Agraria de 1964 y luego la Ley de Abolición del Trabajo Precario en la Agricultura (decreto 1001) (*Ibidem*).

Posteriormente, el Movimiento Cristianos por la Liberación manifestó al gobierno el incumplimiento de sus finalidades en cuanto a la reforma agraria y beneficios petroleros.³⁰

ba entre el 4 y 6 abril de 1975 y fue denominado “Lázaro Condo” cuando el movimiento convocó a un acto masivo en el Coliseo de Riobamba en la noche del 4 de abril.

29 MNCL, *Boletín* N° 9-10, abril-mayo 1974: 37 y 39.

30 MNCL, *Boletín*, N° 4-5, 1973: 9 y ss.; N° 9-10, 1974: 13-14.

Al mismo tiempo, y a un año de la fundación del ECUARUNARI, en junio de 1973 se había conformado el *Movimiento Revolucionario Izquierda Cristiana MR-IC* orientado por la “lucha y programa campesino”.

El MR-IC llama a la FEI, FENOC y ECUARUNARI a concentrarse en el Frente Revolucionario por la Reforma Agraria y las Libertades Democráticas (FRAL), organización de clase independiente. Las grandes movilizaciones llevadas a cabo en Guayaquil y Cañar han exigido el establecimiento de este Frente Unitario que enarbore las banderas de lucha reivindicativas y democráticas.³¹

En su programa, el MR-IC llamaba a una auténtica reforma agraria en la cual las organizaciones campesinas participarían en las instituciones de dirección agraria como el IERAC. Además se exigía:

“-aplicación correcta de la ley de impuesto a los predios,
-reforma a la ley de aguas para recibirla gratuitamente,
-derogatoria de las leyes antiobreras y antidemocráticas como la Ley de Seguridad Nacional, Ley de Cultura, etcétera.
-respeto y garantía para el funcionamiento de las organizaciones de clase” (*Ibidem*).

Aquellos vértices de praxis cristiana de izquierda, constituyeron fuente importante de interpelación campesina en cuanto delineaba aspectos referidos a una adscripción colectiva, con dimensiones de etnicidad, al mismo tiempo que se configuraba lo campesino en

cuanto sujeto político, sujeto de derechos y sujeto interlocutor reconocido en la dimensión de lo político.

El frente de cristianos se oponía en la representación ejercida por el partido conservador y sus *lâtere* (sus acciones, sus consignas) y rivalizaba en el conjunto discursivo comunista internacional (cfr. Guerrero C., 2010).

Al mismo tiempo que sectores eclesiales y miembros de la Iglesia ecuatoriana disputaban la legitimidad en la representación del sector campesino, contribuían a modificar el campo de lo político con gérmenes de participación directa y acompañando acciones reivindicativas, interpelando a las comunidades en cuanto sujetos de una nueva organización del poder. En diversos grados, hacían conciencia sobre los mecanismos que habían conformado y que estatuían las relaciones de dominación social en su profundo sentido. Varios testimonios en jóvenes indígenas, hombres y mujeres, en la década de los años 1960-1970 rememoran, como factores desencadenantes, hechos de racismo que se aunaban al impedimento en mejorías económicas y expectativas que se desprendían en las condiciones vigentes y potenciales de sus comunas y familias.

Varios de aquellos aspectos sociales y organizativos son posibles de traslucir en el momento de conformación del Movimiento Nacional ECUARUNARI en 1972.

Condición comunal y ECUARUNARI

Entre los días 5 y 9 de junio en 1972 tuvo realización el *Shucniqui Ecuador*

31 MR-IC, Documento N° 1, 1973.

Runacunapac Tandanacui ("Primer Encuentro de Indígenas del Ecuador") en el Instituto Tepeyac -anterior Granja y Centro de Formación campesina en la parroquia Pangor, provincia de Chimborazo. Ese Encuentro fue también denominado como "Congreso Campesino reunido en Tepeyac". Inicialmente, había sido impulsado por sectores cristianos como un Primer Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas, con "delegados de las comunidades campesinas organizadas que están trabajando dentro de un plan por la liberación".

En nuestra perspectiva, aquél fue acto constitutivo en la organización indígena en nuevos términos y fundó a Ecuador Runacunapac Riccharimui ECUARUNARIC. Formaba parte de una convergencia en la obra pastoral de Riobamba, Tungurahua y Cañar -entre otros-, y colectivos de participación y aprendizajes confor-

mados por campesinos jóvenes, religiosos y seglares de izquierda.

En toda su heterogeneidad, sectores de Cristianos de Izquierda reconocieron incidencia en la organización campesina. Ese sector había obrado "algunas concretizaciones en la organización del pueblo, la principal de ellas el Movimiento Nacional de Campesinos Indígenas ECUARUNARI"³² que fue calificada como "la organización más Alta de Lucha".³³

Al mismo tiempo, ECUARUNARI configuró un espacio no únicamente de sociabilidad sino socialización política que encarnaba y, a la vez, conducía transformaciones en la base comunal de sectores campesinos. Hasta entonces, y sin que lo supieran, la vida comunal había sido objetivizada en medio de las representaciones alegóricas del indigenismo y categorías que acompañaron las reformas liberales.

Configuración de las finalidades en el Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas (1971-72)

LUGAR ENCUENTROS PREPARATORIOS	DEFINICIONES Y PROPUESTAS
Riobamba, 12 octubre 1971	"Que los campesinos tomaran conciencia de su unidad a nivel nacional; que discutieran de sus problemas en sus propios términos y que se hicieran presentes en la conciencia nacional como el sector más oprimido del país".
Ambato, 4 noviembre 1971	"se hizo un rápido recorrido sobre los problemas de los campesinos en las nueve provincias centrales desde Imbabura hasta Loja. El resultado de esta somera visión nos convenció de que los problemas de los campesinos pueden reducirse principalmente a los siguientes: a) El problema de las tierras. b) El problema de la independencia de las agencias externas que 'les ayudan'. c) El problema de su organización política. d) El problema de las acciones concretas que de inmediato deben asumir. e) el problema de asesoramiento jurídico en su difícil situación. Este parece ser la problemática más urgente de los campesinos".

32 El Ecuador Runacunapac Riccharimui habría sido "impulsado por la Segunda Convención Nacional de Presbíteros" (*Segundo Congreso Nacional Cristianos por la Liberación, Documentos preparatorios*, Riobamba, 4-6 abril 1975 [mimeografiado, p. 20]) (cfr. *Boletín MNCL*, enero 1974).

33 *La Chispa*, año II, N° 27, Cuenca, diciembre 1974.

LUGAR ENCUENTROS PREPARATORIOS	DEFINICIONES Y PROPUESTAS
Cuenca, 16 diciembre 1971	<p>“reunirse, conocerse, intercambiar experiencias, ver juntos los problemas comunes, buscar la forma de crear una especie de federación de las comunidades; tomar conciencia de que son una fuerza”.</p> <p>“Alfabetizarse; adquirir conciencia política; celebrar reuniones de concientización en las diversas comunidades; no votar por ningún candidato en los próximos comicios: todos son capitalistas [...] Liberarse es estar ‘safándose’ de las cadenas que nos tienen esclavizados; irnos safando nosotros mismos, nosotros solos [...]; ya es hora de ‘safarnos hasta de los taita-amitos”.</p>
Riobamba, 19 enero 1972	<p>“A) reflexión acerca de la situación política;</p> <p>B) Reflexión acerca de la independencia de las agencias externas de desarrollo;</p> <p>C) Posibilidad de la Reunión de Delegados de las Comunidades Campesinas organizadas que están trabajando dentro de un Plan por la Liberación”.</p>
Atocha, 15 mayo 1972	<p>“temas globales”.</p> <p>“1. Exoneración de impuestos.</p> <p>2. La comuna y sus elementos indígenas.</p> <p>3. Agencias de Desarrollo.</p> <p>4. Ocupación de las tierras.</p> <p>5. Educación Liberadora.</p> <p>6. Las manifestaciones de la paralización de la Reforma Agraria.</p> <p>7. Importancia de las parcialidades indígenas.</p> <p>8. Pago de las tierras adquiridas.</p> <p>9. Coordinación de actividades en las provincias.</p> <p>10. El indigenado como fuerza social en el cambio.</p> <p>11. Creación de un Organismo Indigenista autónomo.</p> <p>12. Actitud crítica frente a las Organizaciones de desarrollo y su trabajo, en este caso descoordinadas”.</p>

Elaboración nuestra con base en: Secretariado Consejo de Presbíteros, *Boletín Informativo*, N° 1 (6 XI 1971), N° 2 (14 marzo 1972) y N° 3, Quito.

Ese Encuentro en junio de 1972 fue el primero en tal orientación articuladora y posibilita dimensionar algunos de los componentes sociales que se activaron o ecllosionaron en los sucesos de lucha comunal, así como la manifestación de varias voces y símbolos.³⁴

En el camino hacia el Encuentro Campesino, se exponían argumentos am-

plios y múltiples que tocaban factores productivos, socio-culturales y de cambio político.

Hasta mediados de la década de los años 1970, el nuevo Movimiento fue denominado Ecuador Runacunapac Riccharimui, “Despertar del Hombre Ecuatoriano”.³⁵ Tal formulación otorgaba fundamentos a la organización en un

34 Don Nazario Caluña y don José Lligalo en Chibuleo habían contribuido en enunciar el nombre de la nueva organización en junio de 1972 y acompañaron un himno que hoy día rememoran a viva voz.

35 Cfr. Directiva Nacional de ECUARUNARI, “La lucha da la tierra”, Concentración campesina, Ecuador Runacunapac Riccharimui, Cañar, 27 de junio de 1973 [documento mimeografiado, 4 pp.].

horizonte general y en una voluntad política inclusiva. Se evocaba así a “los campesinos, obreros y gente de barrios”.³⁶

Tal dimensión de identificación ejercida en toda la nominación quichua (*Ecuador Runacunapac Riccharimui*) correspondía al propio momento biográfico y subjetivación, en personas y colectivos, que se había estructurado entre sus primeros integrantes e impulsores, y en quienes deben reconocerse cohortes jóvenes entre 15 y 20 años de edad en las comunidades e integrantes con otra proveniencia organizativa.

Una vez efectuado el Encuentro en Tepeyac, hubo otros dos episodios constitutivos tanto en la conducción de la organización cuanto en los lineamientos transformadores del nuevo Movimiento Nacional ECUARUNARI.

A los pocos días, una primera manifestación pública en la novel organización. El 10 de junio, el representante electo don Antonio Quinde participó en una convocatoria masiva inmediatamente después de la reunión en Tepeyac, con motivo del respaldo a monseñor Proaño debido a los ataques que propiciaron gamonales y sectores de la Iglesia contra su labor pastoral. El siguiente momento importante de expresión pública y colectiva se efectuó un año después, el 27 de junio de 1973 en una concentración convocada en Cañar por esta organización. Con el dictamen “la lucha da la tierra”, se manifestaron

alrededor de quince mil campesinos³⁷ provenientes de Chimborazo, Azuay, Loja y del propio Cañar, “agrupados en Comunas, Cooperativas, Unión de Comunas y Cooperativas y en el Movimiento ECUARUNARI”.

Entre los planteamientos expresados desde el Movimiento, se urdía una acción política con implicaciones organizativas antiguas y nuevas, y connotaciones socio-culturales de raigambre provincial, comunal y el universo familiar.

Contrario a enfoques que han circunscrito la imagen de un *ñucanchic* como esfera de micro-totalidad, y que obnubilan la perspectiva acerca de la coacción constitutiva entre persona y grupo comunal, la trayectoria específica en la conformación de liderazgos en ese momento indica un umbral de disposición personal y familiar. Padres, madres, que en procesos complejos de socialización primaria proyectaban a algunos de los hijos (as) [n. ca. 1950], en medio de las determinaciones sociales que establecía la comunidad.

En la labor diocesana, en el programa de formación en Tepeyac, y la nueva organización política, habían convergido sujetos ya socializados y proyectados en las condiciones primarias de la comunidad. Personas dispuestas hacia la nueva forma organizativa.

Ron Proaño señala que en las reuniones del movimiento “los campesinos que asistían [...] no representaban a organizaciones” (1976-78: 47 y 52). Esto

36 En otras ocasiones, entre 1972 y 1974, se refiere a Movimiento Indígena Nacional ECUARUNARIC. Posteriormente, quizá luego de 1978, el nombre derivó en “Despertar del Indio Ecuatoriano” y como Movimiento Nacional Campesino ECUARUNARI.

37 Según lo registró el Boletín de Cristianos por la Liberación (MNCL, *Boletín*, N° 4-5, 1973).

se dirige a cuestionar la idea de un carácter acumulativo en la representación, pero no pone en duda la convergencia del universo comunal en ECUARUNARI. Los partícipes, los líderes y asesinados, se habían criado en contextos comunales.

En ese momento de paso hacia los años 70, en varias zonas y parroquias, se mantuvo con vigor la instancia del Cabildo Central en cuyo seno se dirimían acciones sobre el reclamo de tierras. Algunos litigios fueron afrontados directamente por los comuneros y el Cabildo. La vida comunal no correspondía a la imagen de alguna sempiterna repetición y a un estado sobre sí mismo. La tradición precisamente implicaba una reinterpretación colectiva (o reactualización, si se prefiere) acerca de los cambios que advenían.

La coexistencia entre demandas materiales estaba aunada todo el tiempo a un orden con adscripción colectiva en mutación o, bien, en expectativa de sostenerse (sea bajo componentes de etnicidad o no). La reivindicación conformaba tanto una política del *reconocimiento* cuanto posiciones divergentes respecto a la memoria sobre la trayectoria comunal.

En cuanto al debate manifiesto sobre los componentes "clasistas", por un lado, se hacía alusión al enemigo a vencer: a la problemática que se configura en la acción y que básicamente hacía

referencia a la posición respecto a la propiedad de los medios de producción. Buena parte de sectores indígenas y campesinos en ese momento histórico compartían niveles de homología en relación a la organización desigual en la propiedad de los medios de vida y en cuanto a varias dimensiones en el orden de lo socio-cultural (cfr. Rhon Dávila, 1978). Por otra parte, la categoría *clase* iba en perspectiva de la forma organizativa requerida (articulada; con niveles de decisión) y, además, como fuente argumentativa: marco explicativo con el cual se generaba la argumentación y la exposición pública de criterios y planteamientos (autoridad lograda entre las definiciones y términos marxistas).

A más del objeto en litigio, en las reivindicaciones por la tierra se desplegó la propia administración gubernativa del Estado, con instancias de decisión múltiple interviniendo a favor o en contra de los comuneros.³⁸

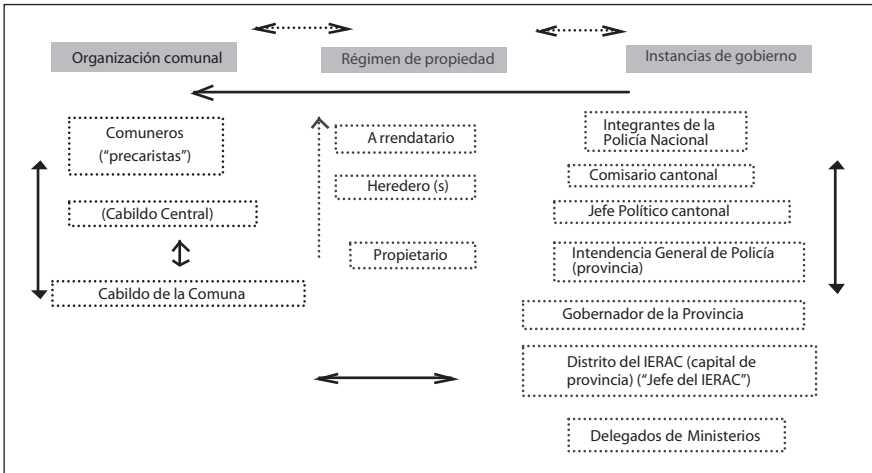
En el curso de las luchas, cobraban forma las posibilidades abiertas en el tránsito hacia la Ley de Reforma Agraria desde los años 1960, según lo cual se pudo solicitar o demandar acción de "afectación" a predios subutilizados. Aquello provocaba demandas en otras esferas al interno y una nueva valoración de recursos.³⁹

Adicionalmente, en ese momento es posible advertir la complejidad en la misma estructura hacendaria. Formas de

38 El testimonio "Los dirigentes de la comuna Toctezinín están presos" (agosto 1 de 1974, [mimeografiado, 3 pp.]) indica la trama conflictiva de relaciones gubernativas en la escala local provincial.

39 Entre otros, la formalidad y legalización de una nueva comuna por parte del Ministerio de Agricultura implicaba la consecución de "terrenos comunales" para establecer una escuela o para actividades en siembra y pasto.

Condiciones sociales y campo de política local, 1972-74



propiedad definidas como “ausentismo” y una lógica de herencia familiar frecuentemente establecida entre más de uno de los herederos que asumían posesión del fundo. Otro factor interventor en la organización hacendaria fue el arrendamiento a terceras personas en segmentos de la misma propiedad. En varios casos, la *litis* comunal se dirigía directamente al arrendatario o arrendataria (a veces en condición de viudez). A menudo, las parcelas cedidas a los comuneros estaban entremezcladas con las de usufructo del arrendatario. En otros casos, luego de un período o “estado posesorio”, las comunidades estaban dispuestas a comprar la tierra, lo cual llevaba a una disputa por la compra/venta entre el propietario, el arrendatario y la comunidad.

En dimensión de lo socio-cultural, buena parte de las luchas se dirigieron a

desafiar el naturalizado sistema de clasificación social y jurídica, que había devenido en un estigma colectivo para la población ecuatoriana, a la vez que afrontar las implicaciones del idioma quichua como fundamento de discriminación y racialización del vínculo colectivo. Se había fraguado muy lentamente una relación causal entre idioma quichua, formas de vida comunales, pobreza, y valores sociales.

Todos los testimonios orales rememoran situaciones duraderas de exclusión sobre fundamentos raciales.

El poder de la representación en el Movimiento confrontaba el efecto de clasificación que se había vertido sobre el sector campesino de la población. Un poder clasificatorio que se fundaba básicamente desde la posición del propietario (huasipungos, yanapas, huasicamas, arrendatarios, peones, conciertos, parti-

darios, arrimados, exhuasipungueros, et-
cétera) como también entre elaboracio-
nes por parte de la ciencia social (siste-
ma feudal, precarismo, “precaristas”, re-
sistencia a cambio). En esa dimensión,
se trataba también de una lucha por las
representaciones y la legitimidad discursi-
va. Los Cristianos por el Socialismo lo
denominaron lucha por capitalizar la
“representación cristiana”.⁴⁰

En varios espacios locales, las expresio-
nes colectivas de creyentes tornaron
manifestaciones inusitadas de movilizaci-
ón de católicos (el “cristianismo acti-
vo” que hablaba la Izquierda Cristiana).

El movimiento ECUARUNARI no se
sostuvo en un modelo predeterminado
ni por fuera de la incidencia de perso-
nas y colectivos provenientes y consti-
tuidos en las condiciones comunales.

Uno de los componentes del mundo
andino más decisivos en los procesos
contemporáneos había sido la estructu-
ra comunal como uno de los niveles bá-
sicos de interrelación colectiva.

Precisamente, entre los desafíos orga-
nizativos, deben dimensionarse las trans-
formaciones económicas y sociales a las
que estuvieron confrontadas las comuni-
dades que se representaban en el nuevo
movimiento. El marco general que debía
preverse, afrontarse y organizarse políticamente,
estaba definido entre constreñimien-
tos en el seno de la sociedad rural
andina y, en un nivel específico, en la
persistencia o proceso de cambio en las
condiciones de las comunidades indíge-
nas quichuas. Una sociedad rural que in-
cluía alrededor de 792 comunas a me-

diados del siglo XX, en donde mayorita-
riamente se encontraban las poblaciones
de Tungurahua, Chimborazo, Imbabura y
Cañar (cfr. Ibarra, 2004). Eso vale incluso
para varios sectores sociales mestizos
que formaban parte del Movimiento Na-
cional Campesino. La diferenciación en
la sociedad comunal rural era efecto
complejo de los cambios lentos pero inexo-
rables configurados en el período de-
cimonónico y de la heterogeneidad pro-
vincial, aun cuando varias provincias o
zonas trans-jurisdiccionales correspon-
dieran a análogos procesos de conforma-
ción histórica (cfr. Kaltmeier, 2008).

Del mismo modo que la alusión *clasi-
sista* prefigurada acerca de la antigua
FEI (1944) bien puede ser desafiada por
la fuerte incidencia de los modos de vi-
da comunal a lo largo del universo ru-
ral, la conformación de ECUARUNARI
indica una mutua constitución entre la
posición respecto a la propiedad de fac-
tores de producción y medios de vida,
formas de participación y adscripción
colectiva, a la vez que una implicación
recíproca entre componentes socio-
económicos y culturales duraderos.

Algunos de sus primeros impulsores
provenían de ciertas experiencias previas
de organización, lo cual le otorgaba a
ECUARUNARI un carácter de ámbito par-
ticipativo articulador. Eso pudo dar una
imagen endeble. Sus integrantes se encon-
traban posicionados en una heterogenei-
dad organizativa de varias provincias, en-
tre dinámicas de comunalización, coope-
rativización y -en algunos cantones- poli-
tización de sus mundos de vida más cer-

40 Informe Nacional..., Cristianos por el Socialismo, abril 1972.

canos, como rememoran sus testimonios.

En 1972, la conformación de ECUARUNARI imprimía a la práctica colectiva una cualidad hasta entonces desconocida y a la vez un grado de dificultad al definirse como “movimiento” que iba más allá de la forma partidista y sindical entonces en vigencia. A la par que se vivían modificaciones al interior de la Iglesia con objetivos de modernización y desarrollo, se configuraba un movimiento que por primera ocasión establecía una referencialidad general que se abría paso entre transformaciones en la base comunal.

Bibliografía

- Espinosa, Simón
 1991 “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena” en: *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, ILDIS, Abya Yala, 179-219.
- Guerrero Carrión, Trotsky
 2010 1970. *Inflexión del movimiento social Lojano*, Casa de la Cultura Núcleo de Loja.
- Ibarra, Hernán
 2004 “La comunidad campesino/indígena como sujeto socioterritorial”, *Ecuador Debate*, Nº 63, Quito, CAAP, diciembre, 185-206.
- Kaltmeier, Olaf
 2008 *Jatarishun. Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*, Quito, Corporación Editora Nacional.
- Matos Mar, José (compilador)
 1976 *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, IEP, 2ª ed.
- Paz, Octavio
 1985 “Cristianismo y revolución: José Revueltas”, en: José Revueltas, *El apando y otros relatos*, Madrid, Alianza Editorial, Ediciones Era, [1979].
- Peña Novoa, Jaime
 1975 “Fe Cristiana: Opción política por los pobres”, revista *Mensajero*, Quito, mayo.
- Procacci, Giuliano
 1974 “Introducción”, en: Karl Kautsky, *La cuestión agraria*, México, Siglo XXI Eds., [1959], xi-ciii.
- Rhon D., Francisco
 1978 “Lucha étnica o lucha de clases: Ecuador; aporte para la discusión”, en: *Campesinado e indigenismo en América Latina*, Lima, Ediciones Centro Latinoamericano de Trabajo Social, 71-85.
- Rodas, Hernán
 1984 “Comunidades Cristianas de Base, un fenómeno eclesial y político”, *Ecuador Debate*, Nº 5, Quito, CAAP, mayo, 39-56.
- Ron Proaño, Francisco
 1976-1978 *Las movilizaciones campesinas en Ecuador: 1968-1977. El caso de “ECUARUNARI”*, Tesis, II Posgrado en Sociología Rural, CLACSO-PUCE, Quito.
- Santana, Roberto
 1995 *Ciudadanos en la etnicidad*, Quito, Abya Yala.

Kitu Villapi: runa kawsay ayllu llaktapak wankurimantal

En la ciudad de Quito: Proceso organizativo de la comunidad 'runa kawsay'

Pascual Yépez Morocho¹

La creciente presencia de indígenas en Quito ha dado lugar a respuestas organizativas que promueven el mantenimiento de lazos sociales e identitarios. El caso de la comunidad "Runa Kawsay", constituida mayoritariamente por migrantes de Chimborazo, muestra el sentido que adquiere una organización indígena en su búsqueda de reconocimiento y afirmación identitaria.

Antecedentes

Los miembros de *Runa Kawsay* proceden de distintas comunidades del cantón Guamoto, Colta, y Riobamba de la provincia de Chimborazo, también de la provincia de Bolívar y Cotopaxi. Pero la mayoría de miembros de la nueva comunidad² '*Runa Kawsay*', provienen de la comunidad Gulalag Quillu Pungo, perteneciente a la parroquia Punín, cantón Riobamba, comunidad que está situada al sur-oeste de esta ciudad, a una hora de distancia. Allí se dedicaban a la agricultura y a la

crianza de animales, como principales actividades de subsistencia.

En la siguiente tabla podemos ver el porcentaje de personas y su origen de procedencia:

Esta tabla de referencia indica que del total de 66 jefes de familia, el 82%³ son originarios de la comunidad Gulalag Quillu Pungo. Cabe señalar que en las décadas de 1960 y 1970, se inició la migración de esta comunidad a la ciudad de Quito, claro está, no con toda la familia, sino solo los hombres y de forma individual. En este sentido, Mejía recuerda que las familias: Tene, Mazale-

-
- 1 Pertenece a la comunidad San José de Bayubug, sector Guachalá, cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, Master en Antropología de FLACSO-ECUADOR.
 - 2 Utilizaré comunidad como un término genérico para referirme al grupo de indígenas, con características étnicas similares, que han formado un Comité de Desarrollo denominado con el nombre kichwa y viven reproduciendo su modalidad comunitaria de origen, es decir, este está compuesto por el 100% de indígenas.
 - 3 De este porcentaje, el 70% son originarios de Gulalag Quillu Pungo, que vive en Quito y otros 30% están en Guayaquil, Cuenca, según menciona Antonio Pilamunga, morador de la comunidad.

Tabla N° 1
Origen de procedencia de los jefes de familias de la comunidad 'Runa Kawsay'

Origen de procedencia	N° de jefes	Porcentaje
Gulalag Quillu Pungo, Riobamba	54	82%
Otras comunidades de Colta y Guamote; provincias: Cotopaxi y Bolívar	12	18%
TOTAL	66	100%

Fuente: Elaborado por el autor con el apoyo de los dirigentes de la comunidad.

ma y Guaranga habían sido pioneros de la migración a Quito, siendo en la comunidad las familias más numerosas:

Los Tene, Guaranga han llegado primero, ellos eran alcaldes, regidores, doctri-
neros en la comunidad. Mi abuelito Pe-
dro Tene también ha venido primero, no
han venido juntos, han llegado uno o
dos no más. Desde luego, los hijos no
solo han venido acá, sino que van a
Guayaquil, Guaranda y algunos se han
quedado en Riobamba (Feliciano Mejía
Tene, 25.05.2012).

El asentamiento atravesó por distin-
tos momentos de debilidad y fortaleza
de la comunidad citadina, no solo en la
experiencia de liderazgo organizativo,
sino también la creciente reacción a los
problemas de los miembros desde los
nuevos espacios de convivencia. Se re-
agrupan en los suburbios de la ciudad
apropiándose del territorio; buscan so-
lucionar los problemas de identidad, fa-
milia y vivienda. Esta acción histórica
ha edificado la conformación en la ciu-

dad de una comunidad auténticamente
indígena, así consolidan su credibilidad
en las organizaciones tanto sociales-in-
dígenas como de varias autoridades del
Distrito Metropolitano de Quito.

La comunidad Gulalag, había adqui-
rido personería jurídica con lo que con-
solidaron sus anhelos de vida forjada al-
rededor de crear una verdadera comuni-
dad. Pero esto, no ha resuelto los proble-
mas de empleo y estabilidad económica,
por ser un lugar con una geografía de tie-
rras semi-estériles, tal como se mencio-
na en la breve historia de la comunidad:
"Gulalag no conformó parte del sistema
huasipunguero, fue porque Gulalag está
en tierra tipo *cangagua*⁴, la cual no es
adecuada para un sistema de agricultura
a grande escala" (Archivo de la comuni-
dad, 1994-2000: 6).

Ello motivó la salida de los primeros
miembros de la comunidad Gulalag. La
estrategia, entonces, era trasladarse a las
grandes ciudades y a las zonas agroin-
dustriales, tal como recordó Mejía en el
testimonio antes citado: "van a Guaya-

4 Es una tierra con pocos nutrientes y no idóneos para la producción agrícola, además estas tierras no cuentan con un sistema de irrigación.

quil, Guaranda, Riobamba"; y, obviamente a Quito.

En la década de los sesenta, la comunidad Gulalag, todavía no contaba con servicios básicos; las vías de comunicación eran a través de caminos de herradura; el medio de transporte con burros hasta la cabecera parroquial (Punín); el agua para el consumo doméstico tenía que traerse desde fuentes naturales, como la vertiente denominada *Kuri Kucha* (pozo de oro) a unos 15 minutos de la población; la iluminación del hogar era con lámpara de kerosene.

Durante los años 1980 a 1990, recién se tuvo acceso a una carretera apta para vehículos, agua entubada y luz eléctrica; todo esto ha favorecido para otras adquisiciones de infraestructura comunitaria; por ejemplo, hoy tienen una casa comunal de tres pisos de cemento armado, un centro infantil, una escuela fiscal mixta, la capilla, una cancha múltiple, carretera lastrada, subcentro de salud. No obstante, no han alcanzado a superar la pobreza.

Fueron entonces, el desempleo, la escasez de tierras y el crecimiento poblacional los principales factores para la migración a la ciudad, entre los años 1970-1980, muchos fueron a Quito, según cuenta Mejía, representante de la comunidad:

Nosotros somos de una parroquia pobre [...] la parroquia Punín es la más pobre, es una zona alta, donde no produce los productos, son tierras canchaguas, erosionadas. Mucha gente dice: ustedes tienen terrenos, tienen que regresar a sus tierras; a veces nos confunden con los hermanos indígenas de Guamote y Columbe, porque ahí hay tierras negras. Entonces salieron los hermanos de aquí

a hacer los estudios allá, allí constataron la realidad, es un páramo pajonal [...] (Feliciano Mejía: 26. 01. 2011).

En esta conversación Mejía menciona que se vieron obligados a buscar una oportunidad de vida laboral, económica y social en la ciudad de Quito. En efecto, para los indígenas de Gulalag y otras comunidades que conforman la comunidad indígena urbana, Quito se ha convertido en el lugar no solo del mercado laboral, sino un espacio de organización cultural, política y de vivienda con esquemas propios.

La necesidad de trasladarse a la ciudad, ha representado para los miembros de la comunidad *Runa Kawsay*, por un lado, una forma de desarrollo socio económico y cultural, y por otro, una estigmatización. Al asumir este discurso legitimado por los ciudadanos, los indígenas con el pasar del tiempo, desarrollan estrategias organizativas, valiéndose del estigma cultural demarcado por los mestizos. Al inicio los indígenas han experimentado la discriminación racial y la exclusión social por sus condiciones socioeconómicas, y sus manifestaciones étnicas. Una forma de respuesta a esa discriminación y represión, era situar puntos de encuentro en los que, utilizando el idioma, por ejemplo, establecían estrategias de organización.

Estas iniciativas, les sirvieron para mantenerse unidos y afirmarse como indígenas, en un proceso que surge de las diferentes necesidades: mantener el vínculo con la comunidad de origen (*ayllu llakta*), mantener en comunidad a todos los miembros de Gulalag frente a las agrupaciones, asociaciones mestizas y afroecuatorianas. Para comprender esa

forma de organización, es preciso recordar que ésta responde a normas éticas, morales y culturales de cosmovisión andina, por ejemplo, en la producción agrícola (tiempo de siembra y cosecha), ganadería (espacios de pasto), comercio (trueque); y, celebraciones (*sawari*-matrimonio-, *inti raymi* -fiesta de la cosecha-, *ayaraymi* -fiesta de los difuntos-, *pawkaraymi* -carnaval).

Las experiencias de los primeros indígenas rurales en la ciudad, se constituyen en condiciones particulares previas que posibilitaron organizar a las familias y asociarse en torno a los fines comunes en el lugar de destino. Se ha aludido a la memoria histórica de una tradición de resistencia:

[...] históricamente estas comunidades han ganado la reputación de los indígenas más rebeldes de la Sierra. Por ejemplo, Fernando Daquilema caracteriza esta historia de rebeldía. Durante una semana en diciembre de 1871 Daquilema lanzó un levantamiento en su comunidad de Yaruquíes. Esta rebelión pronto se regó a comunidades vecinas antes de ser pacificada [...] Líderes indígenas en Chimborazo hicieron referencia a Daquilema como parte de su historia de resistencia en contra de la dominación cultural [...] (Archivo de la comunidad, 1994- 2000: 4).

La unión previa y las redes sociales de parentesco, amistad, compadrazgos y matrimonios, les permitieron no solo salir de la comunidad, sino también formar una comunidad en la ciudad. Según Lentz (2009), el proceso organizativo de los indígenas en los lugares de destino se dio como una herramienta de recomposición comunitaria para mitigar la subor-

dinación, la explotación y la discriminación de los mestizos urbanos, siendo ellos sus interlocutores quienes determinan las diferencias de clase y raza. "[...] forma parte de redes de migración definitiva que les sirve de punto de llegada y apoyo en su migración temporaria" (Lentz, 2009: 201). Esta es una estrategia sistemática de diferencia cultural; por ejemplo, la vigencia del rol de las autoridades tradicionales sigue siendo importante para mantener la comunidad.

Lugares de reencuentro y de solidaridad organizativa en Quito

De acuerdo a la información sobre los lugares de llegada de las primeras personas a Quito, hoy miembros de Runa Kawsay, ellos recuerdan que llegaron a dormir durante meses en corredores de las casas y en el mismo mercado San Roque. Posteriormente arrendaban la vivienda diferentes grupos de personas provenientes de un mismo lugar en los barrios del centro histórico: La Libertad, La Victoria, San Roque, el Panecillo, Nueva Ventura, El Tejar. Incluso algunos recuerdan que llegaban a la Hospedería Nuestra Señora de Guadalupe del Tejar y la Tola, para descansar. De esta experiencia recuerda Pilamunga, miembro de Runa Kawsay, "Yo vine cuando tenía 13 años, mi padre ya vivía en la hospedería, yo también viví allí por varios años con mi padre [...]" (Hilario Pilamunga, 17.03. 2012).

En este sentido, las familias que pertenecen a la comuna *Gulalag Quillu Pungo*, una vez llegadas a la ciudad, al tiempo que se insertaban en el mercado laboral informal, fortalecieron el tejido organizativo mutuo (compadrazgo, pa-

drinazgo, matrimonio), debido a que la mayoría eran compadres, consuegros, tíos, tías, primos en la comunidad, es decir se casaban entre los miembros de la comunidad, siendo un sistema de pertenencia y de red solidaria. De lo contrario, para un indígena que llega por primera vez a la ciudad es difícil conseguir un trabajo. La organización es además un fin cultural de reciprocidad, por ejemplo, cuando ellos van a la comunidad llevan de aquí productos como: azúcar, arroz, manteca; cuando regresan, traen tubérculos, hortalizas y frutas.

Incluso tienen un fin político de visibilizar su presencia étnica en la ciudad, debido a que esta comunidad es parte de las nacionalidades y pueblos, por estar afiliada a la organización de segundo Grado, *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*⁵, perteneciente a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) que defiende la identidad colectiva indígena y sus necesidades, frente a “[...] la noción del Estado Moderno [...] cuyos elementos están constituidos por un territorio, habitado por un solo pueblo, un solo poder político y un tipo de soberanía instituida en contra o defensivamente de otras naciones” (CONAIE, 2011: 12).

En este sentido, la Constitución de 2008 elimina esta noción de un Estado homogéneo. En el Art.1, se proclama la interculturalidad y la plurinacionalidad.

En el Art. 10 también se relaciona al tema, además, el Art. 11, numeral 2 determinan que:

Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación (Constitución Política del Ecuador, 2008).

Otra estrategia de los pueblos y nacionalidades que habitan en las ciudades es cohesionar las redes de parentesco para consolidar formalmente el estilo de vida comunitaria, por ejemplo la conformación de asociaciones, cooperativas, comités y otros grupos, con el propósito de solucionar los problemas laborales, culturales, políticos, e incluso religiosos, en coincidencia con el criterio de Espín (2012). En los años 1990 - 2000 los indígenas utilizaron esta última estrategia para conformar asociaciones de vendedores de frutas y legumbres, coo-

5 “Unión de Organizaciones Indígenas *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*” (la Gran Familia de indígenas quiteños), agrupa a las distintas organizaciones de base de los comerciantes indígenas de esta ciudad Distrito Metropolitano de Quito calificados de “comerciantes informales o vendedores ambulantes”. Esta es una organización de segundo grado (OSG) tiene su personería jurídica y su registro legal en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador CODENPE (Hatun Ayllu, 2005).

perativas de taxis ejecutivos, cooperativas de camionetas, asociaciones de vendedores de ropa, asociación de cargadores e incluso equipos de fútbol.

Emergencia organizativa y su proceso

Definir un proceso organizativo, ha sido para los indígenas una de las estrategias reivindicativas que han venido ejerciendo desde hace décadas del siglo pasado, que en el lugar de origen eran de fácil aplicación. Pero en la realidad del contexto urbano el proceso organizativo ha sido muy complicado, lleno de problemas (encuentros y desencuentros), hasta confuso al momento de identificar los discursos y acciones.

En este contexto debe entenderse el proceso de la organización indígena en la ciudad, iniciado en el año 1990 con estas distintas experiencias y condiciones socio culturales y políticas, frente a algunas autoridades indígenas y no indígenas que durante los últimos 20 años no han favorecido los derechos de este colectivo que luchan por una vida alternativa⁶ en la ciudad. Esto ha afectado el avance de la organización no solo porque desconoce de su existencia legítima, sino porque no ha contribuido en el mejoramiento de su calidad de vida, por ejemplo, en la formación del liderazgo de la organización política concientizada (Mons. Proaño, 1975).

Frente a estas políticas públicas estatales de la cultura occidental mestiza que no busca solución a los problemas

de discriminación racial y exclusión étnica cultural, los indígenas del *Runa Kawsay* han adoptado un estilo propio de protesta emergente, radical, simbólica y fáctica para materializar el Decreto 060 promulgado por el gobierno.

Otro de los obstáculos es el espíritu individualista asimilado de la cultura capitalista, de pensar: "cuanto se vende y cuanto se tiene económicamente", tal como manifiesta Mazalema, antiguo dirigente de la comunidad Runa Kawsay. Mientras estos sucesos se daban al interior de la organización indígena en la ciudad, por su parte, las autoridades públicas locales han ejercido un control hegemónico. Camus señala, similar realidad de los indígenas de Guatemala en la ciudad: "Los migrantes son solo una faceta más de esta exclusión extrema del sistema actual. La sociedad capitalista avanzada y las políticas neoliberales, como un proyecto económico/político, recoge lo que le sirve y bota lo que le estorba [...]" (Camus, 2007: 29).

Se pretendía inculpar a los indígenas de ser los responsables de su situación, cuando la realidad era otra, como lo manifiesta el siguiente párrafo: "La falta de [oportunidades para el derecho a la] educación y ayuda de nuestros gobiernos no eran considerados como razones de nuestra falta de preparación en nuestras comunidades, si no que éramos simplemente considerados incapaces de aprender y superarnos" (Archivo de la comunidad, 1994-2000: 9). Significa entonces que, una iniciativa propia de

6 En este planteamiento sobre el proceso organizativo nos apoyamos en Coraggio, que señala que: "Dicha visión no es la de una estructura única sino la de una articulación de estructuras, discriminadas por sus operaciones y efectos específicos diferenciados" (1987:17).

organización de bases y autoformación, de alguna manera, les permitiría salir del esquema de indiferencia (respecto al medio), de exclusiones (respecto a la atención de las autoridades públicas), y buscar una solución que agrupe a los compañeros que viven en la ciudad para rescatar la vivencia comunitaria.

En las conversaciones mantenidas con los *Runa Kawsay*, aseveran que esta experiencia vivieron primero sus padres (que llegaron a Quito, solo varones entre los años de 1960 a 1970), luego los hijos que crecieron en este ambiente de migración (por los años 1980) vieron la necesidad de contar con su propia organización, la misma que tenían por objeto vivir en familia (*ayllu*) y en comunidad con el fin de conservar el carácter étnico-cultural como pueblo indígena. Para esto podemos ver en el testimonio de Mejía:

La organización inició cuando nosotros crecimos y éramos ya jóvenes, vimos como nuestros padres sufrían. Los mestizos nos decían: sucios, asquerosos, y traídos del viento. Viendo todo este sufrimiento, los jóvenes junto a nuestros padres decíamos: debemos organizar y hoy estamos avanzando poco a poco con nuestros propios estatutos (Feliciano Mejía, 9.01.2012).

El pensamiento kichwa de los '*Runa Kawsay*' siempre ha sido diferente al pensamiento de la cultura mestiza. Efectivamente, ellos han evocado y efectivizado los lazos de parentesco para enfrentar frontalmente a las injusticias sociales; aunque algunos dirigentes indígenas desconozcan esta realidad, por citar la entrevista realizada a Tenesaca, presi-

dente de Ecuador *Runakunapak Rikcharimuy*, ECUARUNARI, quien dice:

Dentro de esta ciudad no existe ninguna organización política indígena seria, para demostrar que existen indígenas aquí. Existe una organización denominada Jatun Ayllu, pero parece que está apoyando en el desarrollo económico, no sabemos muy bien. La ECUARUNARI, por ser una organización grande vamos a las provincias, allí ya no están los indígenas (...). También hemos hablado de pueblos y nacionalidad en las comunidades. Sin embargo, los dirigentes ya no están en la casa, están en otros países, tampoco está la gente. Los dirigentes, unos se han ido con el gobierno, otros a España y Estados Unidos, otros han fallecido y otros están en Quito. (Delfín Tenesaca, 15.05.2012).

Esta aseveración de Tenesaca, llama la atención, porque se contradice con los enunciados que proclamaron durante los levantamientos indígenas contra la Ley de Desarrollo Agrario en el gobierno de Sixto Durán Ballén (1994); en 1997 (en el gobierno de Abdalá Bucaram, para exigir los puestos en cargos públicos a los representantes de las nacionalidades y pueblos indígenas); y, en el año 2000 (en el gobierno de Jamil Mahuad en demanda de la supresión de las medidas de ajuste económicas); las que se decía eran para "reivindicar" el reconocimiento de la construcción de un país plurinacional e intercultural a través de las organizaciones como la CONAIE, ECUARUNARI y otros, que eran los interlocutores entre las comunidades de base y el Estado.

La presencia del indígena en los puestos públicos seguía siendo insignifi-

cante en las décadas pasadas, aunque en la última década la tendencia de indígenas en empleos públicos parece aumentar lo que ciertamente es resultado de los procesos de participación en los movimientos indígenas como la CONAIE que en su momento tenía poder en la política pública del Estado.

También es grave el déficit de influencia de los dirigentes nacionales, pese al auge de injerencias que tuvieron en los noventas, hoy no se preocupan por generar proyectos políticos y jurídicos favorables para los indígenas de las ciudades, que termine con la situación de explotación, invisibilización y racismo étnico cultural. Este es uno de los motivos que obligó a los indígenas a organizarse comunitariamente en el lugar del destino (áreas urbanas), para luchar por el reconocimiento de la diferencia étnica. En este sentido, Mejía menciona lo siguiente:

Desde la comunidad venimos con la idea de organizarnos [como comunidad]. Antes no existía ninguna comunidad organizada. Había una organización llamada "Pueblo Indio", pero ésta era solo para los estibadores [...] Si, ya existía antes la CONAIE, la ECUARUNARI pero para los que vivimos dentro de la ciudad (estas organizaciones) no hacen nada, hasta la actualidad [...] (Feliciano Mejía, 15. 01. 2012).

No podemos negar que ésta viene siendo una de las características propias e históricas de los indígenas: ser reivindicados política, económica, educativa, y jurídicamente. Algunos intelectuales indigenistas e indígenas demuestran, que con el discurso político y social contestatario y contra hegemónico, se ha logrado que los indígenas sean agen-

tes reconstructores de un nuevo país verdaderamente democrático (Walsh, 2009; Tibán, 2009; Pacari, 2000; Maldonado, 1998). Pero este discurso parece no contar con el apoyo de todas las organizaciones sociales e indígenas, porque este proceso organizativo de los indígenas en la ciudad, no es del interés en los programas de trabajo de la mayoría de los directivos de las organizaciones nacionales. Se reafirma esto, cuando Tenesaca señala lo siguiente:

En Pachakutik y en las otras organizaciones algunos dicen que son lo mismo, otros dicen que son el brazo derecho [de las organizaciones], otros dicen ya somos independientes. Ahora mismo estamos viviendo una experiencia triste, por ejemplo, en Chimborazo ellos [PACHAKUTIK] dicen ser un movimiento político, pero nada tienen que ver las organizaciones. Sin embargo nos culpan a nosotros [ECUARUNARI y CONAIE], indicando que nosotros les hemos despedido [...]. No tienen ideas claras (Delfin Tenesaca, 15.05.2012).

Instituciones pluriculturales del Estado, como el CODENPE, eventualmente ha sido un apoyo para avanzar en la organización y el reconocimiento como instancia legal y jurídica urbana, porque provee de un presupuesto y además tiene la facultad administrativa y de decisión política desde el sector indígena. Esta institución otorga legalidad a la comunidad Runa Kawsay:

Runa Kawsay es jurídico, tenemos el acuerdo ministerial, aquí el municipio no tiene nada que ver. Esto es con ayuda del CODENPE. CODENPE es nuestra institución que aprueba los estatutos y emite nombramientos en lo que es so-

cial [...] En este momento el Municipio no apoya en nada, ya vivimos aquí más de 45 años [el municipio] no quiere saber nada de los pueblos ancestrales (Feliciano Mejía. 09.01.1012).

La adquisición de la personería jurídica de *Runa Kawsay*, le da cierto poder a la comunidad para la realización de los diferentes proyectos, como el diseño de sus propios estatutos, el manejo de sus políticas, participación en las decisiones económicas y el uso de los recursos económicos asignados. Por citar, la comunidad ha sido acreedora de recursos del Estado para la ejecución de los proyectos de formación cultural y política, tal como menciona Lema, funcionario de CODENPE, en una conversación sobre la relación de dicho ente con la comunidad:

En 1998 se creó el CODENPE con el decreto ejecutivo del Presidente de la República, Fabián Alarcón. CODENPE es una institución del Estado [...] apoya a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, diseña y ejecuta los proyectos de desarrollo, hace cumplir en las comunidades los derechos colectivos para los indígenas. Igual registra las nuevas comunidades y organizaciones creadas, si desean ser reconocidas por el Estado [...] (Alejandro Lema, 17.01.2012).

Origen de la comunidad Runa Kawsay

De acuerdo a los documentos y testimonios, esta comunidad conformada

por 40 jefes de familia, se ha organizado desde inicios de la década de 1990, y es reconocida legal y jurídicamente el 23 de junio de 1998 mediante Acuerdo Ministerial N° 0913 (Archivo de la comunidad, 1994-2000: 24). Para ese año la mayoría de las personas de Gulalag que vivían en la ciudad de Quito decidieron traer a sus familias de otras ciudades, tales como Guayaquil, Ambato, Guaranda, Puyo, Baños y Riobamba.

Incluso algunas familias se ven obligadas a reunir a sus padres ancianos en la ciudad, para fortalecer la cosmovisión cultural, pero muy pocos mayores han decidido quedarse en la ciudad, tal como data en el archivo de la comunidad:

Ya que una vida comunal es sumamente importante para la identidad indígena andina, nos vemos en la necesidad de reunirnos una vez más como familias y como comunidad en Quito. En la ciudad abandonamos el ayllu rural como fuente de vida cotidiana aunque mantenemos fuertes lazos con Gulalag a través de festividades y las visitas a nuestros parientes que se quedaron allá (Archivo de la comunidad, 1994-2004: 12).

Su origen se dio como Iglesia Católica Indígena 'Animadores de la Fe', residentes en Quito desde los años noventa. En el año 1994, la comunidad inició legítimamente el proceso de lucha organizada, como un grupo católico indígena denominado "parroquia personal indígena"⁷ urbana. Si bien es cierto, en

7 Era una experiencia pastoral indígena –con ministros propios, liturgia propia, servidores propios– creada en los años noventa. Desde la segunda mitad del siglo XX, la Congregación religiosa Misioneras Lauritas ha venido acompañando a los indígenas migrantes, ofreciéndoles hospedaje, alimentos y formación religiosa y cultural identitaria. El lugar se encuentra ubicado en el barrio el Tejar, junto a la iglesia la Merced; de la cual los miembros de Runa Kawsay también recibieron cierto apoyo, por un tiempo.

estos últimos años, la Iglesia Católica ha suspendido esta experiencia de "parroquia", no obstante, de manera general, para los indígenas católicos organizados, este espacio ha sido una oportunidad para iniciar sus propios procesos organizativos, tanto en el ámbito religioso como político. En la actualidad, están en diferentes lugares de la ciudad: Caupicho, Atucucho, La Ecuatoriana, Chillogallo, San Martín, Nuevos Horizontes, La Libertad y Campo Alegre, siguen con este proceso, por cuenta propia. Se han denominado iglesias, efectivamente conformadas por indígenas provenientes de las provincias del centro y norte del país.

Con respecto a la agrupación "Animadores de la Fe" (*Runa Kawsay*), la mayoría de los entrevistados sostienen que en la hospedería campesina "Nuestra Señora de Guadalupe", del Tejar, propiedad de la Iglesia Católica, administrada por las religiosas Lauritas, iniciaron esta experiencia organizativa. Al respecto, un miembro de la comunidad explicó de la siguiente manera:

En el año 1990 empezamos, yo era catequista de mi comunidad y fui motivado por los pensamientos revolucionarios y de liberación de Monseñor Proaño. A los 18 años me casé y me quedé a vivir aquí, en la Hospedería del Tejar. En 1994 empezamos a organizar dentro de la hospedería, pero no podíamos reunir solos hicimos misiones de cuarto en cuarto, entre los compañeros y arrendamos un localcito a las religiosas en 40.000 sucres y teníamos el contrato para un año. La monjita Enma Flores, en ese entonces la directora de la casa,

viendo venir más gente para organizar por cuenta propia y jurídicamente, nos negó el arriendo. Las monjitas pensaron que nosotros queremos desapropiar esa casa (Antonio Pilamunga, 17.02.2012)

Otro de los entrevistados indicó que las dificultades no eran más que sociales y raciales sobre los primeros migrantes de esta comunidad que llegaron a la hospedería campesina, sin embargo, no se puede negar que fue un espacio para consolidar las prácticas de la religión católica y las formas de vida comunitaria. Similar situación (la discriminación y la exclusión) experimentaban otros compañeros, pertenecientes a *Runa Kawsay* en los cuartos arrendados en casas particulares. En otras palabras, los indígenas en la ciudad han tenido que enfrentar el trato poco humano, la reducción de espacios y tiempos para su propia interacción y organización libre.

En este sentido, Espín (2009) sostiene que, "el migrante indígena que se traslada a la ciudad, posee dinámicas culturales particulares, por su condición de migrante y su condición étnica, que genera cierta distancia con las prácticas que tiene el mestizo urbano [...]" (Espín, 2009: 40). Algunas personas de la comunidad mencionaron que ellos vieron como una estrategia organizarse con el fin de solucionar colectivamente los problemas de exclusión en la ciudad, inclusive, se consolidaron; en 1995 como iglesia y comunidad local en el Distrito Metropolitano de Quito. En 1998 elaboran el estatuto para obtener el reconocimiento jurídico del Ministerio de Gobierno y Policía Nacio-

nal⁸, sin el apoyo de las autoridades eclesíásticas de la Arquidiócesis de Quito. La autoridad eclesial solo en el año 1999, buscó comprender su presencia organizada en la jurisdicción arquidiocesana, a través del obispo auxiliar, Carlos Altamirano.

Posteriormente, la comunidad elaboró y socializó nuevos proyectos interna y externamente, para conseguir una casa grande donde vivir todos juntos -en comunidad- desde el año 2000 a 2010. Hasta entonces, los miembros de esta comunidad vivían en diferentes barrios del Centro Histórico ya mencionado. De este proceso se acuerda Manuel Pilamunga, de *Runa Kawsay*, y narra sobre el proceso socialización a las instituciones privadas, con el fin de posibilitar el acceso a una casa en el barrio San Roque, Centro Histórico, que finalmente fue acogida la propuesta y apoyada por la Fundación Mariana de Jesús, compró la casa que está ubicada en el sector de la calle 24 de Mayo, para dar en comodato por 10 años, dicho inmueble: “Desde 1997 en adelante tuvimos la idea de comprar una casa pero no teníamos el préstamo. Así estando andando, un padre jesuita nos estaba acompañando, que en paz descansase, padre Ramitos [...] [él] ayudó con la Fundación Mariana de Jesús [...] Después de dos años nos entregó en comodato” (Manuel Pilamunga, 11. 01.2012).

Esta manera de buscar vivir en comunidad en la ciudad ha sido muy sacrificada, no obstante, ellos y ellas lograron vivir comunitariamente por 10 años en

el casco colonial de Quito. Esto ayudó a mantener la cultura, rescatar la cosmovisión y fortalecer el principio político organizativo comunitario con rostro propio (*runa pura*); a cambiar su situación socioeconómica y tener orgullo de su identidad étnica originaria, lo que en los años setenta, ochenta y noventa era imposible pensar este posicionamiento indígena en la ciudad de Quito.

Sin embargo, en la ciudad, según varias opiniones de los *Runa Kawsay* admiten que todavía se enfrentan a las políticas y actitudes racistas y discriminatorias en todas las esferas de la vida. Para ilustrar esta apreciación, se toma el ejemplo de las interacciones de los indígenas con las autoridades municipales y con los ciudadanos, en los trabajos que ellos desempeñan ya sea como comerciantes o empleados, mencionan que los tratos son llenos de violencia física, verbal, psicológica hasta legal.

Al respecto, Herrera (2002) en sus estudios, verifica las diferentes formas de discriminación en espacios públicos y privados en la ciudad y rechaza las relaciones dicotómicas e hipócritas de las relaciones sociales. La autora indica que se observa la relación paternalista de los ciudadanos mestizos: “Existe una especie de paternalismo que hace que la gente de la ciudad se muestre relativamente amable y comprensiva con los indígenas: [...] que les digan “ven hijita”, “descansa”, pero por lo general esas frases compasivas esconden un velado menosprecio” [...] (Herrera, 2002:41).

8 El 23 de Junio de 1998 este Estatuto de Iglesia Católica Indígena Animadores de la Fe Residentes en Quito, fue aprobado por el Ministerio de Gobierno y Policía con acuerdo # 0913 (Archivo de la comunidad, 1994-2000: 24).

Otras personas de la comunidad con similar experiencia a la señalada por Herrera (2002), remarcan el proceso de organización comunitaria en la ciudad, sus inicios y logros, ya que algunos ciudadanos y ciudadanas desvalorizan dicha lucha por el reconocimiento efectivo en el mundo urbano. Un ex líder de *Runa Kawsay* explicó el origen de la organización de la siguiente manera:

En 1995 creamos esta organización con una convivencia en nuestra comunidad de Gulalag. Allí le nombramos a tayta Feliciano como coordinador, Custodio Yuquilema era presidente, él no funcionó [...] teníamos la directiva pero no teníamos el local, por eso solicitamos a las Madrecitas que alquile un local. Ellas nos alquiló por un tiempo [...] Nuestro objetivo era crear una Iglesia indígena legal... Las Madres no nos permitió indicando que ellas eran representantes de los indígenas, por esta razón nos despidieron a todos. Fuimos a buscar cuartos, y otra vez sin un lugar para reunir; nos vimos obligados a reunirnos en los parques, encima del puente [del Tejar], en la entrada de San Juan hasta buscar un local [...] (Manuel Tene, 12.01.2012).

La identidad de los comuneros de Runa Kawsay

Luego de una breve contextualización del tiempo y espacio de los moradores de *Runa Kawsay* en relación con el proceso de adaptación organizada en el Distrito Metropolitano de Quito, es oportuno seguir con las narrativas de los protagonistas de esta comunidad y su participación política.

Esto significa que la gente de cualquier cultura tiene derecho a pensar, a

organizarse y a vivir de manera diferente, siguiendo sus principios o normas culturales, pero también respetando al otro. En este contexto, para los indígenas la ciudad ha sido una oportunidad el hecho de organizarse, no solo para resistir a las culturas dominantes, en este caso la cultura mestiza, sino porque creen que algunos valores de la cultura indígena como: el *ayllu* (la familia), *tantanakuy* (reunión), *parlanakuy* (diálogo) y *yanapanakuy* (solidaridad) de alguna manera son principios transversales de la vida cotidiana.

Esto significa que, la organización de los indígenas en Quito es para ser respetados y reconocidos como sujetos con identidad, que el discurso estratégico de concientización de los dirigentes de la comunidad *Runa Kawsay*, en los años noventa. En este contexto, se entiende que organizarse, como acto de voluntad y conciencia, responde a serias dificultades y que brotaron más problemas que debió enfrentar esta organización, por ejemplo, con los dueños de las casas donde vivían y con los inquilinos envidiosos y hasta violentos y no les dejaban entrar a nuevos indígenas (familiares).

Yo vine a trabajar en la ciudad de Quito en 1990 ó 1991, a la edad de 11 años. Mi padre me trajo en las vacaciones, todavía estaba en la escuela. Mi padre vivía en el Tejar, en la hospedería campesina, centro de Quito. Yo también viví allí como 7 años, recuerdo los problemas por organizar; apoyé en la organización como presidente, tesorero de la iglesia. Hoy tengo 33 años (Hilario Pílamunga, 03.01.2012).

Ellos se mantienen firmes en los asuntos trascendentales, tales como la

identidad, el poder, la política y la economía solidaria, si bien es cierto que, quieren hacer conocer la conciencia de su pertenencia a una identidad cultural milenaria con la capacidad de recrear y con la responsabilidad de cuidar los valores, ritos, símbolos y signos étnicos y espirituales frente a la crisis económica, política, social y religiosa occidental. En este sentido Carrasco (1994) al hablar de la espiritualidad ancestral indica que: “lo que sentimos, la conciencia, el pensar, el corazón que siente al otro, el que da fuerza, ánimo, es el motor para nosotros, es la vida, es el poder, valor y valentía” (1994:169).

En una conversación sobre la experiencia organizativa, comunitaria Feliciano Mejía indicó cuál era su raíz lejana de pertenencia y se siente orgulloso de ser históricamente puneño y puruhá; como podemos constatar en el extracto que sigue del diálogo:

Yo siempre digo: de este lugar me retiraré cuando Dios Padre me lleve; mis hijos e hijas se quedarán aquí. El nombre es Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay, pero aquí la gente le nombran Gulalag. O sea como en la comunidad -de origen [...]. Dicen estoy en Gulalag, me voy a Quito. Es los gulaleños dicen las otras comunidades vecinas (Feliciano Mejía, 07.03.2012).

Esta organización indígena tiene deseos no solo de superar la pobreza, sino también su prioridad es la revitalización cultural, porque son sus prácticas discursivas que le ha permitido unir fuerzas comunes. Para ejemplificar tales consideraciones podemos utilizar las actividades comunitarias y familiares de la co-

munidad ‘Runa Kawsay’. En esta comunidad existen normas para participar en *tantanakuy* (una reunión), *minka* (trabajo colectivo), *rantinpak / makimañachi* (presta manos), *ñawpachi* (dar prestado objetos, alimentos, bebidas); es decir, dependiendo del tipo de actividad y de la relación social cercana, todas las familias deben estar presentes en la reunión (en una reunión comunitaria deben estar sobre todo los/las jefes de familia).

Si no se cumple con lo estipulado le pueden castigar con una multa a la familia que infringe lo acordado; igual sucede con la *minka*, en caso de incumplimiento total o parcial. Contrariamente a lo expresado, si una familia construye una casa invitan a la construcción a todos y todas (*rantinpak / makimañachi*), pero en caso de no participar, los miembros de la familia anfitriona pueden no dirigirles la palabra por un tiempo o de forma indefinida. Este ejemplo muestra que la organización comunitaria es el resultado de conciencia cultural de pertenencia étnica y familiar. Resultados de esto es el “Banco Comunitario Runa Kawsay”; la participación solidaria en las fiestas religiosas como el matrimonio (*sawari*).

Esta es una posibilidad reivindicativa para relacionarse con los otros desde su propia cosmovisión, es decir desde el pensamiento indígena trata de ser el centro del accionar organizativo, para salir del enclaustramiento provocado por los prejuicios del pensamiento occidental que crea confusión y relaciones asimétricas. Pero, no podemos negar que esta comunidad ha llegado rápidamente a ser exitosa en poco tiempo, “relativamente”. También, hay que señalar

que la cultura ha cumplido una función importante al mantener la conciencia de su pertenencia étnica.

No obstante, es necesario re-significar (re-considerar) estos valores y cualidades de la comunidad, ya que la cultura indígena es dinámica, se adapta, preserva unos rasgos y adopta otros; por lo cual hay que ver a esta comunidad urbana en un trance de convivencia, transformándose en el tiempo y la conciencia. Este planteamiento no contradice a la investigación de Lentz (2000), en el que señala como los indígenas organizados tienen la valentía de valorar lo suyo, pero también pueden apropiarse de otros valores, sin perder su conciencia identitaria:

[...] esta transformación de la articulación económica y política de la comunidad con el mundo exterior, el grupo de 'nosotros' se amplió, un grupo basado en redes locales de parentesco y ayuda mutua a una gran comunidad ('nacionalidad') de indígenas de la Sierra, que va mucho más allá de las relaciones personales entre los miembros de la comunidad (2000: 206).

En este contexto, se explica el fin de que la comunidad indígena legalmente representada como: "Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay", reconocida por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador "CODENPE" mediante el "Acuerdo Ministerial No. 190 del 15 de junio de 2006" (Archivo de la comunidad 2001-2010: 47). Además, uno de los comuneros explica del por qué se denomina la comunidad como el "Comité de Desarrollo Comunitario *Runa Kawsay*": "Al

comprar estos terrenos nos pusimos de acuerdo denominar *Runa Kawsay*, para legalizar todos los estatutos, porque con esto se quiere decir que queremos demostrar la vida de los indígenas, para no abandonar la vivencia de nuestros mayores" (Manuel Pilamunga. 12.01.2012).

No obstante, ellos consideran que la conciencia ha cambiado, esto no significa que dejen la cultura, el pensamiento económico y político, sino la forma como se está resignificando en la urbe. Por ejemplo, desde 2007 inician con el proyecto económico de ahorro y crédito solidario que ya se mencionó (Archivo de la comunidad, 2000-2012). Buscan un nuevo pensamiento organizativo, nuevos caminos con los jóvenes, mujeres y niños que les ayuden a crear una política de ahorro, inversión y fondos de emergencias. Estos proyectos fortalecen la identidad intercultural y la visión de la otredad.

La conciencia de la interculturalidad de los indígenas adultos es diferente a los adolescentes y jóvenes indígenas de la comunidad, porque los primeros están marcados por dificultades de relaciones; mientras que los últimos han logrado relacionarse mejor gracias a la habilidad de hablar, leer y escribir en castellano. Aunque la valoración cultural del otro sea suficiente para involucrarse en las relaciones interétnicas, pero la idea de mantener la identidad étnica del pueblo indígena organizado es una lucha constante.

Además, la Iglesia Católica ha sido muy protectora y, a la vez, excluyente: "Este entendimiento fue influenciado en gran parte por la Iglesia católica, la cual se consideraba como protectora de los indígenas, pero no como responsable de

un cambio en nuestras condiciones” (Archivo de la comunidad, 1994-2000: 12).

Frente a esta realidad coyuntural, la posición contestataria de *'Runa Kawsay'*⁹ abrazando el Convenio de la OIT, N° 169, art. 7 del año 1989 y ratificado el 15 de mayo de 1998, en Ecuador y la Constitución Política Nacional de 2008, demanda el reconocimiento de ser considerados como una comunidad indígena, desde un espacio socio-cultural determinado. Ésta ha sido una gran oportunidad para regenerar un nuevo discurso de integración familiar comunitario desde la diversidad en la ciudad capital.

En este marco, *'Runa Kawsay'* sostiene la práctica de la jerarquía de edad, porque cuando se entabla una conversación con los miembros (hombres, mujeres, jóvenes, adolescentes y niños/niñas) manifiestan: “[...] Sobre esto, por favor, pregunte a los dirigentes, tayta Feliciano, él sabe [...]”. De manera similar, en el archivo de la comunidad indica que: “Dentro de nuestra comunidad podemos vivir bajo el orden y guía de nuestros mayores y líderes [...]” (Archivo de la Comunidad, 2000-2010: 22).

Al respecto, algunos adolescentes y jóvenes se sienten a veces obligados, y otras veces negados para su participación directa y activa en los procesos de decisiones organizativas. Frente a estas prácticas, Luis opina lo siguiente: “[...] si toman en cuenta a los jóvenes, pero

solo mayores de 18 años y yo no estoy de acuerdo que no nos tomen en cuenta y no está bien a los jóvenes que no integren a las organizaciones [...] para expresar nuestras opiniones, después para ser líderes de la comunidad [...]” (Luis Fernando Mejía, 22.01.2012).

Algunos líderes, fundadores de la comunidad, apuestan a mantener esta visión tradicional para conservar la identidad étnica cultural. En cambio, otros aseguran que no ven como un peligro la relación con los no indígenas, por ejemplo, los hijos de todos los comuneros van a las escuelas fiscales y particulares donde están en mayoría estudiantes mestizos y ellos están obligados a cumplir con lo establecido con las normas urbanas e institucionales como el uniforme, el idioma.

Estas diferentes opiniones y posiciones demuestran que hay desvalorización entre los miembros de *Runa Kawsay*, por lo tanto, creen que hay que trabajar más en el tema de conciencia identitaria y autoestima propia para demostrar sus potencialidades culturales, sociales y políticas, desde su conocimiento y experiencia de liderazgo comunitario en la urbe. Construir consensos al interior ha sido también difícil, existe resquebrajamiento, porque no todos los miembros de la comunidad son católicos; los evangélicos no valoran las costumbres indígenas, fiestas an-

9 *Runa Kawsay*, literalmente significa en castellano: “Vida del Ser Humano”, este término tiene un contenido profundamente filosófico y antropológico, porque *runa* se refiere ser, ente, humano, hombre, mujer que piensa, siente, actúa, vive; *kawsay* es una vida que tiene un inicio, un proceso, logros, pero esto no se puede entender como un hecho concluido, sino en constante acción e interacción. Por esta razón esta comunidad, que eligió tal nombre, tiene reconocimiento jurídico aprobado por el gobierno provincial de Pichincha, de CODENPE y de la Organización *Jatun Ayllu Kitu Runakuna*, como se mencionó antes.

dinas y devociones católicas. Como podemos evidenciar en el siguiente testimonio:

Mira, yo no veo la religión, les ayudo por ser indígena; mi hermana, mis sobrinos y primos son evangélicos. Les di un lote a cada uno porque ellos me pidieron de favor. La visión de ellos no tiene claridad, ellos solo ven los asuntos de Dios; mientras que Runa Kawsay, los católicos, estamos en todo: celebración, mingas, asambleas, fiestas, allí debemos disfrazar y bailar un poco. Esto no les gusta a los evangélicos, dicen: no, nosotros somos hijos de Dios, eso es pecado [...] (Feliciano Mejía. 18.03.2012).

A pesar de estas diferencias religiosas, los dirigentes están convencidos de mantener la vida comunitaria, tal como afirma Mazalema, secretario de la comunidad:

Es bueno organizar para vivir todos unidos como una sola comunidad; en la unión encontramos más fuerza para reunir y dialogar ante cualquier problema que exista [...]. Desde el comienzo invitamos a otras familias de otros pueblos, dicen si pero no vienen [...]. Existen resentimientos, no desean vivir unidos como una sola comunidad por diferentes razones: trabajo, familia, religión [...] (Ricardo Mazalema, 10.1.2012).

Cabe resaltar que no todo es conflictivo, también han tenido muchos éxitos con este proceso organizativo; probablemente hay problemas de financiamiento para acciones. No obstante, han abierto las puertas, no solo a los miembros de la comunidad Gulalag Quillu Pungo, sino también a las familias de Guamote (Mercedes Cadena, Tejar Bal-

vanera), Calpi (Rumicruz), Punín (Miraloma, San Juan de Pallo y Nauteg), y Columbe (Columbe Grande); Bolívar (Simiatug), Cotopaxi (Ignacio Flores).

Esta comunidad organizada presenta nuevos desafíos no solo para las asociaciones indígenas urbanas del presente, sino para la colectividad del futuro. Esto da primacía de seguir reflexionando de esta red de vida organizativa interétnica e intercultural, desde la cosmovisión andina. Los retos de los miembros son asumir sus propias raíces culturales para que sean incluidas en el fortalecimiento del presente plan y con la posibilidad de llegar a ser conscientes de la corresponsabilidad que tenemos con el futuro.

Relaciones de Runa Kawsay con las autoridades locales

El cabildo municipal tiene una larga historia de interacción clientelar con las autoridades de las organizaciones indígenas en la ciudad metropolitana, en su mayoría estas relaciones no han sido otra cosa que un mecanismo de sujeción que invisibiliza y deslegitima la presencia de los pueblos y nacionalidades indígenas. La Constitución del 2008 garantiza el reconocimiento de la plurinacionalidad e interculturalidad, en los Convenios y Tratados Internacionales, en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, particularmente en el Convenio No. 169 aprobado en el año 1989, por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en Ginebra, contempla los derechos de decisión de "los pueblos y tribus indígenas" (OIT. Art.7, 1989).

Velasco, Técnico de Promoción de Derechos de la Secretaria de Inclusión

Social - Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, cuenta que él siempre tiene pasión por los indígenas en la ciudad, pero sobre el interés del Municipio manifiesta lo siguiente:

En el tema de incorporar a los indígenas sin que éstos pierdan su identidad en la ciudad, en la defensa de la diversidad de los pueblos y nacionalidades, el municipio como institución no tiene ningún resultado que presentar, ni tareas relacionadas con ello. Y claro que ellos hacen pedidos muy concretos; por ejemplo, alguna organización, aunque sea de los evangélicos, de manera particular mandan una carta al alcalde diciendo que quieren una sede, la más grande posible, para los pueblos y nacionalidades indígenas. Creo que es legítimo, valioso y estratégico para poder dar cara a una ciudad diversa. Pero no es el interés de ninguno, ni de los concejales [...] (Oswaldo Velasco: 03.01.2012).

Esto demuestra que no existe la preocupación del gobierno local en crear ordenanzas a favor del indígena en la ciudad. En el año 2001 el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INEC, indicó

que en el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ) se auto identificaron 41.430 como indígenas. Esto equivale al 3,0% de la totalidad de habitantes en el DMQ. En el último censo realizado por el INEC en 2010, indica que los que se auto identificaron como indígenas en el DMQ fueron 66.076 que equivale a 4,1% de la población de Quito. La población kichwa en Quito son 20.471. La tabla 2 indica el incremento de indígenas en la capital, en tan solo en 10 años:

Al no considerar estos datos emitidos por el censo hacen que los proyectos que se diseñan desde el Municipio para los indígenas fracasen, es decir, no existe un término feliz y provechoso para los pueblos y nacionalidades indígenas en la capital. Según Velasco indica que: "Entendido como un compromiso social, político estratégico del Municipio y del Alcalde, no es, nunca lo ha sido [...] La Policía Metropolitana existe única y exclusivamente para perseguir a los indígenas que están vendiendo en las calles [...]" (Oswaldo Velasco 11.03.2012).

Tabla N° 2
Número de población indígena en Quito en los censos 2001 y 2010

Año	Indígenas (DMQ)	Puruhá (DMQ)	Kichwa (DMQ)
2010	66.076 (4,1%)	6.837	20.471
2001	41.430 (3,0%)	720	1.183

Fuente: Censo de Población y Vivienda, INEC 2010. Datos Estadísticos elaborado por CONEPIA 2012.

Velasco en toda su trayectoria profesional apostó por los indígenas y fue asesor de la Organización *Jatun Ayllu*

Kitu Runakuna, pero las pequeñas organizaciones urbanas indígenas -sus procesos, proyectos y planes- siguen siendo

ignorados por las autoridades municipales del DMQ. Aunque el Municipio haya promulgado una Ordenanza acerca de la presencia de los pueblos indígenas y su participación:

El Consejo Social Metropolitano para la Eliminación de la Discriminación Racial, está conformado por un concejal quien lo presidirá; un delegado del pueblo afroecuatoriano, un delegado del pueblo indígena [...] y la secretaria de Desarrollo Social del Distrito Metropolitano, quien desempeñará las funciones de secretaria relatora del Consejo y tendrá derecho a voz informativa (Ordenanza del Distrito Metropolitano de Quito, 216 cap. II, art 10).

Además otro documento señala que: "Los indígenas son el sujeto social con el que necesariamente hay que dialogar hasta encontrar los términos de gobernabilidad que involucren a todos los sectores sociales, sobre todo a los económicamente empobrecidos y vulnerables" (Proyecto de Desarrollo Social y Económico de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del DMQ., 2001: 1).

Por su parte, la comunidad 'Runa Kawsay' se ha valido de las alianzas con las instituciones sociales e indígenas y asesores jurídicos en el proceso organizativo, por la cual está reconocida por el CODENPE, institución que le ha permitido asentarse legítimamente en el sur-oriente de Quito (Administración Zonal Quitumbe). Tal como menciona Antonio Pilamunga, en la conversación que mantuvimos sobre la organización de la comunidad:

Nosotros mismos organizamos y redactamos los estatutos de la organización

que iniciamos como Iglesia Católica Indígena "Animadores de la Fe", residentes en Quito, en el año 1992, con la ayuda y asesoramiento de nuestros compañeros indígenas profesionales, tenemos un abogado, una doctora en Derecho [...] (Antonio Pilamunga: 3.1.2012).

En el proceso organizativo de 'Runa Kawsay' el Municipio no los apoyó, por lo tanto, no toman en cuenta negociaciones con la Secretaría de Inclusión Social y Económica. Esta condición de independencia hace que los 'Runa Kawsay' tengan la visión de no ver la necesidad de aliarse con el municipio y se oponen a la propuesta de "inclusión" porque califican de inoperante, de acuerdo al entrevistado:

La Ordenanza 216 es solo un discurso de los mestizos que trabajan en nombre de los pueblos indígenas, pero las necesidades están totalmente olvidadas [...]. Ellos dicen que los indígenas no vienen, pero nosotros no podemos seguir como sus bayonetas, sino que nosotros como dirigentes, como organizaciones debemos entrar a trabajar con nuestra propia gente por nuestras necesidades, más no podemos estar atrás de ellos que quieren tratar a nosotros como a niños [...]. Los indígenas estamos de acuerdo a trabajar por las necesidades nuestras, sino no (Feliciano Mejía12.1.2012).

Actores y aliados

En el proceso de emergencia y consolidación de la comunidad indígena en el Distrito Metropolitano de Quito se distingue el apoyo de personas e instituciones. De este tipo de apoyo, que Martínez (2006), establece como aliados políticos

influyentes en los indígenas, en su trabajo sobre México. En el caso de la comunidad *Runa Kawsay* contaron con la ayuda de la cooperación internacional, Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) y otras instituciones sociales e indígenas a través de los proyectos económicos para paliar las necesidades y aspiraciones comunitarias.

Estos aliados también provocaron tensiones al interior de la comunidad. Algunos miembros dicen que los proyectos comunitarios son beneficios para ciertas familias; otros señalan que las alianzas estratégicas con estos entes son en el campo de desarrollo social. Pilamunga testimonia lo siguiente sobre la relación con las organizaciones sociales e indígenas: “[...] CODENPE si ayuda un poco, pero ECUARUNARI, CONAIE, Pachakutik no ayudan en nada, ni siquiera nos reconoce, nosotros también somos indígenas. Ellos conocen, hablan y viven por nosotros” (Julian Pilamunga, 12. 03. 2012).

Estas alianzas no son recíprocas, los beneficios entre las partes no son en proporciones iguales. Como podemos constatar en los extractos que sigue de la entrevista, Mejía admite que la relación de la comunidad con las ONGD en la ciudad tiene un acuerdo político-cultural reivindicativo:

La ONG es una institución que ayudaba con dineros a las comunidades con algunos proyectos con maquinarias para la agricultura y, en la educación de los niños, con útiles y uniformes. En esta ciudad, hemos sido beneficiados por las ONG con los talleres de capacitación de formación política y cultural, para nosotros como indígenas ha sido importante

porque nos ayudan a seguir adelante, pero sus propios intereses son sacar toda la riqueza cultural y venderla en sus países (Feliciano Mejía, 30.02.2012).

Además, Pilamunga menciona que éstas y otras instituciones no gubernamentales han apoyado en proyectos asociativos, por ejemplo, desde los años 1980 a 1995 las religiosas Misioneras Lauritas ofrecieron a algunos indígenas de esta comunidad habitaciones para descansar en la Hospedería Campesina “Nuestra Señora de Guadalupe” del Tejar. Allí les evangelizaron e hicieron tomar conciencia en cuanto a los derechos que tienen.

Otro apoyo que recibió desde 2000 a 2010, fue una casa grande en comodato de la Fundación Mariana de Jesús, situada en el sector 24 de mayo, barrio San Roque; incluso consiguieron un dinero extra, para el arreglo de techos, instalación de luz y agua del inmueble. En el año 2000 reciben un préstamo económico de la Vicaría Indígena de Chimborazo, Diócesis de Riobamba para la compra comunitaria de una casa propia en el sector la Bahía, San Roque.

Esta “alternativa” no es más que una reproducción del sistema asistencialista clientelar que los gobiernos neoliberales suelen ejecutar a través de estas instancias, de la cual la comunidad no se escapa, como dice Bretón: “[...] no van dirigidas a poner en entredicho la trayectoria de tal o cual ONG, sino a cuestionar la lógica de un modelo global que se fundamenta en el abandono [...] de las obligaciones de los gobiernos” (Bretón, 2004: 4).

En este contexto, Lema, funcionario de CODENPE, afirma radicalmente, que sí se reproducía la discriminación utilizando políticas muy bien calculadas a favor de la institución estatal; ponen muchas condiciones y obstáculos a los indígenas en la ciudad:

Hemos pedido al municipio no decir migrante, sino que aquí viven indígenas y comunidades. Para esto no existen políticas ni en el municipio ni en el CODENPE [...] Aquí hemos apoyado a los indígenas un poco con talleres de capacitación, en convenio con ECUARUNARI. Pero no consideramos como en la comunidad y pueblos rurales, porque aquí existe otro deseo: mejorar el comercio del indígena, que los vendedores ambulantes se conviertan en empresarios comunitarios [...] Si es verdad que los dirigentes también pensamos como los mestizos solo sobre la existencia de indígenas en el campo. Desde el Municipio no les gusta reconocer; odian, tienen asco consideran que los indígenas ensucian las calles de la ciudad (Alejandro Lema 15.01.2012).

Llama la atención el olvido de las políticas municipales de atención ante la creciente presencia indígena en la urbe. Lo relevante son las medidas de control y de represión ¿Hasta cuándo se va a seguir invisibilizando su aporte y discriminando su presencia en las ciudades? ¿Cuál es la relación entre los mestizos con los indígenas en los ámbitos laborales? ¿Cuál es la estrategia de sobrevivencia y desarrollo humano empleada por los indígenas que viven en lugares populares del perímetro urbano, caracterizados por la precariedad y el alto riesgo?

Lo mismo podríamos decir sobre las dificultades de inclusión y reconocimiento de la comunidad a la nueva generación con sus formas de expresión urbana adaptada, como: la ropa, la música, los alimentos, la forma de hablar, etcétera. Por ejemplo, los adolescentes y jóvenes se sienten marginados, cuando ellos quieren expresar sus pensamientos y objetivos la comunidad no les apoya: "Nos gusta formar un grupo para hacer música hip hop, pero la comunidad no nos apoya en nuestros proyectos, es una manera de discriminar, porque nosotros no tenemos ningún apoyo económico y además no contamos con dinero para estos objetivos [...]" (Norma Mazalema, 22.01.2012).

Este es el reflejo de la crisis que están viviendo las organizaciones indígenas: CONAIE, ECUARUNARI, Pachakutik-Nuevo País, CODENPE, el mismo *Jatun Ayllu Kítu Runakuna*, porque las promesas de elaborar proyectos desde los indígenas, es ambivalente a la hora de ejecutar dichos proyectos, los representantes de estas instituciones imponen el criterio institucional; tal como indica Lema:

Desde el año 2005 soy dirigente de Jatun Ayllu, [...] dialogando con el Municipio nos otorgó una tierra indicando que construyamos un Centro comercial Intercultural. En este momento hay algunas dificultades, al inicio quiso ayudar el Banco Interamericano de Desarrollo, pero allí se cambiaron a los jefes y los nuevos han puesto otras políticas que niegan esta posibilidad (Alejandro Lema, 15. 01. 2012).

A pesar de estas demandas de “reconocimientos”¹⁰ y los avances organizativos de persistencia y resistencia de los indígenas en la ciudad, aunque las normas y principios jurídicos que reconocen el derecho a la libertad de elegir su residencia en otro lugar (Constitución 2008); en la práctica, las autoridades no materializan a favor de los pueblos indígenas en la ciudad. Tenesaca, presidente de ECUARUNARI, también menciona al respecto: “Que deben estar en contacto con su comunidad de origen”.

Consecuentemente, los pueblos indígenas en la ciudad no cuentan con ninguna política pública de protección y seguridad de parte del Estado y de los gobiernos locales. Por ejemplo, la Ordenanza Municipal 321, cuyo artículo 22 pondera ser parte de una planificación Estratégica y participativa: “Tanto en la resolución de inicio de instrucción como durante su instrucción entre otras medidas... se adoptará la medida cautelar prevista en el inciso precedente, aun sin la resolución previa del funcionario instructor” (ODM. 321, art. 22). Esta ordenanza lo que hace es controlar los espacios urbanos a través de “medidas cautelares”, que no es otra cosa que congelar las diversas formas de vida a través de sanciones. No visibiliza la participación de los indígenas.

Los entrevistados de la comunidad

cuentan el proceso organizativo como comunidad en la ciudad, admitiendo que tiene un inicio, sus fines mediáticos se han cumplido, pero los fines a corto y a largo plazo que son las teleologías del *ñawpa pacha* (utopías) siguen en pie de lucha, ya que no han logrado solucionar del todo los problemas sociales y raciales:

En cuanto a la organización en esta ciudad, para nosotros como indígenas no ha sido fácil aquí, siempre ha sido de luchas, sacrificios, y retos constantes con los mestizos y con las autoridades, porque ellos siempre piensan en sí mismos [...]. Vivíamos en distintos sectores de Quito, experimentábamos tantos atropellos: primero por ser indígenas, segundo porque no sabíamos hablar el idioma; hasta no querían arrendar los cuartos, a los 15 días botaban de los cuartos. Ese sufrimiento llevaba en mi corazón con mi papá y mis hijos y dije hay que organizar [...]. Existen organizaciones nacionales como la CONAIE, ECUARUNARI, FEINE, FENOCIN, pero no nos han hecho nada por las causas que llevamos nosotros dentro de la ciudad [...]. Los obispos no nos querían a nosotros, decían: ustedes son de Chimborazo, hablan solo de *Pachakamak*, *Pachakutik*, no sé cuánto. Ustedes tienen que ir a sus tierras, son protestantes, son evangélicos [...]. Me enfrenté a monseñor Carlos Altamirano, obispo auxiliar de Quito; Antonio González, que en paz

10 Los autores que estudian sobre indígenas en la ciudad demandan el reconocimiento de su presencia, tanto a las instancias públicas como privadas. Pero esta atribución que toman no son otra cosa que quedar solo en los ámbitos subjetivos -culturalistas y no se objetiva en los procesos de lucha política de la agencia. El reconocimiento no tiene que ser solo simbólico, sino legal, porque los indígenas en la ciudad atraviesan dolor, sufrimiento y soledad. Esto exige superar ese lenguaje discursivo, conceptual, de temas de: género, generación, lugar geográfico y geopolítico como también de las fronteras, para comprender mejor las reconstrucciones organizativas, comunitarias o colectivas. Se necesita recodificar el sentido de parentesco, territorialidad y las mismas fronteras.

descanse, era terrible, pero no me dejé (Feliciano Mejía, 24.12. 2011).

Este testimonio permite entender la influencia que tienen los discursos de identidad, apropiación e interacción entre los indígenas y no indígenas, gracias a las luchas permanentes bajo el marco constitucional de 1998 y 2008. También hay que precisar que algunas instituciones afines a la lucha de la comunidad indígena urbana han cooperado con el asentamiento definitivo en la ciudad. Por ejemplo, el "Banco Solidario",¹¹ en el 2004, otorgó 50.000 dólares para comprar los terrenos; el CODENPE financió un presupuesto económico para trabajos de la comunidad, según narra el funcionario: "[...] en el año 2006 el CODENPE tenía un poco de dinero para proyectos por eso ayudamos con veinte o treinta mil [dólares] para que hagan el alcantarillado [...]" (Alejandro Lema, 02.03.2012); la cooperación holandesa, en el 2007, financió para la microempresa de diseño de sábanas, anacos, bayetas.

En conclusión: se ha explorado el proceso organizativo de los indígenas en la ciudad de Quito, centrandó su atención en la comunidad "Runa Kawsay". Las condiciones endógenas (internas) y exógenas (externas) en que viven los de Runa Kawsay, ofrecen el marco temporal y espacial propicio por la que se pone en el centro de la reflexión los testimonios y memoria colectiva de la gente. Ellos mantienen su demanda de reconocimiento de su existencia y su lu-

cha como una garantía en los nuevos aspectos sociales, como el reconocimiento jurídico de la equidad de género y etnia en la diversidad cultural frente a las conductas prepotentes y discriminatorias. Esta comunidad sueña con una ciudad incluyente, equitativa, con justicia social, con proyectos interculturales y multilingües.

Describir estas realidades es visibilizar, de alguna manera, las consecuencias de la exclusión, marginación económica, socio-política y cultural de algunas instituciones estatales, privadas y de la sociedad en general. No obstante, en este contexto los indígenas han consolidado su organización social, político cultural y religiosa. Cabe resaltar que los logros de la comunidad *Runa Kawsay*, como el reconocimiento jurídico de la organización, nuevas interacciones cotidianas con poblaciones de distintos lugares y adscripciones étnicas, la ampliación de las formas de vida comunitaria y de alguna manera fortalece la relación intercultural, pero persisten el racismo, discriminación y exclusión.

Los desplazamientos forzados de las poblaciones indígenas las obligan a atravesar no sólo las fronteras geopolíticas, sino múltiples fronteras étnicas, raciales y culturales, consecuentemente, viene la reflexión sobre la redefinición de las identidades étnicas, las nuevas formas de inserción en la vida urbana. El foco en las relaciones interétnicas y transformaciones de identidades supone la dilucidación de un marco coyuntural sobre las causas ya descritas, para cons-

11 Es una institución financiera privada que tiene objetivos de apoyar a los más pobres con préstamos individuales a bajos intereses.

truir una ciudad intercultural incluyente ya que los pueblos indígenas en la ciudad, en toda la historia, siempre estuvieron subvalorados. Es necesario dar sentido de su existencia, su memoria, su identidad étnico-cultural para así deconstruir el vigente discurso homogeneo político institucional lo que permitirá visibilizar con nuevas categorías a las otras comunidades invisibilizadas.

Bibliografía

- Bretón, Víctor
2004 "Las Organizaciones No Gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina". En *Neoliberalismo, ONGs y pueblos indígenas en América Latina*, Oscar Calavia, Juan Carlos Gimeno y M^a Eugenia Rodríguez (Editores): 53-80. Madrid: SEPHA.
- Burgos, Hugo
1997 *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Camus, Manuela
2002 *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: Ediciones FLACSO.
- Coraggio, José Luis
1987 "Notas sobre los problemas de análisis espacial". Revista *Serie Textos* N° 4: 3-54. Quito: CIUDAD.
- Espín, María Augusta
2009 "La presencia indígena en la ciudad: la construcción del indígena en el barrio San Roque". Disertación de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Antropología. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Herrera Montero, Lucía
2002 *La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Latouche, Serge
2007 "La impostura desarrollista". En *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa* 53-63. Barcelona: Editorial Icaria.
- Lentz, Carola
2000 "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana". En Andrés Guerrero (Compilador). *Etnicidades*, Quito: FLACSO- Ecuador. pp. 201-234.
- Lentz, Carola
1985 "Estrategias de reproducción y migración temporaria: indígenas de Cajabamba y Chimborazo". En: *Revista Ecuador Debate*. Quito: No. 8.
- Maldonado, Luis
1998 "El Estado Plurinacional". En *Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígena: aportes al tema de los Derechos Indígenas* 27-47. Quito: CONAIE.
- Martínez Novo, Carmen
2006 *Who defines indigenous?: identities, development, intellectuals, and the state in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pacarí, Nina
2000 "En la diversidad está la nacionalidad". En *Controversia Ecuador hoy: cien miradas*, Milagros Aguirre (Comp.): 24-27. Quito: Génesis ediciones.
- Proaño, Leonidas Eduardo
1975 *Concientización – Evangelización – Política*. Salamanca: Edición Sígueme, tercera edición.
- Tibán, Lourdes
2009 "Desafío en la Construcción de un Estado Plurinacional". En *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, Miriam Lang y Anna Kucia (Compiladoras): 67-72. Quito: UNIFEM.
- Walsh, Catherine
2009 *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: Abya-Yala.

Archivo

- Archivo de la Comunidad e Iglesia Indígena (1994-2011).
- Comité de Desarrollo Comunitario "Runa Kawsay", acuerdo #190 CODENPE. Quito. Ecuador

188 PASCUAL YÉPEZ MOROCHO / Kitu Villapi: runa kawsay ayllu llaktapak wankurimantal
En la ciudad de Quito: Proceso organizativo de la comunidad 'runa kawsay'

Documentos

- CONAIE (2011). *Proceso de la construcción y ejercicio de la plurinacionalidad e interculturalidad en el marco del nuevo Estado denominado plurinacional-Ecuador*.
- CONEPIA (2012). Censo de Población y Vivienda, INEC (2001 y 2010). Población indígena en el Distrito Metropolitano de Quito.
- Constitución de la República del Ecuador (2008). Registro oficial N° 449.
- Constitución Nacional, (1998). Documento electrónico disponible en www.constitucionnacional.gob.ec, (visitado en febrero 12, 2012).
- Documento original de Comité de Desarrollo Comunitario Runa Kawsay (2011-2012).
- Ordenanza Metropolitana No. 321. El Consejo Metropolitano de Quito. Visto el informe N° IC-2010-519 de la Comisión de Planificación Estratégica y Participación Ciudadana de Septiembre 27 del 2010.
- Ordenanza Metropolitana No. 216. El Consejo Metropolitano de Quito. Visto el informe N° IC-2000-016 de la Comisión de Legislación de enero 10 del 2000.
- Organización Internacional del Trabajo (1989). "Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes".

nas y Tribales en Países Independientes". Disponible en <http://white.oit.org.pe/ipec-/documentos/169.pdf>, (visitado agosto 01 de 2011).

Proyecto de Desarrollo Social y Económico (2001). Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Secretaría de Inclusión Económica y Social, Quito.

Proyecto de Ordenanza Control del uso del Espacio Público (2008). Trabajo Autónomo y por Cuenta Propia. Dada en la sala de sesiones del Concejo Metropolitano de Quito.

Entrevistas

Nombres	Evento
Lema Alejandro	17.01.2012
Mazalema Norma	22.01.2012
Mejía Feliciano	22.05.2012
Mejía Luis	22.01.2012
Pilamunga Antonio	17.02.2012
Pilamunga Hilario	17.03.2012
Pilamunga Julián	12.03.2012
Pilamunga Manuel	11.01.2012
Tene Manuel	12.01.2012
Tenesaca Delfin	15.05.2012
Velasco Oswaldo	03.01.2012

RESEÑAS

ENTRE DOS AGUAS. TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN GUAYAQUIL (1750-1895)

Ángel Emilio Hidalgo
Mar Abierto, Manta,
2011, 130 pp.

Hernán Ibarra

Este libro es una interpretación del mundo social y cultural guayaquileño que abarca un dilatado lapso de tiempo situado entre la segunda mitad del siglo XVIII hasta el final del siglo XIX. Se trata de una perspectiva analítica sobre la historia de Guayaquil enmarcada en los enfoques de la historia cultural que apunta a dilucidar el significado de aspectos tales como la vida cotidiana, las sociabilidades y el mundo cultural en una sociedad que conservó rasgos estamentales. Es llamativo advertir el modo con que en el desarrollo de la modernidad persistieron concepciones de orden moral como aquel del honor que impregnó a la sociedad guayaquileña. Estas formas de articulación cultural de la sociedad podría ser interesante tenerlas en cuenta para una comparación con los conceptos de honor y decencia que han sido expuestos por Eduardo Kingman para Quito en el transcurso del siglo XIX. Al

respecto, se debe recordar que en 1865 se hizo una edición ecuatoriana de divulgación del Manual de Carreño que precisamente define pautas morales del orden social. Esta es una problemática que remite a los procesos civilizatorios europeos analizados por Norbert Elias. En fin, la persistencia de idearios y prácticas de antiguo régimen en el transcurso de procesos de modernización y urbanización, que han sido muy bien documentados por la historiografía europea y latinoamericana.

El argumento principal que expone Hidalgo es que entre fines del siglo XVIII y el siglo XIX se redefinieron las relaciones entre lo público y lo privado que habían predominado en la época colonial. Aunque estas transformaciones de lo público y lo privado también estuvieron acompañadas de discursos y prácticas civilizatorias orientadas por la moral y el honor que sobre todo se incorporaron a las relaciones familiares,

el mundo femenino y el control de las clases populares. Para estos análisis se ha hecho un uso creativo de los relatos de viajeros principalmente. Sin embargo, se debe establecer las coordenadas mentales de extranjeros que miraban la vida de una ciudad puerto donde predominaba un ritmo de vida marcado fuertemente por el rigor de la estación lluviosa. Además de sus prejuicios sobre el mundo popular que frecuentemente aparece como algo pintoresco en estos relatos.

En el curso del siglo XIX, emergen sociabilidades que plantean pautas de modernidad que sin embargo se hallaban atrapadas en ideas y prácticas anteriores que habrían impedido el pleno despliegue de la modernidad en la vida cotidiana. De manera que el surgimiento de una opinión pública mediante sociabilidades nuevas también es observado como mecanismos de una sociedad letrada, puesto que el apareamiento de periódicos y medios impresos propusieron espacios de confrontación y deliberación en la formación de idearios liberales. Esto abre

una interrogante sobre el significado de la palabra impresa en una sociedad con amplios sectores populares iletrados y la configuración de las ideas liberales en la vida cotidiana permeada por el ritmo del mundo mercantil.

Como se puede notar, Hidalgo se aleja de los tópicos de la historiografía tradicional de Guayaquil que mira la trayectoria de la ciudad como una incesante lucha contra las invasiones de los piratas en el siglo XVII, la exaltación a los próceres guayaquileños independentistas, los incendios del siglo XIX y el dominio del Estado centralista en el siglo XX. Sin embargo, se requieren estudios más acotados sobre las sociabilidades y la esfera pública popular junto a temas de historia social que no han sido todavía realizados, tales como el mundo de trabajo, las instituciones, las relaciones urbanas rurales y las estructuras sociales. Toda una tarea para la investigación histórica en una ciudad con un limitado espacio para la práctica investigativa por la precariedad de su mundo académico y cultural.

ECUADOR

Debate⁹¹

PRESENTACIÓN

COYUNTURA

Diálogo sobre la Coyuntura: el significado de las elecciones locales del 23 de febrero de 2014

“El orden del discurso” del Presidente Rafael Correa

Conflictividad socio-política: noviembre 2013-febrero 2014

TEMA CENTRAL

Desde el “otro” a la identificación de uno mismo

J. Sánchez Parga

Caleidoscopio de identificaciones y desolación de la identidad

Marie Astrid Dupret

De la identidad inclusiva a la identificación inconclusa

Cristina Simon

Una economía política de la alteridad

Carlos Rojas

El delirio de la identificación paranoica

Saki Kogure

Ídem. Uno mismo y el otro

Gino Naranjo

“Nosotros los manabitas...” Una identidad regional en la costa ecuatoriana

Carmen Dueñas de Anhalzer

DEBATE AGRARIO-RURAL

Las comunidades de indios

Pío Jaramillo Alvarado (Petronio)

ANÁLISIS

Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo

Juan Fernando Regalado Loaiza

En la ciudad de Quito: proceso organizativo de la comunidad

‘Runa Kawsay’

Pascual Yépez Morocho

RESEÑAS

