

UNIVERSITAS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Año XV, Número 26 / enero-junio de 2017
ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634

Universitas está indexada en las siguientes
Bases de Datos y sistemas de información científica:

BASE DE DATOS INTERNACIONALES SELECTIVAS



PLATAFORMAS DE EVALUACIÓN DE REVISTAS



DIRECTORIOS SELECTIVOS



HEMEROTECAS SELECTIVAS



BUSCADORES DE LITERATURA CIENTÍFICA OPEN ACCESS



POLÍTICAS DE COPYRIGHT DE LAS EDITORIALES Y AUTOARCHIVO



OTRAS BASES DE DATOS BIBLIOGRÁFICAS



Portal de Difusión de la Producción Científica



CATÁLOGO DE BIBLIOTECAS INTERNACIONALES



Wageningen University



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA



Maastricht University



MUHLENBERG
COLLEGE

FRANKLIN & MARSHALL
COLLEGE



UNIVERSITY OF
Nebraska
Omaha

Southwestern
University



Universitas-UPS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, que se inicia en el año 2002, tiene una regularidad semestral.

El objetivo de **Universitas-UPS** es promover y difundir la publicación de textos científicos y críticos, inéditos y previamente evaluados, de carácter e interés actuales, en el campo de los conocimientos de lo social y humano y sobre problemáticas de alcance general, aunque privilegiando aquellos referidos en particular al Ecuador y América Latina.

La Revista presenta artículos y ensayos, investigaciones en curso o resultados de ellas, análisis y comunicaciones de perfil más coyuntural, y reseñas o reseñas de libros.

<http://www.ups.edu.ec>

Correo electrónico: revistauniversitas@ups.edu.ec

Rector

Javier Herrán Gómez, sdb

Vicerrector General Académico

Luis Tobar Pesántez

Vicerrector Docente

Fernando Pesántez Avilés

Vicerrector de Investigación

Juan Pablo Salgado Guerrero

Vicerrectores de sede

César Vásquez Vásquez (Cuenca)

José Juncosa Blasco (Quito)

Andrés Bayolo Garay (Guayaquil)

Universitas-UPS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, publicación semestral, No. 26, enero-junio de 2017. Editor responsable: René Unda Lara. ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634. Diseño y corrección: Editorial Universitaria Abya-Yala. Domicilio de la publicación: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Casilla postal 2074, Cuenca-Ecuador. Centro Gráfico Salesiano: Vega Muñoz 10-68 y General Torres, Teléfono (+593 7) 2831745, Casilla 01-01-0275, Cuenca-Ecuador.

D.R. © Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas.

Impreso en Ecuador

UNIVERSITAS es una publicación semestral de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Las ideas y opiniones expresadas en las colaboraciones son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Consejo de Editores (Editors Board)

Editora (Editor)

Dra. Amor Pérez Rodríguez, Universidad de Huelva, España

Editores Adjuntos (Assistant Editors)

Dr. René Unda Lara, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

Dr.(c) Saúl Uribe Taborda, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

Consejo Científico (Advisory Board)

Dr. Alberto Acosta, FLACSO, Ecuador

Dr. Oscar Aguilera Ruiz, U. de Chile, Chile

Dra. Sara Victoria Alvarado, CINDE Universidad de Manizales, Colombia

Dr. Eduard Arriaga, Universidad de Western Ontario, Canadá

Dr. Jorge Baeza, U. Católica Silva Henríquez, Chile

Dr. Jorge Benedicto, UNED, España

Dra. Silvia Borelli, Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil

Dr. Luis Bruzón Delgado, Fundación DEMUCA (AECID), Costa Rica

Dra. Alida Carloni, Universidad de Huelva, España

Dra. Rita María Cassia de Oliveira, PUCSP, Brasil

Dr. José Rubén Castillo, U. Autónoma de Manizales, Colombia

Dr. Manuel Cebrián de la Serna, Universidad de Málaga, España

Dr. René Ceballos, Universidad Católica Boliviana. La Paz, Bolivia

Dra. Ma. Isabel Domínguez, Centro Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Cuba

Dr. Carles Feixa, Universidad de Lleida, España

Dra. Bertha García, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Dra. Claudia García Muñoz, U. Pereira, Colombia

Dr. David González Cruz, Universidad de Huelva, España

Dr. Rafael Grasa, Universidad Autónoma de Barcelona, España

Dr. José Luis Guzón, Universidad Pontificia de Salamanca, España

Dr. Antonio Hermosa, Universidad de Sevilla, España

Dr. François Houtart, Universidad de Lovaina, Bélgica (+)

Dr. Xavier Izko, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

Dr. Manfred Liebel, Universidad de Berlín, Alemania

Dr. Jesús Leal, Universidad Complutense de Madrid, España

Dr. Fernando López Noguero, Universidad Pablo de Olavide, España

Dra. Valeria Llobet, Universidad Nacional San Martín, Argentina

Dr. Fernando Mayorga, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia

Dr. Julio Mejía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Dr. Ángel Montes, Universidad de Murcia, España

Dr. Germán Muñoz, U. Distrital Fco. José de Caldas, Colombia

Dra. María Elena Ortiz, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dr. Lucas Pacheco, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Dr. Franklin Ramírez, FLACSO Ecuador
Dr. Juan Romero, Universidad de La República, Uruguay
Dr. Florencia Juana Saintout, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
Dr. Giampietro Schibotto, Universidad de Bologna, Italia
Dr. José Manuel Valenzuela, Colegio de la Frontera Norte, México
Dr. Manuel Ángel Vázquez Medel- Universidad de Sevilla, España
Dra. Melina Vázquez, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Dr. Gaitán Villavicencio, Universidad de Guayaquil, Ecuador
Dr. Pablo Vommaro, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Dra. Isabel Yépez, Universidad de Lovaina, Bélgica

Consejo Internacional de Revisores (International Reviewers Board)

Dra. Alexandra Agudelo, Universidad Autónoma Latinoamericana, Colombia
Dr. Emilio Álvarez Arregui, Universidad de Oviedo, España.
Dra. Catarina Alves Costa, Universidade Nova de Lisboa
Dra. Ana Paula Alves Ribeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Dr. Xavier Andrade, Universidad de los Andes, Colombia
Dra. Karen Andrade Mendoza, Universidad Central del Ecuador
Dra. Elisenda Ardevol, Universidad Abierta de Cataluña, Barcelona
Dra. Inmaculada Berlanga, Unir, España
Dra. Patricia Bermúdez, FLACSO Ecuador
Dr. César Bernal, Universidad de Almería, España
MSc. Carmen Borja, Universidad Pablo Olavide, España
Dr. Hugo Burgos, Universidad San Francisco de Quito, Ecuador
Dra. M. Carmen Caldeiro, Universidad Pública de Navarra, España
Dr. Roger Canals, École des Hautes Études en Sciences Sociales de París
Dr. Gastón Carreño, Centro de Estudios en Antropología Visual, Chile
Dra. Patricia de Casas Moreno, Universidad de Huelva, España
Dra. Ana Castro Zubizarreta, Universidad de Cantabria, España
Dr. Manuel Cebrián de la Serna, Universidad de Málaga, España
Dr. David Chávez, Universidad Central del Ecuador
Ddo. Hugo Chávez, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México
Dra. Paloma Contreras Pulido, Universidad de Huelva, España
Dra. Rocío Cruz Díaz, Universidad Pablo de Olavide, España
Dr. José M. Cuenca, Universidad de Huelva, España
Dra. Agueda Delgado Ponce, Universidad de Huelva, España
MSc. Holger Díaz, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dr. Manuel Fandos, Unir, España

Dra. Monica Fantin, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Dra. Soraya Ferreira Vieira, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil
Dr. Carlos Flores, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México
Dra. Margarita García Candeira, Universidad de Huelva, España
Dr. Blas Garzón, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dr. Manuel González Mairena, Universidad Pablo de Olavide, España
Dr. Sebastián Granda, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dr. Ricardo Green, Goldsmiths, University of London.
Dra. Anne Gustavsson, Universidad Nacional de San Martín, Argentina
Dr. Lizardo Herrera, Universidad de Pittsburg, EEUU
Dra. Mónica Hinojosa Becerra, Universidad Nacional de Loja, Ecuador
Dra. Débora Lanzeni, Universidad de Buenos Aires
Dr. Christian León, Universidad de Buenos Aires
Dr. Edizon León, UASB, Ecuador
Dra. Rosalba Mancinas Chávez, Universidad de Sevilla, España
Dr. Rafael Marfil Carmona, Universidad de Granada, España
Dr. Isidro Marín Gutiérrez, Universidad de Huelva, España
Dra. Carmen Marta Lazo, Universidad de Zaragoza, España
Dr. Jorge Eliécer Martínez, U. La Salle, Colombia
Dr. Javier Marzal Felici, Universitat Jaume I, Valencia, España
Dr. Pedro Núñez, FLACSO, Argentina
Dr. Xaquín Núñez, Universidade do Minho, Portugal
Dr. Miguel Ángel Ortiz Sobrino, Universidad Complutense, España
MSc. Franco Passarelli, FLACSO Ecuador
Dr. Francisco Pavón Rabasco, Universidad de Sevilla, España
Dra. Paz Guarderas, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dra. Alicia Peñalva, Universidad Pública de Navarra, España
Dra. Sarah Pink, University of Kent
Dra. Armanda Pinto Matos, Universidade de Coimbra
Dra. M^a del Mar Ramírez Alvarado, Universidad de Sevilla, España
Dra. Antonia Ramírez García, Universidad de Córdoba, España
Dr. Jordi Grau Rebollo, Universidad Autónoma de Barcelona
Dra. Paula Renés Arellano, Universidad de Cantabria, España
Dra. Mariana Rivera, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
Dr. Juan Ignacio Robles, Universidad Autónoma de Madrid
Dr. Alejandro Rodríguez Martín, Universidad de Oviedo, España
Dra. M. Mar Rodríguez Rosell, Universidad Católica San Antonio, España
Dra. Sara Román García, Universidad de Cádiz, España
Dra. Charo Sádaba, Universidad de Navarra, España
Dra. Yamile Sandoval, Alfamed, Colombia

Dra. María Fernanda Soliz, UASB, Ecuador
Dr. Santiago Tejedor Calvo, Universidad Autónoma de Barcelona, España
Dra. Simona Tirocchi, Università di Torino, Italia
Dr. Vitor Tomé, Universidade do Algarve, Portugal
MSc. Christian Troya, FLACSO, Ecuador
Dra. María Fernanda Troya, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Paris
Dr. Ulises Unda, Universidad de West Ontario, Canadá
Ddo. Saúl Uribe, Universidad Politécnica Salesiana
MSc. Diego Yela, FLACSO, Ecuador
Dra. Gabriela Zamorano, El Colegio de Michoacán, México
Dr. Antonio Zirión, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México

Revisores científicos de este número

Karina Gallegos. FLACSO, Ecuador
Salvatore Patera. Universidad del Salento. Italia
Fina Antón Hurtado. Universidad de Murcia, España
Jorge Jimmy Arce Cabrera. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
César Andrade Martínez. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Karen Andrade. Universidad Central del Ecuador
Diego Yela. Universidad Central del Ecuador
Carmen Borja. U. de Sevilla, España
Daniel Llanos Erazo. Universidad Salesiana, Ecuador
William Aguilar Rodríguez. Universidad Técnica de Ambato, Ecuador
Freddy Simbaña Pillajo. Universidad Salesiana, Ecuador
Ulises Unda Lara. West Ontario University, Canada
Luis Herrera Montero. UNAE, Ecuador

Consejo Editorial Institucional UPS (Publishers Council UPS)

Consejo de Publicaciones (Board of Publications)

Dr. Javier Herrán Gómez, sdb. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dr. Juan Botasso Boeti, sdb. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
MSc. Juan Pablo Salgado, Guerrero, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dr. Luis Álvarez Rodas, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Msc. Fabricio Freire, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
MSc. José Juncosa Blasco, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
MSc. Jaime Padilla Verdugo, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dra. Floralba Aguilar Gordón, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
MSc. Sheila Serrano Vicenti, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
Dr. John Calle Sigüencia, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
MSc. René Unda Lara, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

Msc. Betty Rodas Soto, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
MSc. Andrea De Santis, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
MSc. Mónica Ruiz Vásquez, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

Editor General UPS (General Editor UPS)

Dr. Luis Álvarez-Rodas

Consejo Técnico (Board of Management)

MSc. Tania X. Barrezueta

Dr. Ángel Torres-Toukoumidis

Servicio de Publicaciones (Publications Service)

Hernán Hermosa (Coordinación General)

Marco Gutiérrez (Soporte OJS)

Paulina Torres (Edición)

Raysa Andrade (Maquetación)

Martha Vinuesa Manosalvas (Maquetación)

Traductor (Translator)

Joaquín Crespo

Editorial

Editorial Abya-Yala (Quito-Ecuador)

Avenida 12 de octubre N422 y Wilson,

Bloque A, UPS Quito, Ecuador. Casilla 17-12-719

Teléfonos: (593-2) 3962800 ext. 2638

Correo electrónico: editorial@abyayala.org

Editorial. Temas y problemas actuales en las Ciencias Sociales	17
--	----

ARTÍCULOS

Legal Pluralism as a Method of Interpretation: A Methodological Approach to Decolonising Indigenous Peoples' Land Rights under International Law	25
<i>Jonas Perrin</i>	
Desempleo, crisis económica y percepción sobre la población inmigrante en el Levante español	63
<i>Javier Eloy Martínez Guirao y Anastasia Téllez Infantes</i>	
Aportaciones de la Antropología al estudio de la relación hombre-medio y la producción agrícola	89
<i>Gonzalo Melgar Del Corral</i>	
Participación y escolarización de la política: Reflexiones sobre lo político en la escuela	111
<i>Marina Larrondo</i>	
Perfil académico y de empleabilidad en los graduados de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana	137
<i>Hernán Hermosa Mantilla, José E. Juncosa y Eloy Alfaro Reyes</i>	
El <i>ethos</i> barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios	165
<i>César Eduardo Carrión</i>	

<i>Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida?</i> <i>Segundo Morocho Ajila</i>	181
El cuerpo, entre la mirada antropológica y la tecnológica <i>Leonardo Xavier Brito Alvarado</i> y <i>William Fredy Aguilar Rodríguez</i>	201
Controversia irresuelta en la teoría de sistemas <i>Homero Patricio Cabrera Tenecela</i>	223
El sismo del 16 de abril en Manabí visto desde la Ecología Política del desastre <i>Elizabeth Bravo</i>	237
NORMAS PARA LA PREPARACIÓN DE LOS MANUSCRITOS	255

ARTÍCULOS

- Pluralismo legal como método de interpretación: un planteamiento metodológico para descolonizar los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras en el marco del derecho internacional 25
Jonas Perrin
- Unemployment, economic crisis and perception about the population immigrant in the spanish Levante 63
Javier Eloy Martínez Guirao y Anastasia Téllez Infantes
- Contributions of Anthropology to the study of the relation between man and the environment and agricultural production 89
Gonzalo Melgar Del Corral
- Participation and schooling politics: Reflections over politics in school 111
Marina Larrondo
- Academic and employability profile in the Applied Anthropology graduates of the Salesian Polytechnical University 137
Hernán Hermosa Mantilla, José E. Juncosa y Eloy Alfaro Reyes
- The baroque ethos: a reading from the theory of literary modes 165
César Eduardo Carrión
- Sumak Kawsay: political strategy or philosophy of life? 181
Segundo Morocho Ajila

The body, between anthropological and technological view <i>Leonardo Xavier Brito Alvarado</i> y <i>William Fredy Aguilar Rodríguez</i>	201
Unsolved controversy in the theory of systems <i>Homero Patricio Cabrera Tenecela</i>	223
The April´s earthquake in Manabí from the disaster Political Ecology <i>Elizabeth Bravo</i>	237
GUIDELINES FOR PREPARING PAPERS	263

EDITORIAL

Temas y problemas actuales en las Ciencias Sociales

Existen varias razones para afirmar que este número de *Universitas*, el No. 26, es un número especial. Se trata, en primer término, del paso de una etapa y de unos modos de hacer la revista hacia otro momento, en el que las exigencias de los procesos de difusión del conocimiento imponen readecuaciones y replanteamientos en distintos órdenes de la producción y gestión editorial. Representa, por lo tanto, una transición compleja, en razón de los cambios de distinta magnitud y alcance que se vienen implementando en la producción editorial así como por la riqueza de temas y problemas que ha convocado el interés colaborativo de una heterogénea multiplicidad de autores. Y este número, dedicado a una selección de temas y problemas actuales de las Ciencias Sociales, es particularmente especial porque en la pluralidad de sus temáticas y formas de problematización se muestra encarnada la figura austera y comprometida con el pensamiento y la acción transformadoras del recientemente fallecido François Houtart, uno de los miembros de mayor relevancia del Consejo Científico de *Universitas*. A Houtart y su legado intelectual va dedicado este número.

Temas y problemas actuales de las Ciencias Sociales abre su propuesta con el artículo “Legal Pluralism as a Method of Interpretation: A Methodological Approach to Decolonising Indigenous Peoples’ Land Rights under International Law” de Jonas Perrin, catedrático e investigador suizo radicado en Ecuador. Esta investigación trata acerca de la necesidad de repensar las posibilidades analíticas e interpretativas del pluralismo legal como una vía emancipatoria en el complejo entramado de la descolonización de los pueblos indígenas. Se trata, sin duda, de uno de los tópicos actuales que mayor interés generan en distintos ámbitos de la sociedad.

A partir de una investigación de carácter etnográfico, Javier Eloy Martínez Guirao y Anastasia Téllez, profesores investigadores de la Universidad de Murcia y de la Universidad Miguel Hernández, de Elche (España), analizan en el artículo “Desempleo, crisis económica y percepción sobre la población inmigrante en el Levante español” las complejas relaciones entre migración, desempleo y representaciones sociales xenófobas en torno de trabajadores de la construcción de distintos lugares del mundo, en el con-

texto de la crisis económica española desatada tras el estallido de la llamada “burbuja inmobiliaria” y cuyas afectaciones persisten aún con intensidad diferenciada en el Levante español.

También desde España, la contribución de Gonzalo Melgar del Corral “Aportaciones de la antropología al estudio de la relación hombre-medio y la producción agrícola”, profesor de la Universidad de Sevilla, propone un recorrido analítico e histórico por varias de las principales aportaciones de la Antropología en el campo de relaciones hombre-naturaleza sirviéndose de diversas fuentes bibliográficas. Se considera, en clave comparada, las posibilidades explicativas que ofrecen la *perspectiva ecológica* en Antropología; el Estructuralismo y el Simbolismo, así como ciertos aportes del enfoque sistémico. Particular interés genera su análisis en el marco de las tres líneas más actuales de la *Ecología Política*: el Neoliberalismo, el enfoque culturalista, representado por el Ecofeminismo, y el Ecosocialismo. Todo ello provee al lector de un rico escenario conceptual y teórico para la comprensión de las relaciones entre Antropología y producción agrícola, hasta llegar a la Agroecología y la Etnoecología, tomando en cuenta, a la vez, a los actores y sujetos de la producción ecológica alternativa y de la recuperación de las agriculturas tradicionales.

Desde Argentina, la socióloga Marina Larrondo propone en el artículo “Participación y escolarización de la política: reflexiones sobre lo político en la escuela” una discusión conceptual útil para la problematización del triple vínculo jóvenes, escuela y política, a partir del registro de las prácticas participativas de los estudiantes en las escuelas secundarias y las condiciones de politización de las mismas. Sugiere la plausibilidad de la hipótesis interpretativa según la cual la “escolarización de la política” emerge del entramado analítico entre dos ámbitos en tensión: el de la política y el de la escuela secundaria. Se interroga, luego de una muy consistente crítica del participacionismo, acerca de si todas las formas de participación y politización tienen las mismas potencialidades para describir e interpretar empíricamente este objeto de estudio.

El artículo “Perfil académico y de empleabilidad de los graduados de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana”, escrito en coautoría por Hernán Hermosa, José Juncosa y Eloy Alfaro Reyes (Ecuador), presenta un análisis acerca de algunas de las condiciones de empleabilidad desde las cuales los antropólogos graduados en la Universidad Politécnica Salesiana se insertan en el mercado laboral. Se propone explicar la

situación del profesional antropólogo, graduado de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, en los diversos espacios laborales de la sociedad ecuatoriana, a partir de los resultados obtenidos en entrevistas y encuestas con estudiantes de los últimos niveles de esta Carrera. Se plantea como objetivo central, contribuir al fortalecimiento de la formación académica del nuevo antropólogo.

César Eduardo Carrión, académico e intelectual ecuatoriano, participa en este número con el artículo “*El ethos barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios*”, en el que propone una revisión valorativa del concepto de “*ethos barroco*”, creado por el filósofo Bolívar Echeverría, uno de los pensadores ecuatorianos más relevantes en el contexto latinoamericano, fallecido en 2010. Tomando como referencia el libro *La modernidad de lo barroco* (1998) y apoyándose en una particular interpretación de la Teoría de los modos literarios, desarrollada por Northrop Frye, en su libro *Anatomía de la crítica* (1991), y reinterpretada por Hayden White en parte de su libro titulado *Metahistoria* (1998), Carrión desarrolla la posibilidad de leer la propuesta de Echeverría como un modelo de interpretación de toda la historia de Occidente, denominado “*ethos histórico*”.

Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida?, artículo del académico ecuatoriano Segundo Joselito Morocho Ajila, expone una reflexión crítica sobre la construcción discursiva del *Sumak Kawsay*, (Buen Vivir), entendida como propuesta política y filosófica de la cosmovisión andina en Ecuador. Partiendo de un acotado análisis de los actores políticos de las décadas de 1980 y 1990 se propone una comparación con algunos de los preceptos orientadores de las políticas emprendidas por el actual régimen. Desde la dimensión filosófica, el autor enfoca su análisis en aquello que emerge del *Sumak Kawsay* asumiendo, a la vez, que tal mirada provee “ventajas perceptibles sobre la filosofía eurocentrista”. A modo de cierre, plantea líneas de análisis en torno de las relaciones entre la praxis política actual ecuatoriana y la cultura andina.

Leonardo Xavier Brito Alvarado y William Fredy Aguilar Rodríguez, profesores investigadores de la Universidad Técnica de Ambato (Ecuador) realizan una sugerente revisión crítica de carácter histórico acerca de los cambios y transformaciones de la mirada en torno al cuerpo como espacio social e individual de luchas, disputas y resistencias en el artículo titulado “*El cuerpo, entre la mirada antropológica y la tecnológica*”. El cuerpo domesticado y el cuerpo dócil producidos en la modernidad, sostienen los au-

tores, han sido objeto de intervención y aplicación de una serie de políticas encaminadas para su control y dominio. Enfatizan en los aportes marxistas y foucaultianos en torno de la construcción de criterios para el estudio y reflexión de las dinámicas de lucha y resistencia que los sujetos han colocado sobre el cuerpo. En el contexto del capitalismo actual se hace necesario pensar el cuerpo y la producción de subjetividades como escenarios situados en los que se encarnan las políticas del cuerpo, la vida, y la muerte.

Homero Patricio Cabrera Tenecela (Ecuador) en su artículo “Controversia irresuelta en la teoría de sistemas” pone en discusión las tensiones entre la vertiente lineal y la no lineal del pensamiento sistémico emergentista, a través de la radical discrepancia entre el pensamiento de Edgar Morin y el de Mario Bunge. Mientras el uno se decanta por una propuesta sostenida en lo que denominan “lógica no lineal”, el otro adopta la lógica iniciada por Aristóteles como la más apropiada para el pensamiento sistémico. Dos tesis epistemológicas que difícilmente avizoran un punto de convergencia, especialmente en lo que respecta la modelación de datos, actividad cotidiana del científico social. Por un lado, se hace hincapié en señalar que la modelación no lineal tiene una flexibilidad capaz de generar modelos válidos que responden a la complejidad, desde una óptica fundamentalmente cualitativa; y, por el contrario, se juzga como una debilidad abusar de la modelación no lineal considerando que la mayoría de hechos se consideran lineales e idóneos para la cuantificación.

Cierra este número un artículo que, en el caso ecuatoriano, inaugura una tan interesante como pertinente línea de trabajo en el campo de la Ecología Política, especialmente útil en contextos definidos como vulnerables a eventos catastróficos naturales (o cada vez menos naturales, según varios sociólogos influyentes como Giddens y Baumann). El artículo “El sismo del 16 de abril en Manabí visto desde la Ecología Política del desastre” de autoría de la científica y activista ecuatoriana Elizabeth Bravo Velásquez, en el que hace una lectura del terremoto del 16 de abril de 2016 desde la Ecología Política del desastre. Se plantea que, aun cuando todos los miembros de una comunidad pueden estar expuestos al mismo tipo de riesgo natural, hay una diferenciación en el grado de vulnerabilidad y marginalidad que enfrentan los distintos sectores. Se plantea además que hay un tipo de riesgo entre las élites, que ha sido facilitado por acción u omisión del Estado o de los gobiernos locales, como es el desarrollo turístico en la Ruta del Sol. Finalmente se

propone una tipificación del nivel de vulnerabilidad enfrentado por los damnificados por el terremoto.

Agradecemos la fidelidad de nuestros lectores y colaboradores, así como la evidente capacidad de diversificación de su espectro de interés en el vasto campo de las ciencias sociales. Asimismo, las recientes adhesiones de nuevos miembros del Consejo Científico y del Consejo Internacional de Revisores. Y, de manera especial, la guía estratégica del Grupo Comunicar (Huelva, España) en el objetivo de ofrecer nuevos planos de visibilidad e impacto a Universitas.

Editora (Editor)

Dra. Amor Pérez Rodríguez,
Universidad de Huelva, España
orcid.org/0000-0001-8312-5412
amor@uhu.es

Editores Adjuntos (Assistant Editors)

Dr. René Unda Lara
Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
orcid.org/0000-0003-4033-8762
cunda@ups.edu.ec

Dr.(c) Saúl Uribe Taborda
Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
orcid.org/0000-0001-7712-8334
suribe@ups.edu.ec

ARTÍCULOS

ARTICLES

Legal Pluralism as a Method of Interpretation: A Methodological Approach to Decolonising Indigenous Peoples' Land Rights under International Law

Pluralismo legal como método de interpretación: un planteamiento metodológico para descolonizar los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras en el marco del derecho internacional

Jonas Perrin¹
jonas.perrin.ec@gmail.com

Abstract

Ever since the arrival of the European colonisers, theories of international law have been used to justify the process of dispossession of indigenous lands. Even though the adoption of human rights have led to some amelioration, the author claims that this has proved unsatisfactory to address indigenous concerns for one reason: international law remains deeply rooted in colonial concepts, such as the concepts of 'sovereignty' and 'property'. Given that these concepts clearly contradict indigenous cosmovisions, the author proposes a pluralist interpretation of indigenous land rights under international law. Understood as a method of interpretation, it is able to take into account not only 'state law' but also indigenous conceptions of the relationship between human beings and the land. It is thus proposed that such a methodological approach may decolonise colonial concepts of international law.

Keywords

Indigenous peoples' land rights, international law, legal pluralism, liberalism, indigenous cosmovision.

Forma sugerida de citar: Perrin, Jonas (2017). Legal Pluralism as a Method of Interpretation: A Methodological Approach to Decolonising Indigenous Peoples' Land Rights under International Law. *Universitas*, XV(26), pp. 25-62.

1 Master of European and International Law (MLaw), University of Bern, Switzerland and Stockholm, Sweden. PhD student at the University of Lucerne, Switzerland, visiting Researcher at the Universidad Central del Ecuador, Quito, Ecuador. Academic research: public international law, human rights, indigenous rights, public law, constitutional law of Switzerland and Ecuador.

Resumen

Desde la llegada de los colonizadores europeos, las teorías del derecho internacional han sido utilizadas para justificar el proceso de desposesión de las tierras indígenas. Aunque la adopción de derechos humanos ha conducido a una cierta mejora, el autor afirma que esto ha resultado insatisfactoriamente para abordar preocupaciones indígenas por una razón: el derecho internacional permanece profundamente arraigado en conceptos coloniales, tales como los conceptos de la “soberanía” y de la “propiedad”. Dado que estos conceptos se contradicen claramente con la cosmovisión indígena, el autor propone una *interpretación pluralista* de los derechos indígenas a sus tierras en el marco del derecho internacional. Como *método de interpretación*, tal planteamiento pluralista es capaz de no solo tomar en cuenta la “ley estatal,” sino también concepciones indígenas con respecto a la relación entre el ser humano y la tierra. Por lo tanto, el autor propone que tal planteamiento metodológico pueda descolonizar conceptos coloniales del derecho internacional.

Palabras clave

Derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, derecho internacional, pluralismo legal, cosmovisión indígena.

Introduction

Since the first encounter between indigenous peoples and the European colonisers, indigenous peoples’ history has been coined by dispossession of their lands and resources. In this process that continues to nowadays, international law has played a major role. In particular, the Western concepts of ‘sovereignty’ and ‘property’ have served as legal instruments for the justification of this process. With the advent of universal human rights in the aftermath of World War II, international law is presumed to have shifted away from this colonial approach. However, international law, including the concept of universal human rights, remains a product of Western philosophy and legal thought. This liberal worldview may collide with or even contradict indigenous cosmovisions, wherefore the current doctrine of international law and human rights appears dissatisfactory. In order to decolonise indigenous land rights under international law, I propose a pluralist interpre-

tation of international law. This approach attempts to take into account the insights of legal pluralists in order to formulate a method of interpretation.

The Colonial Legacy of International Law: ‘Sovereignty’ and ‘Property’ as Legal Instruments for the Denial of Indigenous Rights

In 1492, when Christopher Columbus arrived to the ‘new world’, this first encounter raised the question as to how the peoples in those ‘newly discovered’ territories were to be dealt with. In this first period of colonisation, papal bulls served as quasi-legal bases for the justification of the dispossession of indigenous peoples’ lands. In 1493 pope Alexander VI gave his blessing to the Spanish Crown for the annexation of all those territories of the ‘new world’ which had not yet been governed by a Christian ruler:

[W]e (...) assign to you and your heirs and successors, kings of Castile and Leon, (...) all islands and mainlands found and to be found, discovered and to be discovered towards the west and south (...) with this proviso however that none of the islands and mainlands, found and to be found, discovered and to be discovered, beyond that said line towards the west and south, be in the actual possession of any Christian king or prince (Pope Alexander VI, *Inter Caetera*, 4. Mai 1493, in Davenport 1917, p. 77).

Accordingly, the so-called *doctrine of discovery* justified the acquisition of lands wherever it had not yet been acquired by a Christian ruler (Doyle, 2015, p. 21). However, this doctrine of discovery was not undisputed; it received criticism from the early naturalist theorists. In particular, they put forward that the mere ‘discovery’ did not suffice to constitute proper land titles. By reference to the theory of *just war*, it was rather argued that the acquisition of territories required a ‘just cause’ in order to create full entitlements (Davidson, 1994, p. 407). Francisco de Vitoria (1486-1547) argued that indigenous peoples bore certain duties towards the colonial masters such as the duty to tolerate the free trade amongst the colonisers, the duty not to interfere with the propagation of the Christian belief, and the duty to share the wealth of the lands with the colonial masters. However, a breach of those duties was considered a just cause, which gave the coloniser the right to forcibly acquire their lands, granting them territorial title over it

(Vitoria, 1532/1917: III. 3; III. 9, III. 4). Against this background, the subsequent establishment of the *encomienda* and *repartimiento* system, which assigned lands to the *conquistadores* and obliged them to grant ‘protection’ and convert the indigenous to the Christian belief led to a *de facto* enslavement and dispossession of indigenous peoples and their ancestral territories (Gilbert, 2006, p. 6).

After the Peace of Westphalia and the resulting peace-treaties in 1648, a new era of international law and of the rights of indigenous peoples emerged. Whereas the early naturalist framework assumed that natural law encompassed all levels of human interaction and that those rights were accorded to all humans and all human entities and associations, the theories of the modern nation-state developed the hereinafter called ‘individual/state dichotomy’, leaving indigenous peoples outside the scope of application of international law (Anaya, 2004, p. 20). This dichotomy was based on the idea that natural law was a twofold conception, distinguishing between natural rights of *individuals*, and natural rights of *nation-states*. With his theory of social contract, Thomas Hobbes (1588-1679) provided the intellectual basis for such a dichotomy of natural law: In *Leviathan*, he argued that the state of nature was one of a ‘war of all against all’ (*bellum omnium contra omnes*) (Hobbes, 1691: 1. XIII), wherefore people would leave the state of nature by associating through a social contract in order to enter civil society. The state, representing civil society, pursued the goal of granting legal and physical safety by strong undivided government (Hobbes, 1691: 1. XIII; 2. XVII). According to Hobbes, the state was, analogously to the individual, bearer of natural rights (Hobbes, 1691: 2. XXX). In this sense, Hobbes created a natural rights dichotomy which granted a set of natural rights to individuals, and a different set of natural rights to states, whereas *sovereignty* became the right of *states*, *property* the right of *individuals*. However, the ultimate paradigm shift of international law was introduced by Emer de Vattel (1714-1767). He created a legal order, which exclusively recognised nation-states as subjects of international law. Thus international law was exclusively applicable between nation-states, leaving all individuals and entities not qualifying as nation-states beyond the scope of application of international law. Individuals could therefore base their claims only on domestic, but not on an international law (Anaya, 2004, p. 22). Furthermore, Vattel introduced his concept of territorial sovereignty described as follows:

When a Nation takes possession of a country to which no prior owner can lay claim, it is considered as acquiring the *empire* or sovereignty over it, at the same time with the *domain*. For since the nation is free and independent, it can have no intention, in settling in a country, to leave to others the command of it, or any other rights that constitute sovereignty (Vattel, 1758/1844: I.XVIII, § 205).

Vattel's theory of territorial sovereignty raised the question whether indigenous peoples qualified as 'Nation'² or as a different entity living in a territory with 'no prior owner'. If indigenous peoples qualified as a nation, they would have acquired sovereignty. If they were not considered a nation, they would not have owned the land wherefore the territory remained open to European acquisition. Vattel himself defined the term 'Nation' rather broadly as 'political bodies, or a society of men united together for the purpose of promoting their mutual safety and advantage by their combined strength' (Vattel, 1758/1844: I.I., §1). According to his definition he argued that some indigenous peoples may constitute 'Nations', some not: '[T]he conquest of the civilized empires of Peru and Mexico was a notorious usurpation, the establishment of many colonies on the continent of North America might (...) be extremely lawful. The people of those extensive tracts rather ranged through than inhabited them' (Vattel, 1758/1844: I.VII., §82). The reason for this distinction lies in the modalities of the *cultivation* of the soil. While he admitted that sedentary societies could, in principle, constitute a 'Nation', he *a priori* rejected it for societies cultivating their land according to a non-European model:

The whole earth is destined to feed its inhabitants; but this it would be incapable of doing, if it were uncultivated. Every Nation is then obliged by law of nature to cultivate the land that has fallen to its share (...). [Indigenous peoples'] unsettled habitation in those immense regions cannot be accounted a true and legal possession; and the people of Europe, (...) were lawfully entitled to take possession of it, and settle it with colonies (Vattel, 1758/1844: I.VII, §81; I.XVIII, §209).

Thus, it resulted that whatever society did not meet the 'standard' of Vattel's Eurocentric view of cultivation, was deprived of territorial sovereign-

2 'Nation' and state' is used interchangeably.

ty. The idea of superiority of European agriculture, hereinafter called ‘agricultural argument’ (Flanagan, 1989), did not only deny sovereign rights to many indigenous peoples, it was also used to deprive indigenous peoples of *individual* land rights. In particular, John Locke’s (1632-1704) labour theory of property justified the idea of superiority of European agriculture. According to Locke ‘every Man has a *Property* in his own *Person*. (...) The *Labour* of his Body and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his’ (Locke, 1689/2012: V. 27). From there on he concluded:

Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*. In being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by his labour something annexed to it, that excludes the common right of other Men. For this *Labour* being the unquestionable *Property* of the Labourer, no Man but he can have a right to what that is once joined to, at least where is enough, and as good left in common for others (Locke, 1689/2012: V. 27).

Accordingly, whoever mixed his labour with an item in the state of nature became the proprietary of it. With a view to indigenous societies organized as hunters and gatherers he admitted that the hunter became proprietary of the hunted wild game and the gatherer of the gathered fruits: ‘The fruit, or venison, which nourishes the wild Indian, (...), must be his (...). [T]his law of reason makes the deer that Indian’s who hath killed it; it is allowed to be his goods, who hath bestowed his labour upon it’ (Locke, 1689/2012: V. 26). On the other hand, killing the deer and gathering the fruit did not, according to Locke, suffice to establish land property rights. Non-sedentary indigenous peoples were thus deprived of land property rights, rendering the concerned territories *vacant territories* (Gilbert, 2006, p. 24).

In the 19th and early 20th century, when the Americas had already been ‘decolonised’, legal theory justifying colonisation in large parts of Africa and Asia shifted away from natural law theories towards a purely positivist approach of international law. Due to the Enlightenment and the emerging scientific disciplines, international law experienced somewhat a ‘scientification’: Whereas law had been dominated for a long time by religious and natural law considerations, it now became strongly influenced by contemporary anthropologists, sociologists, cultural historians and legal scholars (Thornberry, 2002, p. 72). With its scientification, social Darwinian theories

of superiority and inferiority came into play (Doyle, 2015, p. 48). According to the positivist theories, whether or not an entity could qualify as a nation-state strongly depended upon whether the entity in question could meet the test of ‘civilisation’ (Westlake, 1894, p. 141). As to what criteria needed to be met in order to qualify as either ‘civilised’ or ‘uncivilised’, John Westlake (1828-1913) argued with the criterion of ‘sufficient government’:

When people of the European race come into contact with American or African tribes, the prime necessity is a government under the protection of which the former may carry on the complex life to which they have been accustomed in their homes, which may prevent that life from being disturbed by contests between different European powers for supremacy on the same soil, and which may protect the natives in the enjoyment of a security and well being at least not less than they enjoyed before the arrival of the strangers. Can the natives furnish such a government, or can it be looked for from the Europeans alone? In the answer to that question lies, for international law, the difference between civilisation and want of it (...). The inflow of the white race cannot be stopped where there is land to cultivate, ore to be mined, commerce to be developed, sport to enjoy, curiosity to be satisfied. If any fanatical admirer of savage life argued that the whites ought to be kept out, he would only be driven to the same conclusion by another route, for a government on the spot would be necessary to keep them out. Accordingly international law hast to treat such natives as uncivilised (Westlake, 1894, p. 141).

Besides the racist distinction between ‘civilised’ and ‘uncivilised’ peoples, the *theory of recognition* played a major role in the dispossession of indigenous lands and the denial of their sovereignty. According to the theory of recognition, an entity could only become a member to the ‘Family of Nations’ through the *recognition* by the already existing nation-states. Thus, the status of an entity depended upon admittance by the ‘Family of Nations’. Concerning the theory of recognition, Lassa Oppenheim (1858-1919) stated:

Whenever a multitude of individuals living on or entering into such a part of the surface of the globe as does not belong to the territory of any member of the Family of Nations, constitute themselves as a State and nation on that part of the globe, a new State comes into existence. This State is not, by reason of its birth, a member of the Family of Nations. (...) It is through recognition, which is a matter of law, that such a new State becomes a member of the Family of Nations and a subject of International Law. As soon as recognition

is given, the new State's territory is recognised as the territory of a subject of International Law, and it matters not how this territory was acquired before the recognition (Oppenheim, 1905: § 209 (1)).

As recognised nation-states were the only subjects of international law, and thus the only entities vested with the power to derive rights from rules that had been created for their own purposes, indigenous peoples were once again left beyond the scope of application of international law. Furthermore, *occupation* constituted a legitimate means of acquisition of sovereignty (Oppenheim, 1905: § 211), wherefore indigenous territories were treated as *terra nullius* (Anaya, 2004, p. 29). Accordingly, regulation of private property fell under the exclusive domain of the nation-state, thus leaving indigenous peoples' property rights to the discretion of national legislation (Oppenheim, 1905: § 228).

In the Americas, the successor states of the colonial powers achieved their independence mostly by war. After the achievement of independence from the former British colonies in North America, lawsuits concerning indigenous territories were brought before domestic courts. The 1823 case *Johnson v. M'Intosh* concerned a property dispute between Thomas Johnson and William M'Intosh. Johnson based his claim on the purchase of the lands in question from the Piankeshaw, whereas M'Intosh had received a land title from the government of the United States, which itself was based on the right of conquest issued by King Henry VII (Williams, 1990, p. 121; Williams, 1991, p. 70). Chief Justice John Marshall thus had to decide on whether the Piankeshaw had *dominion* over their lands, granting them the power to sell it to Johnson. Justice Marshall argued:

On the discovery of this immense continent, the great nations of Europe were eager to appropriate to themselves so much of it as they could respectively acquire. (...) The exclusion of all other Europeans necessarily gave to the nation making the discovery the sole right of acquiring the soil from the natives and establishing settlements upon it. It was a right with which no Europeans could interfere. It was a right which all asserted for themselves, and to the assertion of which by others all assented. In the establishment of these relations, the rights of the original inhabitants were in no instance entirely disregarded, but were necessarily to a considerable extent impaired. They were admitted to be the rightful occupants of the soil, with a legal as well as just claim to retain possession of it, and to use it according to their own discretion; but their rights to complete sovereignty as independent nations

were necessarily diminished, and their power to dispose of the soil at their own will to whomsoever they pleased was denied by the original fundamental principle that discovery gave exclusive title to those who made it. Those relations which were to exist between the discoverer and the natives were to be regulated by themselves. The rights thus acquired being exclusive, no other power could interpose between them. (...) The history of America from its discovery to the present day proves, we think, the universal recognition of these principles. (...) [T]he tribes of Indians inhabiting this country were fierce savages whose occupation was war and whose subsistence was drawn chiefly from the forest. To leave them in possession of their country was to leave the country a wilderness (U.S., 1823: 573 f.; 590).

Chief Justice Marshall thus legitimised the doctrine of discovery, which vests the first European conqueror with ultimate sovereignty to the detriment of indigenous peoples who were left with a mere right of occupancy depending upon the will of the self-proclaimed sovereign. In 1831 Chief Justice Marshall had to decide in the case *Cherokee Nation v. Georgia*. The Cherokee nation sought an injunction against legislation passed by the state of Georgia justifying their forced relocation. Justice Marshall had to decide on whether the court had jurisdiction to decide the matter. According to the U.S. Constitution this was the case if the Cherokees were to be considered a ‘foreign state’ (U.S., 1831: 1). Justice Marshall first acknowledged that the Cherokees were a state: ‘The Cherokees are a State. They have been uniformly treated as a State since the settlement of our country’ (U.S., 1831: 1). Unsurprisingly however, he denied them the status of a *foreign* state in the meaning of the constitution and introduced the doctrine of ‘domestic dependent nations’:

It may well be doubted whether those tribes which reside within the acknowledged boundaries of the United States can, with strict accuracy, be denominated foreign nations. They may more correctly, perhaps, be denominated domestic dependent nations. They occupy a territory to which we assert a title independent of their will, which must take effect in point of possession when their right of possession ceases; meanwhile, they are in a state of pupillage. Their relations to the United States resemble that of a ward to his guardian (U.S., 1831, p. 30).

The contradiction between ascribing them the attributes of a state, but nevertheless denying them territorial sovereignty led to the absurdity that they ‘were sovereign enough to enter into treaties with the purpose of ceding

legal title to their lands and territories, but they were not sovereign enough to continue to function as an independent political entity. Nor, for that matter, were they sovereign enough to protect the remnants of their sovereignty against incursion of the state' (Churchill and Morris, 1992, cited in Schulte-Tenkoff, 1998, p. 248). In sum, Chief Justice Marshall clearly argued that indigenous peoples' territories fell under the exclusive sovereignty of the nation-state in which their lands are located. In this sense they were subordinated to the structures of the newly emerged state.

From 1813 on the successful wars of independence against the Spanish Crown led to the nation building of most of the Latin American states. The demarcation of the newly independent nation states' borders was largely based on the principle of *uti possidetis*. This principle stems from the Roman *ius civile* and was originally used to settle disputes on private property among individuals. Notwithstanding its civil law origins, the creole elites reinterpreted the principle in order to justify the maintenance of the colonial borders (Reisman, 1995, p. 352; Ratner, 1996, p. 592 f.). *Uti possidetis* was now used as a principle of international law that determined permanent sovereignty over a certain territory (Moore, 1913, p. 8). Consequently, indigenous peoples living on their ancestral lands were automatically transferred from the former administrative units of the Crowns into the newly emerging successor states. For indigenous peoples, 'decolonisation' administered by the principle of *uti possidetis* meant nothing else than the continuance of colonisation under an exchanged regime. Therefore this process is sometimes referred to as 'internal colonisation' (Tully, 2007, p. 37). That *uti possidetis* has nowadays become a principle of international law concerning frontier disputes shows the *El Salvador/Honduras Frontier Dispute Case*. In 1992 the ICJ had to determine to which successor state certain lands, islands and the maritime space of the Gulf of Fonesca belonged. Concerning the disputed demarcation, El Salvador pointed to Art. 26 of the former peace treaty, which referred, in case of controversies, not only to the administrative borders of the Crown, but also to former indigenous peoples and their respective boundaries:

For the delimitation of the frontier line in areas subject to controversy, the Joint Frontier Commission shall take as a basis the documents which were issued by the Spanish Crown or by any other Spanish authority, whether secular or ecclesiastical, during the colonial period, and which indicate the jurisdictions or limits of territories or settlements (*poblaciones*). It shall also

take account of other evidence and arguments of a legal, historical, human or any other kind, brought before it by the Parties and admitted under international law (ICJ, 1992: § 47).

Drawing attention to the term *poblaciones*, El Salvador was of the opinion that the Court had to determine the demarcation on the basis of these indigenous land titles: It thus asked the Court:

To determine the limits between the municipal territories of these Indian ‘poblaciones’ or settlements and not between ancient Spanish provinces or the limits of private land properties, is what has been agreed in Article 26, as the method to be applied in order to implement in this case the principle of *uti possidetis juris*. And this may be done only on the basis of the *titulos ejidales*³ invoked by El Salvador ICJ, 1992: § 49).

Nonetheless, the Court did not contemplate these considerations and held that ‘[i]t was the administrative boundaries between Spanish colonial administrative units, not the boundaries between Indian settlements as such, that were transformed, by the operation of the *uti possidetis juris*, into international boundaries in 1821’ (ICJ, 1992: § 50). Hence, the Court concluded that the principle of *uti possidetis* meant the perpetuation of the *colonial* borders only and that indigenous lands were not to be considered under international law. This unawareness of indigenous lands reflects the situation of indigenous peoples in international law as internally colonised people.

In domestic legislation many successor states implemented guardianship doctrines, based on the assumption that indigenous peoples were ‘uncivilised’ and thus inferior. For example, according to Art. 64 of the Argentinian constitution of 1853, the congress was obliged to maintain peaceful relations with the ‘Indios’ and to promote their conversion to the Christian belief.⁴ Similarly, Art. 6 of the Brazilian civil code of 1916 read as follows: ‘The savages shall remain subject to the tutelary regimen established by special laws and regulations which shall cease as they become adapted to the civilization of the country’ (Conn, 1988, p. 269 ff.). Decree No. 5464 of 1928 additionally distinguished four categories of Indians, whose status and

³ Communal land titles.

⁴ Art. 64 Argentinian Constitution 1853: “Corresponde al Congreso: conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”.

rights, such as legal capacity and property rights, depended on the degree of their 'assimilation' (Conn, 1988, p. 269 ff.). Meanwhile in Canada, the federal government amended the 1876 *Indian Act* in 1927, which severely restricted access to justice for indigenous peoples (Chief Mathias and Yabsley, 1991, p. 35) and outlawed in an even more extensive fashion than its predecessor, the *potlatch*⁵ and sacred dancing, since it was considered excessive, wasteful and contrary to assimilation (Joseph, 2012; Chief Mathias and Yabsley, 1991, p. 37).

In conclusion, regarding the history of international law, three important points have to be made. Firstly, international law is a product of Western philosophy and legal thought. Secondly, through colonisation this Western product was exported to the whole world and unilaterally imposed upon indigenous peoples. Thirdly, international law theories were aimed at, and developed through, colonisation. Thus, the dispossession of indigenous lands and the denial of indigenous rights are inextricably connected to international law.

The Era of Human Rights: Indigenous Cosmivision trapped in a Liberal World

A purported paradigm shift away from the colonial character of international law came into being in the aftermath of World War II. The foundation of the United Nations led to the abolishment of the right to conquest, and to the enshrinement of the right to self-determination of peoples as a means for ending colonisation in the UN-Charter⁶. Additionally, with the adoption of the *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) in 1948, and the subsequent entry into force of the two main UN Human Rights Treaties⁷, universal human rights became a cornerstone of international law. This development will subsequently be referred to as the 'era of rights' or the 'era of human rights'. With regard to decolonisation and self-determination however, the situation of indigenous peoples barely changed. With the introduction of the principle of territorial integrity the colonial borders became

5 Gift bearing tradition to celebrate the passing of names, titles and responsibilities, to distribute wealth, establish rank and celebrate weddings and births.

6 See Art. 2 (4) of the Charter of the United Nations of 1945.

7 International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR); International Covenant of Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR).

sacrosanct. Furthermore, the right to self-determination was, with reference to the so-called ‘Blue Water Thesis’ or ‘Salt Water Thesis’, not applied to indigenous peoples: At the UN General Assembly the assumption prevailed that the right to self-determination only applied to territories which are separated from their coloniser through the sea⁸. As a result, indigenous peoples living within the borders of a successor state were denied the right to self-determination.

In respect of the entry into force of universal human rights, it is often argued that the commencement of the ‘era of rights’ led to a paradigm shift of indigenous rights.⁹ However, bearing in mind that self-determination is closely linked to sovereignty and the human right to property, one has to be aware that both of these concepts are very deeply anchored in Western legal thought. With colonisation, both the concept of sovereignty and the human right to property were exported and unilaterally imposed, and with the foundation of the UN even *universalised*. Sovereignty, property, and human rights as such are thus frequently criticised by indigenous peoples and indigenous scholars, due to their Western origins (Paulson, 2016, p. 10; Martínez de Bringas, 2003, p. 41 ff.). In this context, Keal concludes, that ‘the conjunction of discourses of property and sovereignty has been a vital element in the dispossession of indigenous peoples’ (Keal, 2008, p. 324). The next subsection shall therefore focus on a comparison of the liberal worldview and the indigenous cosmovision with regard to property and sovereignty.

‘Property’ and ‘Sovereignty’ in Indigenous Cosmovision

Although indigenous conceptions, cultures and convictions vary considerably among each other, it is always emphasised that there is a common denominator among indigenous peoples regarding the relationship to their ancestral territories (Stavenhagen, 2006, p. 26; Gilbert and Doyle, 2011, p. 289; Göcke, 2016, p. 15 ff.; Kuprecht, 2013, p. 46 ff.). This relationship di-

⁸ *Declaration of Granting Independence to Colonial Countries and Peoples*, adopted by the UN General Assembly Resolution 1514 (XV) of December 14 1960; *Principles which should Guide Members in Determining Whether or not an Obligation exists to transmit the Information Called for under Article 73e of the Charter*, adopted by UN General Assembly Resolution 1541 (XV) of December 16 1960.

⁹ See Section III, 2.

ffers strongly from what will subsequently be referred to as the ‘liberal’ or ‘Western’ conviction of the conception of property and sovereignty. In Western philosophy, land, and nature in general, is conceived subordinate to the human being. Therefore, it has been treated as a commodity or good, over which the human being may dispose. Aristotle for example argued that the ‘special capacity’ of the human soul was unique and very different from nature as such. Due to man’s special capacity he created a hierarchical relationship between human beings and nature, subordinating the latter to the use and enjoyment of the first (Aristotle, 2014: I. 6 cited in Cortez and Wagner, 2010, p. 171). The idea of nature being subject to the human being is regularly referred to as an ‘ontological break’ with nature (Cortez, 2011, p. 2; Houtart, 2011, p. 62; Torres Santana, 2012, p. 183). This ontological break can already be identified and traced back to the biblical texts. In Genesis, God instructs Noah and his sons:

Be fruitful and increase in number and fill the earth. The fear and dread of you will fall on all the beasts of the earth, and on all the birds in the sky, on every creature that moves along the ground, and on all the fish in the sea; they are given into your hands. Everything that lives and moves about will be food for you. Just as I gave you the green plants, I now give you everything (Genesis 9, 1-3).

In the same vein, St. Thomas Aquinas clearly referred to the idea of human superiority in his *Summa Theologiae*, where he stated that the ‘natural dominion of man over other creatures, which is competent to man in respect of his reason wherein God’s image resides, is shown forth in man’s creation’ (St. Thomas Aquinas, 1265–1274/1989: II, II, Q. 66). This exclusively *anthropocentric* stance has, until today, strongly influenced liberal thought. Even modern theories of justice are coined by an anthropocentric view. For instance, *Amartya Sen’s* and *Martha C. Nussbaum’s capability approach* refer to Aristotle’s practical philosophy of the ‘good life’. Even though Nussbaum stresses the importance of a deep bond with animals, plants, and nature, she follows anthropocentrism in the sense that nature remains a means to the end of the good life of, and is thus subordinated to, human beings (Schmid, 2014, p. 84). In this sense, Nature remains a mere object, rather than subject, with the purpose of serving and satisfying human needs.

In contrast to this anthropocentric view of liberal theory, indigenous peoples conceive nature as a holistic concept (Cortez, 2010, p. 232). For

indigenous peoples in the Amazon region and the Andes, this is expressed through the concept of *Sumak Kawsay* (Kichwa) or *Suma Qamaña* (Aymara), which, roughly translated means a ‘life in plenitude’ (Altmann, 2016, p. 58; Villalba, 2013, p. 1430). *Sumak Kawsay* and *Suma Qamaña* as principles were introduced in both the Ecuadorian and the Bolivian constitutions in 2008 and 2009 (Altmann, 2016, p. 56; Hidalgo-Capitán and Cubillo-Guevara, 2013, p. 26). However, the exact meaning of *Sumak Kawsay* remains unclear. In this context, Hidalgo-Capitán and Cubillo-Guevara describe three different interpretational currents of it: a socialist, state-centred interpretation, an ecologist and post-development interpretation and an indigenous and “pachamamist” interpretation (Hidalgo-Capitán and Cubillo-Guevara: 2013, p. 27 with reference to Hidalgo-Capitán, 2012). Since this article attempts to elaborate indigenous peoples’ claims, the subsequent discussion focuses on the indigenous interpretation of *Sumak Kawsay*. In this sense, the concept is based on the idea that man does not have the right to dominate and dispose over nature. Rather the relationship between man and nature is characterised by values such as solidarity, reciprocity, and complementarity. It is thus a relationship of subject to subject, as opposed to a subject-object-relation in liberalism (Schmid, 2013, p. 9). Against this background, *Sumak Kawsay* means to live in harmony and balance; in harmony with the cycles of Mother Earth, the cosmos, and in balance with any form of existence (Huanacuni, 2010a, p. 46). It thus stands not only for a biocentric, but rather a *cosmocentric* worldview (Villalba, 2013, p. 1431). This cosmocentrism therefore stands in stark contrast to the Western notions of property and sovereignty, since the underlying idea of these notions are inextricably connected to power of control over and disposal of nature, and thus territory, by man.

Regarding the notion of *property*, according to liberalism, it is commonly defined as *individual*, and *private* property and nowadays constitutes one of the main pillars of Western economy and philosophy. This individualistic stance in liberal theory is not only applied to property as such. It clearly reflects the predominant view that the individual is considered the most important moral unit in liberalism. For instance, in a *Theory of Justice*, John Rawls’ two principles of justice ascertain this individualist approach inasmuch as he calls for the same equal rights to basic liberty for ‘each person’ (Rawls, 1971, pp. 53; 60). Secondly, property is private. Whereas *Plato* was rather reluctant to the institution of private property (Pipes, 1999, p. 6),

already Aristotle advocated private property on several grounds. For example, he claimed that common property is taken the ‘least care’ of (Aristotle, 2004, p. 1261a) and put forward that ‘what is one’s own’ makes human beings ‘cherish and feel affection’ (Aristotle, 2004, p. 1261b). At the latest with Locke’s view on property, liberalism became unimaginable without the institution of private property. For example, libertarian theorist Robert Nozick, referring to Locke, considers private property even a natural right (Nozick, 1974, p. 25; Koller, 1981, p. 141). In indigenous cosmovisions, however, these arguments are untenable. With a view to individualism, Unai Villalba states: ‘The community is conceived of as a unit of life made up of all forms of existence; not just a social structure made up of humans only. Community does not imply a lack of individuality, since individuality is expressed through complementarity with other beings in the group’ (Villalba, 2013, p. 1430). Fernando Huanacuni argues that for many indigenous peoples of *Abya Yala*¹⁰, culture and life is *necessarily communitarian*, because everything is united and integrated, in the sense of interdependence between everything and everyone (Huanacuni, 2010b, p. 18). Thus the practical embodiment of such a cosmovision is based on *collective* property on means of production, wherefore private property cannot exist (Macas, 2010, p. 452). In sum, the concept of property in a Western sense is rejected by many indigenous peoples since the notion of individual and private property contradict, and has no base in, indigenous cosmovisions.

The notion of *sovereignty*, understood as state or territorial sovereignty, is regularly traced back to the Roman jurist *Ulpian*, who argued that the Emperor had absorbed the original *imperium populi Romani* and was thus not bound by the law but nevertheless vested with the power to legislate (Hinsley, 1966, p. 42). After Reformation, Jean Bodin (1530-1596) argued for *absolute* and *perpetual* sovereignty (Bodin, 1576/1606: I. VIII). In contemporary international law, the notion of sovereignty is commonly divided into *internal* and *external* sovereignty. It is argued that external sovereignty means that every nation-state is subject to international law only, but not to other nation-states and their domestic legislation. As a consequence, the principles of equality among states, the prohibition of intervention, and the respect for territorial integrity became vital elements of sovereignty (Shaw,

10 *Abya Yala* stands for the Kuna name of the American continent. Nowadays the term is more broadly used in the context of indigenous peoples of Latin America.

2014, p. 153 ff.; Cassese, 2005, p. 46 ff.; Peters, 2016, p. 30). In this sense, sovereignty logically presupposes the *existence* of a *nation-state*. Both the concept of a Western nation-state and its attribute of sovereignty are often rejected by indigenous peoples and indigenous scholars. With regard to sovereignty, Dale Turner, an indigenous scholar, clearly rejects the concept of sovereignty since it has been ‘the most devastating landscapes that have been forced upon Aboriginal peoples. (...) These intellectual traditions have created discourses on property, ethics, political sovereignty, and justice that have subjugated, distorted, and marginalized Aboriginal ways of thinking’ (Turner, 2001, p. 325). In this context, Menno Boldt and Tony Long argue:

By adopting the European-Western ideology of sovereignty, the current generation of Indian leaders is buttressing the imposed alien authority structures within its communities, and is legitimizing the associated hierarchy comprised of indigenous political and bureaucratic elites. This endorsement of hierarchical authority and a ruling entity constitutes a complete rupture with traditional indigenous principles (Alfred, 2009, p. 80).

Similarly, Taiaiake Alfred, a Kahnawake (Mohawk) scholar, notes that sovereignty ‘cannot be seen as an appropriate goal or framework [for indigenous peoples], because it has no relevance to indigenous values’ (Alfred, 2009, p. 78). Keal, referring to Alfred, points to the differing understandings of power. He observes that whereas power in the Western sense derives from the alienation and domination of nature, and thus the treatment of land as private property, indigenous peoples see themselves more as stewards of the land, bearing responsibilities for its care and preservation without commodifying it (Keal, 2008, p. 323). As regards the very concept of the nation-state, it has always been emphasised that this concept is foreign, unwanted and thus rejected by many indigenous peoples and indigenous scholars. Alfred argues:

Traditional indigenous nationhood stands in sharp contrast to the dominant understanding of ‘the state’: There is no absolute authority, no coercive enforcement of decisions, no hierarchy, and no separate ruling entity. In accepting the idea that progress is attainable within the framework of the state, therefore, indigenous people are moving toward acceptance of forms of government that more closely resemble the state than traditional systems (Alfred, 2009, p. 80).

Especially in connection with self-determination of indigenous peoples, many governments seem to ignore the fact, that most indigenous people do not aspire nation-building in a Western sense. Therefore, the apprehension of many governments that the right to self-determination may disrupt their borders and infringe on their territorial integrity appears unfounded (Gilbert, 2006, p. 220.). Against this background, James Anaya stated: ‘[T]he notion, that self-determination necessarily means a right to choose independent statehood, ultimately rests on a narrow state-centred vision of humanity and the world’ (Anaya, 2002, p. 11). In the same vein, Lars-Anders Baer argues that ‘the aim of our advocacy (...) has nothing to do with the creation of western style nation-states’ (Baer, 2000, p. 230). In sum, it can be held that many indigenous peoples and scholars reject both the concept of property and of sovereignty since these concepts are based on an anthropocentric and individualistic stance, wherefore they contradict their own values and aspirations.

Universal Human Rights: A Liberal Cure for Indigenous Peoples?

As mentioned above, with the establishment of the United Nations and the adoption of various universal human rights treaties, international law is supposed to have taken a step back from its colonial character. With a view to the situation of indigenous peoples, legal scholars generally argue that the ‘era of rights’ has commenced. Gilbert states that ‘[r]ecent developments in international human rights law have arguably signalled the end of the age of dispossession’ (Gilbert, 2006, p. 85). Even more assuming the language of indigenous rights, Thornberry’s Chapter dedicated to the post-1945 era is titled ‘The age of rights’ (Thornberry, 2002, p. 89). However, two points have to be made. Firstly, while it is true that, due to the adoption of human rights, such as the right to property and the right to self-determination of all peoples¹¹, state sovereignty has lost some of its traditional significance in the contemporary legal system of international law, it is still founded on the Westphalian concept, in which nation-states are the only fully-fledged subject of international law (Anaya, 2009, p. 50). Hence, for example, UN membership

11 Art. 1 ICCPR; Art. 1 ICESCR; Art. 3 UNDRIP.

and the complaints procedures before the International Court of Justice (ICJ) are limited to states. Secondly, although human rights have been accepted with the foundation of the UN, the situation of indigenous peoples had not been on its agenda for a very long time. First and foremost, it was indigenous protests and uprisings in the 1960ies and 1970ies, e.g. the protest march *Trail of Broken Treaties* in 1971 in the United States, which led to increased attention of indigenous issues within the UN system and in the human rights debate in general (Corntassel and Primeau Hopkins, 1995, p. 343; Wilmer, 1993, pp. 18 ff; 136 ff.). Nevertheless, the individual complaints procedures of various human rights courts and treaty bodies have to deal with an increasing number of complaints filed by indigenous representatives. Especially in Latin America, the Inter American Court of Human Rights (IACtHR) decided some major cases in favour of indigenous peoples (IACtHR, 2001; IACtHR, 2006a; IACtHR, 2006b; IACtHR 2007; IACtHR, 2012).

While it is true that indigenous peoples profited at least to some extent from the ‘era of human rights’, it remains highly doubtful as to whether the contemporary international legal system is able and willing to seriously address indigenous issues. These doubts lay at the heart of the very definition of international human rights. First, one has to be aware of the fact that human rights emerged from Western philosophy and legal thought (Paulson, 2016, p. 10; Martínez de Bringas, 2003, p. 41 ff.). Therefore, as a Western product, they follow the logic of liberal thought. This can easily be demonstrated by comparing the classic definition of international human rights to the objections on liberalism raised by indigenous peoples. Generally, *universal* human rights are defined as *individual rights* or entitlements granted by international law against a *nation-state* (Shaw, 2014, p. 194 ff.). This definition comprises at least three elements that contradict indigenous value systems and philosophy: Firstly, human rights are *individual* rights. Indigenous peoples however often conceive individualism only as exercised in their community or group, thus in the *collective*. Collectivism or communitarianism is essential within indigenous thought. Secondly, human rights are directed against a *nation-state*. However, most indigenous peoples reject the concept of the nation-state and question its legitimacy due to its colonial establishment. Thirdly, the claim of *universality* of human rights may be conceived as a unilateral imposition of Western-rooted values, wherefore, bearing in mind the colonial legacy of international law, it often raises suspicion and mistrust among indigenous peoples (Paulson, 2016, p. 10; Mar-

tínez de Bringas, 2003, p. 41 ff.). Furthermore, particular *rights* or *guarantees* of human rights may lead to opposition. In this context, probably the best example is the right to *private* property, which is in principle diametrically opposed to indigenous models of economy (Escobar, 2010, p. 34 citing Paco, 2004, p. 171 f.; Huanacuni, 2010b).

Despite these conceptual shortcomings of international human rights theory, in practice human rights have proven more flexible and sensitive in recent years. For example, although the concept of collective rights, instead of individual rights only, remains broadly criticised particularly by liberal scholars (Wenzel, 2008, pp. 220 ff.; Jovanovic, 2012, p. 140 ff.), it nowadays seems that international law has accepted the existence of collective rights. In this sense, the IACtHR has applied a sensitive understanding of the right to property according to Art. 21 ACHR. In several cases, the court admitted that the notion of property in a purely liberal sense did not fit the various forms of property, wherefore the scope of Art. 21 AMRK was extended to collective land tenure systems of indigenous peoples (IACtHR, 2001; IACtHR, 2007; IACtHR, 2012). In *Sarayaku v Ecuador*, the court confirmed its findings of the decision *Awás Tingni v Nicaragua* by holding:

Article 21 of the American Convention protects the close relationship between indigenous peoples and their lands, and with the natural resources on their ancestral territories and the intangible elements arising from these. The indigenous peoples have a community-based tradition related to a form of communal collective land ownership; thus, land is not owned by individuals but by the group and their community. These notions of land ownership and possession do not necessarily conform to the classic concept of property, but deserve equal protection under Article 21 of the American Convention. Ignoring the specific forms of the right to the use and enjoyment of property based on the culture, practices, customs and beliefs of each people, would be tantamount to maintaining that there is only one way to use and dispose of property, which, in turn, would render protection under Article 21 of the Convention illusory for millions of people (IACtHR, 2012: § 145).

Moreover, the court determined that the right to property did not solely apply to indigenous territories as such, but comprised the surface and sub-surface resources on the respective lands since it 'would be meaningless for indigenous and tribal communities if that right were not connected to the protection of natural resources in the territory' (IACtHR, 2012: § 146).

Clearly, these developments are to be highly appreciated, but nevertheless fail to comprehensively embrace indigenous criticism on human rights and international law in general: Firstly, since the notion of property has been used to dispossess indigenous peoples' lands, it appears almost cynical that they are now expected to base their claims on the right to property, the concept that has been responsible for their dispossession in the first place. Secondly, basing their lawsuits on the right to property does not change anything with regard to the internal colonisation of indigenous peoples: The nation-state, which claims sovereignty over indigenous peoples' ancestral lands, remains a colonising force by referring to the doctrine of sovereignty. Thirdly, the universality claim of human rights implies that the liberal value system is the exclusive and proper one for all people and peoples of the world. The establishment of universally applicable human rights thus led to some sort of 'legal centralism' (Griffiths, 1986, p. 2 f.) of international law. Two of the cornerstones of this 'standardisation' of law are property and sovereignty, which contradict indigenous peoples value systems. In conclusion, due to universal human rights, indigenous peoples find themselves trapped in a hegemonic liberal world, which they refuse. This raises the question as to how international law should address this double windmill.

Legal Pluralism as a Method of Interpretation: A Pluralist Approach to International Law

Regarding the resolution of conflicts arising due to the opposing convictions of liberal nation-states and indigenous peoples, two possible approaches are evident. The first approach corresponds to the immanent logic of international law, wherefore it will subsequently be referred to as the 'liberal approach'. In this sense, one could argue that international law is a fact and has historically developed in accordance with Western worldviews. Thus, historical injustices cannot simply be reversed, wherefore the contemporary system has to be accepted and justice to be sought within this Western framework. For indigenous peoples this would mean that they have to assume the language and logic of international law, and forward their claims based on human rights such as the right to property. Sovereignty, on the other hand, remains an exclusive power of the nation-state. This liberal approach however, in an age in which decolonisation is declared as one of the main

endeavours of the UN and of international law in general¹², is, due to its obviously colonial logic, simply untenable.

The second approach that is at hand will in the following be called ‘restitutional approach’ since it focuses on the restitution of indigenous lands and on the redemption of historical injustices. This restitutional approach thus constitutes the counterpart to the liberal approach. The underlying idea is that international law is a purely colonial concept, which has led to horrifying injustices such as major dispossession, forced relocations and genocides on a universal scale. Therefore, the concept of international law, as it stands today, has to be rejected and wholly abandoned in order to replace it with a new international legal system that is not, or at least not exclusively, based on nation-states. Liberal concepts such as the nation-state, sovereignty and property would thus have no room in such an approach. Successor states of the colonial administration would have to be considered illegitimate and illegal, acquired territories would have to be restituted and descendants of the colonisers would have no right to live within the territories of the successor states. In sum, the restitutional approach would require the re-establishment of the pre-colonial status. Regarded from a justice-based perspective, the restitutional approach seems suitable. However, two major disadvantages are obvious. Firstly, it seems very unlikely that such a fundamental conceptual shift could actually take place. In this sense, it denies the reality of the world order and proves very unpractical. Secondly, assuming that neither liberalism nor the indigenous cosmovision stand in a relation of hierarchy to each other, liberal culture has the same right of existence as indigenous cultures. By adopting a purely restitutional approach, one would run the risk of committing the same mistakes Western societies have committed, namely the unilateral imposition of a legal system, allowing only for one ‘correct’ worldview.

As regards conflict resolution neither the liberal approach nor the restitutional approach thus proves helpful or desirable. Therefore, the author proposes a third approach to the resolution of conflicts arising from the opposing convictions of liberalism and indigenous cosmovision, which subsequently will be referred to as the ‘pluralist approach’. This pluralist approach can be described as a *unifying theory*, allowing for indigenous cosmovisions

12 Arts. 2(1), 73(b) Charter of the United Nations; General Assembly Resolutions 1514 (XV) of 14 December 1960; 1541 (XV) of 15 December 1960; 1654 (XVI) of 27 November 1961.

while not denying the factual existence of international law as it operates nowadays. In this sense, it attempts to take up the insights of legal pluralists and to use their observations to interpret the liberal language of international law. In this sense, legal pluralism is employed as a *method of interpretation* of international law.

Legal Centralism and Legal Pluralism

Before presenting the proposed pluralist approach, some basic considerations of ‘legal centralism’ and ‘legal pluralism’ have to be made. The author’s understanding of the term legal centralism refers to John Griffiths. He defines legal centralism as the ‘ideology [that] law is and should be the law of the state, uniform for all persons, exclusive of all other law’ (Griffiths, 1986, p. 3). Hence, other existing normative orders are hierarchically subordinate to the law of the state. However, as it is here focused on an international law perspective, one amendment has to be made: legal centralism as proposed in this context does not only focus on state law as *domestic law*, but also encompasses international law.¹³ As has been shown in the previous sections, by imposing a Western concept of international law upon indigenous cosmivision, international law and its universal pretence is considered legal centralism since it functions as an exclusionary concept of law. In this sense, it narrows the perspective of finding appropriate conflict resolutions in situations in which contradicting normative orders collide (Kuprecht, 2013, p. 20). In contrast, by legal pluralism the author refers to what Engle Merry describes as ‘a situation in which two or more legal systems coexist in the same social field’ (Engle Merry, 1988, p. 870 with reference to Pospisil, 1971; Griffiths, 1986; Falk Moore, 1986). For the purposes of the situation at hand, two remarks have to be made. Firstly, the term ‘legal system’ is broadly understood as comprising any sort of normative orders such as customs and traditions arising from their corresponding conviction, which serve as a normative basis for social behaviour. Secondly, since the situations concerned focus on the interplay between pre-colonial normative orders and the imposed colonial legal systems, legal pluralism

13 Admittedly, one could claim that “state law” encompasses international law since the latter is mainly a product of nation-states in the current state-centralised international law system. However, as international law is considered a separate legal order, this distinction seems to be reasonable.

subsequently corresponds to what Engle Merry describes as ‘classic legal pluralism’ (Engle Merry, 1988, p. 872). In conclusion, the notion of legal pluralism, for the purpose of the proposed pluralist approach to international law, is defined as a situation in which both normative orders arising from indigenous cosmovisions and from liberal state or international law coexist, regulate and thus serve as a normative basis for social behaviour.

The ‘Pluralist Approach’

Legal pluralism essentially expects scholars to take into account various normative orders that may have an impact or relevance on a given situation (Berman, 2009, p. 226; Engle Merry, 1988, pp. 877 f.). Furthermore, it has been argued that normative orders diverging from state law or international law, may not only define social norms, morality or ethics, they may even constitute an autonomous set of ‘law’ (Kuprecht, 2013, p. 21 with reference to Bermann, 2009, p. 228 f.; Teubner and Korth, 2012, p. 31). Nevertheless, the idea that normative orders not qualifying as state law may constitute law that is not necessarily subordinate to state law, says nothing about the relation to each other, possible hierarchies of the respective normative orders, or potential conflict resolution approaches in a legally pluralistic situation. This therefore raises the question as how to resolve such situations in practice. The author proposes a pluralist approach as a possible conflict resolution strategy that accepts international law as a factual reality, without resorting to colonial methods. The first assumption of this approach is that there is no hierarchy between different ideologies, convictions or philosophies. Consequently, there cannot be a hierarchy of diverging or even contradicting normative orderings. Hence, *normative bases* or *norms* guiding social behaviour stemming from different ideologies and their corresponding normative orderings are to be considered equal. In practice, this means that norms *prohibiting* the commodification of land, based on indigenous cosmovision, are equally legitimate as norms *allowing* the treatment of lands as a commodity, based on liberalism.

In the case of indigenous peoples and their ancestral lands, both norms according to their cosmovision and norms of international law are, due to the universality of international law, principally applicable. In such a situation, two cases may be at hand. Firstly, the norm derived from indigenous

cosmovision and the norm derived from international law do not collide. In this case, there is no conflict, thus there is simply no requirement for conflict resolution. If, secondly, however the norm derived from indigenous cosmovision and the norm derived from international law are not compatible, I propose that the international law norm must be *interpreted according to the indigenous cosmovision*. In this sense, the existence of a norm derived from indigenous cosmovision influences, or even alters the *content* and *meaning* of the norm of international law. How this interpretation should be put into practice will be elaborated in the next section.

A Pluralist Approach to ‘Property’ and ‘Sovereignty’

As has been shown above, international law is clearly a product of Western philosophy and legal thought. Hence, the *language* that describes concepts of international law is necessarily a Western language. This has been illustrated with the notions of ‘property’ and ‘sovereignty’. Moreover, these notions are inseparably anchored in liberalism with all its presumptions such as anthropocentrism, individualism, and capitalism based on private property. Thus the concepts of ‘property’ and ‘sovereignty’ may not, or not in the same sense, exist in indigenous cosmovision. For example, the relationship of indigenous peoples to their lands differs strongly from the relationship of Western nation-states to their territories, but nevertheless, the basic concept that there *exist norms regulating the relation between human beings and the territory* on which they live, is *common* to both liberalism and indigenous cosmovisions. However, the concepts of ‘property’ and ‘sovereignty’ simply are not appropriate to describe indigenous concepts of their relationship towards the land. A pluralist approach thus needs to *translate* indigenous concepts into the Western language of international law. For example, when it is argued that the relationship of indigenous peoples to their lands is necessarily *communitarian*, an indigenous concept is translated into Western language, since communitarianism as such is a Western concept, developed by Western philosophers such as Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor, and Michael Sandel. Notwithstanding the fact that communitarianism has developed in the Western world, and does thus probably not fully embrace and correspond to the relation of indigenous peoples to their lands, it nevertheless appears to grasp its very essence wherefore it serves as

a *translation* from one language to the other. As Dale Turner shows, many indigenous scholars are already engaged in the process of translating indigenous concepts into Western language (Turner, 2006, p. 189 ff.). In this sense, norms of international law must not be understood as conceptions inextricably linked to liberalism, but rather as empty vessels, or containers, which need to be filled up with content and meaning. Thus, ‘property’ and ‘sovereignty’ must be considered value free containers, which simply describe the broader relation between human beings and the territory. This intellectual game thus allows for a *pluralist interpretation* of international law.

With regard to ‘property’, the IACtHR argues that due to an ‘evolutionary interpretation’ (IACtHR, 2001: § 148) of the concept of property, indigenous peoples’ collective land ownership falls under the protection of the right to property according to Art. 21 ACHR. The Court went on:

Among indigenous peoples there is a communitarian tradition regarding a communal form of collective property of the land, in the sense that ownership of the land is not centered on an individual but rather on the group and its community. Indigenous groups, by the fact of their very existence, have the right to live freely in their own territory; the close ties of indigenous people with the land must be recognized and understood as the fundamental basis of their cultures, their spiritual life, their integrity, and their economic survival. For indigenous communities, relations to the land are not merely a matter of possession and production but a material and spiritual element which they must fully enjoy, even to preserve their cultural legacy and transmit it to future generations (IACtHR, 2001: § 149).

In this sense, the Court relied on a broad notion of property, describing the relation between humans and territory. From there on, it took into account norms stemming from the indigenous cosmivision and filled the empty vessel with content. At first glance, this evolutionary interpretation appears to be related to the *living instrument doctrine* (ECtHR, 1978) of the European Court of Human Rights (ECtHR). While it is true, that also the *living instrument doctrine* ‘often raises the human rights standard above what most contracting states currently offer’ (Letsas, 2013, p. 12), the *rationale* behind the two concepts of interpretation differ. Whereas the ECtHR broadens the scope of protection due to ‘common values’ and ‘emerging consensus’ in international law (Letsas, 2013, p. 12), the IACtHR bases its evolutionary interpretation on the fact of the ‘very existence’ of indigenous peoples and

their relationship to their lands which ‘are not merely a matter of possession and production but a material and spiritual element’ of their survival. Thus instead of the *common* values on which the ECtHR bases its living instrument doctrine, the IACtHR invokes *distinct* values for its evolutionary interpretation. In this sense, the evolutionary interpretation of the IACtHR appears to resemble the proposed pluralist approach. However, the pluralist approach goes further in the sense that it is able, at least to some extent, to limit the colonially established state. This becomes evident by looking at restrictions of human rights of the Inter-American regime. For example, Art. 21 ACHR states that ‘[n]o one shall be deprived of his property *except* upon payment of just compensation, for reasons of public utility or social interest, and in the cases and according to the forms established by law’¹⁴. Therefore, the right to property can in certain cases be restricted by the state:

[P]roperty rights, like many other rights recognized in the Convention, are subject to certain limitations and restrictions. In this sense, Article 21 of the Convention states that the ‘law may subordinate [the] use and enjoyment of the right to property where the restrictions are: a) previously established by law; b) necessary; c) proportional, and d) with the aim of achieving a legitimate objective in a democratic society. In accordance with this Article (...) the State will be able to restrict, under certain circumstances, the Saramaka’s property rights, including their rights to natural resources found on and within the territory (IACtHR, 2007: § 127).

However, the Court was aware that such a liberal restriction amounts to continuing dispossession of indigenous peoples, as these requirements are easily met, especially under the pretension of economic growth through extraction of natural resources. However, natural resource extraction usually affects indigenous peoples in the most devastating fashions imaginable (Caruso et al., 2003, p. 3). Whether or not the Court was aware of this set of problems, it established a higher threshold for the expropriation of indigenous lands, requiring that a restriction of the right to property must not deny indigenous peoples’ *survival*:

Furthermore, in analyzing whether restrictions on the property right of members of indigenous and tribal peoples are permissible (...) another crucial

14 Art. 21(2) ACHR, emphasis by the author.

factor to be considered is whether the restriction amounts to a denial of their traditions and customs in a way that endangers the very survival of the group and its members. That is (...) the State may restrict the Saramakas' right to use and enjoy their traditionally owned lands and natural resources only when such restriction complies with the aforementioned requirements and, additionally, when it does not deny their survival as a tribal people (IACtHR, 2007: § 128).

In order to ensure that a restriction of the right to property does not entail a denial of their survival the state must comply with several safeguards (IACtHR, 2007: § 129; IACtHR, 2012: § 157). *Inter alia*, the state must 'conduct an appropriate and participatory process that guarantees the right to consultation' (IACtHR, 2012: § 157) according to the standards of Art. 6(2) ILO-Convention Nr. 169. However, the ILO-Convention 169 only requires *consultation* instead of *consent*, meaning that in any case ultimate power of disposition remains with the nation-state. Such an interpretation of indigenous land rights contravenes norms stemming from indigenous cosmovisions since land is inseparable from its inhabitants and irreplaceable with compensation in form of financial means or land substitutes. Contrary to this *evolutionary interpretation* a *pluralist interpretation* of property must take into account the inalienability of indigenous lands. With regard to the right to property two interpretations are in accordance with a pluralist approach: Firstly, the right to property in the case of indigenous land rights must be *absolute*; or, secondly, *consent* as a binding *veto right* instead of mere consultation must be given by the affected indigenous people.

With regard to 'sovereignty', from a perspective of international law, one has to admit that sovereignty in the sense of territorial integrity remains a sacrosanct principle of international law (Shaw, 2014, p. 153 ff.; Casse, 2005, p. 46 ff.). In accordance with the pluralist approach, 'sovereignty' first must be stripped down to its broader, more abstract meaning. 'Sovereignty' in a broader sense, not unlike 'property' refers to the relation between human beings and territory. However due to the pluralist approach, what sovereignty in an indigenous understanding ultimately means must be defined by indigenous peoples themselves. From an indigenous perspective it has been reiterated that 'sovereignty' refers to self-determination and self-government, as Joanne Barker, a Lenape (Delaware) scholar, puts it:

[Sovereignty] has (...) been rearticulated to mean altogether different things by indigenous peoples. In its link to concepts of self-determination and self-government, it insists on the recognition of inherent rights to the respect for political affiliations that are historical and located and for the unique cultural identities that continue to find meaning in those histories and relations (Barber, 2005, p. 26).

In the same vein, June McCue, also a scholar of indigenous descent, emphasises the nexus of sovereignty, self-determination and self-government. She describes an indigenous understanding of sovereignty as follows:

I can connect sovereignty and self-determination within the distinct context of my people by making an analogy to the trees on my Clan or house territory. The roots, trunk, and bark of the trees represent sovereignty to me. The special sap, food, medicines and seedlings that come from our trees are symbiotic with the life force or energy of my people and the land, united in a consciousness and connected through the web of life. To me, this is like self-determination or the exercise of sovereignty. The specific species of the trees represents the sovereignty and self-determination inherently and uniquely intertwined within the culture of my people. We have traditional methods to keep our trees strong, healthy, productive and secure. Like trees, we have continued to stand despite clear-cut logging and other unsustainable natural resource practices by state and industry, insect infestations, and diseases brought about through contact and climate change. (...) Indigenous conceptions of sovereignty are found in the respective traditions of Indigenous peoples and their relationships with their territories. The power to exercise sovereignty flows from their laws, customs, and governing systems and their interconnectedness with the Earth. *When I use the term sovereignty, I mean the way that my people governs itself in accordance with our clan/potlatch system* regardless of past, ongoing, and future colonizing state conduct (McCue, 2007, p. 24).

Taiaiake Alfred first draws attention to the artificiality of the concept of 'sovereignty', and thus arguing that the concept is open to reinterpretation. In a second step, he proposes a concept based on integrity and autonomy:

The reification of sovereignty in politics today is the result of a triumph of a particular set of ideas over others – no more natural to the world than any other man-made project. Indigenous perspectives offer alternatives, beginning with the restoration of a regime of respect. This ideal contrasts with the

statist solution, still rooted in a classical notion of sovereignty that mandates a distributive rearrangement but with a basic maintenance of the superior posture of the state. True indigenous formulations are non-intrusive and build frameworks of respectful coexistence by acknowledging the *integrity and autonomy of the various constituent elements of the relationship*. They go far beyond even the most liberal Western conceptions of justice in promoting the achievement of peace, because they explicitly allow for difference while mandating the construction of sound relationships among autonomously powered elements (Alfred, 2006, p. 46).

After the said, it appears that indigenous sovereignty mainly refers to self-determination, and thus ultimately to *political and territorial autonomy*.¹⁵ Although international law increasingly accepts the demand for indigenous peoples' political autonomy (Gilbert, 2006, p. 226 ff.), it is often restricted and imposed by the state without consulting the concerned indigenous people as in the case of the *Adivasis* in India or the *Kalaallit* (Inuit) of Greenland (Bhengra et al., 1999, p. 29; Gilbert, 2006, p. 241 ff.). In this sense, political autonomy is granted by the nation-state due to its goodwill instead of an obligation of international law. This practice is paternalistic and cannot address indigenous claims (Gilbert, 2006, p. 241). Employing a pluralist interpretation instead of a statist interpretation of self-determination and political autonomy would mean that the extent and content of autonomy is defined by the indigenous people themselves and not by the state. Ultimately this entails an *obligation* of the state to accept indigenous claims of self-determination, self-government and autonomy. What self-determination, self-government and autonomy concretely mean, however, can and shall not be determined abstractly. Rather states are obliged to enter into a real dialogue on the notion of sovereignty with indigenous peoples giving them the opportunity to develop their own concepts of sovereignty, self-determination, self-government and autonomy.

Conclusions

In conclusion, nation-states and international law itself have to admit that the concept of international law stems from colonialism and is thus

15 Not only personal autonomy as proposed by as Göcke, 2016, p. 729.

inextricably connected to the denial of indigenous rights and the dispossession of indigenous lands. Even though the renovation of international law and the adoption of universal human rights may have led to an amelioration of indigenous peoples' land rights, it must be clear that these reforms have not proven appropriate, or at least, sufficient regarding indigenous land rights, in particular with a view to the concepts of 'sovereignty' and 'property'. These concepts clearly contradict indigenous cosmovisions and the norms stemming from them and have created somewhat of a 'standardisation' or 'legal centralism' of international law, wherefore indigenous peoples find themselves trapped in a hegemonic liberal world. In order to resolve this double windmill, it is here argued that neither the exposed 'liberal approach' nor the 'restitutional approach' offer satisfying solutions. Thus as a *unifying theory* and conflict resolution strategy, it is proposed to employ *legal pluralism* as a *method of interpretation*. This 'pluralist approach' takes into account the various normative orders that are relevant in the case of indigenous land rights, that is to say, international law provisions and indigenous norms regulating their relation to their lands and territories. In the case of a conflict of these normative orders, it is proposed that international law is to be interpreted in *accordance with indigenous cosmovisions*. Hence, the notions of sovereignty and property must serve rather as value free containers than pre-defined liberal concepts. With regard to the notion of property, this ultimately means that the rights to collective property of indigenous peoples must be interpreted either as *absolute* rights or that any encroachment on them must be justified by *consent*, understood as a *binding veto right*, given by the affected indigenous peoples. As regards sovereignty, an indigenous interpretation mainly refers to what can be described as *political and territorial autonomy* defined by indigenous peoples itself, which ultimately entails an *obligation* of the state to respect indigenous claims of self-determination, self-government and autonomy.

Bibliography

Monographies, books and journal articles

- Alfred, T. (2006). Sovereignty. In Joanne Barker (Ed.), *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- _____. (2009). *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Oxford: University Press.
- Altmann, Ph. (2016). Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del *Sumak Kawsay*. *Revista Latinoamericana de Política y Acción Pública*, 3(1), 55-74.
- Anaya, J. S. (2002). The Contours of Self-Determination and its Implementation: Implications of Developments Concerning Indigenous Peoples. In Gudmunder Alfredsson, y Maria Stravropoulou, (Eds.), *Justice Pending: Indigenous Peoples and Other Good Causes - Essays in Honour of Erica-Irene Daes*. The Hague and New York: Martinus Nijhoff.
- _____. (2004). *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford: University Press.
- _____. (2009). *International Human Rights and Indigenous Peoples*. New York: Wolters Kluwer Law & Business.
- Aristotle (2004). Politics. In Henry Fielding, Benjamin Jowett (Eds.), *Politics*. Coral Springs: Nuvision Publications.
- _____. (2014). *Nicomachean Ethics*. In Henry Fielding, Roger Crisp (Ed.), *Nicomachean Ethics*. Cambridge: University Press.
- Baer, L. A. (2000). The right of self-determination and the case of the Sami. In Pekka Aikio, y Martin Scheinin (Eds.), *Operationalizing the right of indigenous peoples to self-determination*. Turku/Åbo: Institute for Human Rights, Åbo University.
- Barker, J. (2005). For Whom Sovereignty Matters. In Joanne Barker (Ed.), *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bhengra, R., et al. (1999). The Adivasis of India, Minority Rights Group International Report, 1998.
- <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.432.8615&rep=rep1&type=pdf> [January 11, 2017].

- Berman, P. Sch. (2009). The New Legal Pluralism. *Annual Review of Law and Social Science*, 5, 225-242.
- Bodin, J. (1576/1606). Six Books of the Commonwealth. In Richard Knolles (Ed.), *Six Books of a Commonweale*. London: Implensis G. Bishop.
- Caruso, E. et al. (2003). *Extracting Promises: Indigenous Peoples, Extractive Industries and the World Bank*. Moreton-in-March: Forest Peoples Programme.
- Cassese, A. (2005). *International Law*. 2nd ed. Oxford: University Press.
- Churchill, W. and Morris, G. T. (1992). Key Indian Laws and Cases. In M. Annette Jaimes (Ed.), *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*. Boston: South End Press.
- Chief J. M. and Yabsley, G. R. (1991). Conspiracy of Legislation: The Suppression of Indian Rights in Canada. *BC Studies*, 89, 34-47.
- Conn, S. (1988). Inside Brazilian Indian Law: A Comparative Perspective. In Bradford Morse, and Gordon Woodman (Eds.), *Indigenous Law and the State*. Dordrecht: Foris Publications.
- Corntassel, J. and Hopkins Primeau, T. (1995). Indigenous, 'Sovereignty' and International Law: Revised Strategies for Pursuing, 'Self-Determination'. *Human Rights Quarterly*, 17(2), 343-365.
- Cortez, D. (2010). Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana. *Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, 30, 227-248.
- (2011). La construcción social del 'Buen Vivir' (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida. *Aportes Andinos*, 28, 1-23.
- Cortez, D. and Wagner, H. (2010). Zur Genealogie des indigenen "guten Lebens" ("Sumak Kawsay") in Ecuador. In Leo Gabriel, and Herbert Berger (Ed.), *Latinamerikas Demokratien im Umbruch*. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Davenport, F. G. (1917). *European Treaties bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648*. Washington, D.C.: Carnegie Institute of Washington.
- Davidson, S. (1994). The Rights of Indigenous Peoples in Early International Law. *Canterbury Law Review*, 5(3), 391-423.
- Doyle, C. M. (2015). *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources: The transformative role of free prior informed consent*. London and New York: Routledge.
- Engle Merry, S. (1988). Legal Pluralism. *Law & Society Review*, 22(5), 869-896.
- Escobar, A. (2010). Latin America at a Crossroads. *Cultural Studies*, 24(1), 1-65.

- Falk Moore, S. (1986). *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge: University Press.
- Flanagan, Th. (1989). The Agricultural Argument and Original Appropriation: Indian Lands and Political Philosophy. *Canadian Journal of Political Science*, 22(3), 589-602.
- Gilbert, J. (2006). *Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law: From Victims to Actors*. New York: Transnational Publishers.
- Gilbert, J. and Doyle, C. M. (2011). A New Dawn Over the Land: Shedding Light on Collective Ownership and Consent. In Stephen Allen, and Alexandra Xanthaki, (Eds.), *Reflexions on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Göcke, K. (2016). *Indigene Landrechte im internationalen Vergleich*. Heidelberg: Springer.
- Griffiths, J. (1986). What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism*, 24, pp. 1-55.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2012). El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo. In Rafael Domínguez, y Sergio Tezanos (Eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Hidalgo-Capitán, A. L. and Cubillo-Guevara, A. P. (2013). Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, 48, pp. 25-48.
- Hinsley, F. H. (1966). *Sovereignty*. Cambridge: University Press.
- Hobbes, Th. (1691). *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Green Dragon.
- Houtart, F. (2011). El concepto de Sumak Kausay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Revista Ecuador Debate*, 84, pp. 57-76.
- Huanacuni, F. (2010a). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI.
- _____ (2010b). Paradigma occidental y paradigma indígena originario. *América Latina en movimiento*, 452, 17-22.
- Joseph, B. (2012). "Potlatch Ban: Abolishment of First Nations Ceremonies." <<http://www.ictinc.ca/the-potlatch-ban-abolishment-of-first-nations-ceremonies>> [January 11, 2017].
- Jovanovic, M. A. (2012). *Collective Rights: A Legal Theory*. Cambridge: University Press.
- Keal, P. (2008). Indigenous Sovereignty. In Trudy Jacobsen et al. (Eds.), *Re-envisioning sovereignty: the end of Westphalia?* Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.

- Koller, P. (1981). Zur Kritik der libertären Eigentumskonzeption am Beispiel der Theorie von Robert Nozick. *Analyse & Recht*, 3(2), pp. 139-154.
- Kuprecht, Karolina, (2013). *Indigenous Peoples' Cultural Property Claims: Repatriation and Beyond*. Switzerland: Springer.
- Letsas, G. (2013). The ECHR as a living instrument: Its meaning and legitimacy. In Andreas Follesdal et al. (eds.), *Constituting Europe: The European Court of Human Rights in a National, European and Global Context*. Cambridge: University Press.
- Locke, J. (1689/2012). *The Second Treatise of Government*, in Mayer-Tasch, Peter Cornelius (ed.), *The Second Treatise of Government*. Stuttgart: Reclam.
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay. La vida en plenitud. In Antonio Luis Hidalgo-Capitán, et al. (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva and Cuenca: FIUCUHU.
- Martínez de Bringas, A. (2003). Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, 24, pp. 41-52.
- McCue, J. (2007). New Modalities of Sovereignty: An Indigenous Perspective. *Intercultural Human Rights Law Review*, 2, 19-30.
- Moore, J. B. (1913). *Costa Rica-Panama Arbitration: Memorandum on Uti Possidetis*. Rosslyn: The Commonwealth Co. Printers.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Oppenheim, L. (1905). *International Law: A Treatise*. New York und Bombay: Longmans, Green, and Co.
- Paco, F. P. (2004). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: CEA.
- Paulson, L. (2016). Los derechos humanos en un contexto local: La relación entre los derechos humanos y los movimientos Mapuche. *Independent Study Project (ISP) Collection*, No. 2384. <http://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3409&context=isp_collection> [January 11, 2017].
- Peters, A. (2016). *Völkerrecht: Allgemeiner Teil*. Zürich: Schulthess.
- Pipes, R. (1999). *Property and Freedom*. New York: Alfred. A. Knopf.
- Pospisil, L. (1971). *The Anthropology of Law: A Comparative Theory of Law*. New York: Harper and Row.
- Ratner, S. R. (1996). Drawing a Better Line: Uti Possidetis and the Borders of New States. *The American Journal of International Law*, 90(4), 590-624.

- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Bellknap Press of Harvard University Press.
- Reisman, M. W. (1995). Protecting Indigenous Rights in International Adjudication. *The American Journal of International Law*, 89, 351-362.
- Schmid, E. (2013). Betrachtungen zum guten Leben. Ein Vergleich zwischen dem Fähigkeitsansatz von Amarty Sen und dem Leitprinzip der ecuadorianischen Verfassung, Sumak Kawsay. <http://momentumkongress.org/cms/uploads/documents/Paper_Schmid21_2_2013_1118.pdf> [January 11, 2017]
- _____. (2014). *Die Frage nach dem guten Leben. Buen Vivir in Ecuador und Entwicklung als Freiheit im kritischen Vergleich*. Bremen: Wiener Verlag für Sozialforschung.
- Schulte-Tenckhoff, I. (1998). Reassessing the Paradigm of Domestication: The Problematic of Indigenous Treaties. *Review of Constitutional Studies*, IV(2), 239-289.
- Shaw, M. N. (2014). *International Law*. 7th edn. Cambridge: University Press.
- St. Thomas Aquinas (1265-1274/1989). *Summa Theologiae*, in McDermott, Timothy (ed.), *Summa Theologiae*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Stavenhagen, R. (2006). Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos. In Mikel Berraondo (Ed.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Deusto.
- Teubner, G. and Korth, P. (2012). Two Kinds of Legal Pluralism: Collision of Transnational Regimes in the Double Fragmentation of World Society. In Margaret A. Young (Ed.), *Regime Interaction in International Law: Facing Fragmentation*. Cambridge: University Press.
- Thornberry, P. (2002). *Indigenous Peoples and Human Rights*. Manchester: University Press.
- Torres Santana, A. (2012). Las voces de la tempestad: Crítica y actualidad del calibanismo. *Crítica y Emancipación*, IV(7), 177- 203.
- Tully, J. (2007). The Struggle of Indigenous Peoples for and of Freedom. In Duncan Ivison et al. (Eds.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: University Press.
- Turner, D. (2001). Visions: Towards an Understanding of Aboriginal Sovereignty. In Beiner, Ronald and W. J. Normann (Eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*. Oxford: University Press.
- _____. (2006). *This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University Press.

- Vattel, E. de (1758/1844). *The Law of Nations, Or, Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns*. 6th edn. Philadelphia: T. & J.W. Johnson.
- Villalba, U. (2013). Buen Vivir vs Development: a paradigm shift in the andes? *Third World Quarterly*, 34(8), 1427-1442.
- Vitoria, F. de (1532/1917). De indis et de ivre belli relectiones. In James B. Scott, and Ernest Nys (Eds.), *The Classics of International Law*. Washington, DC: Carnegie Institute of Washington.
- Wenzel, N. (2008). *Das Spannungsverhältnis zwischen Gruppenschutz und Individualschutz im Völkerrecht*. Berlin: Springer.
- Westlake, J. (1894). *Chapters on the Principles of International Law*. Cambridge: University Press.
- Williams, R. A. (1990). *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*. New York: Oxford University Press.
- _____ (1991). Columbus Legacy: Law as an Instrument of Racial Discrimination against Indigenous Peoples' Rights of Self-Determination. *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 8(2), 1991, 51-74.
- Wilmer, F. (1993). *The Indigenous Voice in World Politics*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

Jurisprudence

- U.S. (1823). U.S. Supreme Court, *Johnson v. M'Intosh*, 21 U.S. 543 (1823).
- U.S. (1831). U.S. Supreme Court, *Cherokee Nation v. Georgia*, 30 U.S. 1 (1831).
- ECtHR (1978). European Court of Human Rights, *Tyrer v. United Kingdom*, Merits, App. No. 5856/72, A/26, [1978], April 25, 1978.
- ICJ (1992). International Court of Justice, *Case concerning the land, island and maritime frontier dispute (El Salvador/Honduras: Nicaragua intervening)* of 11th September 1992, GL No. 75 [1992] ICJ Rep 351.
- IACtHR (2001). Inter-American Court of Human Rights, *Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua*, August 31, 2001, Series C, No. 79.
- IACtHR (2006a). Inter-American Court of Human Rights, *Case of the Indigenous Community Yakye Axa v. Paraguay*, February 6, 2006, Series C, No. 142.
- IACtHR (2006b). Inter-American Court of Human Rights, *Case of the Sawhoyamaya Indigenous Community v. Paraguay*, March 29, 2006, Series C, No. 146.
- IACtHR (2007). Inter-American Court of Human Rights, *Case of the Saramaka People v. Suriname*, November 28, 2007, Series C, No. 172.

IACtHR (2012). Inter-American Court of Human Rights, *Case of Kichwa Indigenous People of Sarayaku v. Ecuador*, June 27, 2012, Series C, No. 245.

Fecha de recepción: 20/01/2017; fecha de aceptación: 30/05/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

Desempleo, crisis económica y percepción sobre la población inmigrante en el Levante español

Unemployment, economic crisis and perception about the population immigrant in the spanish Levante

Javier Eloy Martínez Guirao¹
j.eloymartinez@um.es

Anastasia Téllez Infantes²
atellez@umh.es

Resumen

Durante más de una década España vivió un auge económico basado en el sector de la construcción, que conllevó la llegada de inmigrantes procedentes de diferentes lugares del mundo. Unos en busca de oportunidades laborales, otros invirtiendo sus ahorros en la compra viviendas. Fueron años en los que la inmigración era valorada por los efectos beneficiosos para la economía. Tras el estallido de la burbuja inmobiliaria y la crisis económica las circunstancias cambiaron. El desempleo se incrementó bruscamente y muchos inmigrantes retornaron a sus países de origen. Aquellos que decidieron quedarse vieron como empeoraban sus condiciones de vida y laborales, y cómo los autóctonos los perciben ahora como competidores manifestando actitudes xenófobas hacia ellos. En este artículo nos basamos en un estudio etnográfico en una de las zonas más afectadas por la crisis en España, la Vega Baja del Segura, para indagar en estos aspectos.

Palabras clave

Representaciones, xenofobia, inmigración, cambio social, empleo.

Forma sugerida de citar: Martínez Guirao, Javier Eloy & Téllez Infantes, Anastasia (2017). Desempleo, crisis económica y percepción sobre la población inmigrante en el Levante español. *Universitas*, XV(26), pp. 63-88.

-
- 1 Doctor en Antropología Social por la UNED (España) y doctor en Sociología por la Universidad de Alicante (España). Profesor en el Área de Antropología Social, departamento Mixto, Universidad de Murcia (España). Orcid: 0000-0001-9460-5999.
 - 2 Doctora en Antropología Social por la Universidad de Sevilla (España). Profesora titular en el Área de Antropología Social, departamento de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Orcid: 0000-0001-9235-6044.

Abstract

For over a decade, Spain experienced an economic boom based on the construction sector, which led to the arrival of immigrants from different parts of the world. Some searching for job opportunities, others investing their savings in buying homes. In those years immigration was valued by beneficial effects for the economy. After the bursting of the housing bubble and the economic crisis circumstances changed. Unemployment increased sharply and many immigrants back to their countries. Those who decided to stay saw as worsened their living conditions and work, and how the locals perceive as competitors now manifesting xenophobic attitudes towards them. In this article we rely on an ethnographic study in one of the most affected areas by the crisis in Spain, La Vega Baja del Segura, to investigate these aspects.

Keywords

Representations, xenophobia, immigration, social change, employ.

Introducción

En los últimos años están teniendo lugar una serie de fenómenos a lo largo del mundo que tienen en común lo que antropológicamente denominamos como el miedo al “otro”. Un “otro” que en estos casos se refiere a personas inmigrantes, que ya sea por motivos bélicos, laborales, u otras circunstancias, deciden abandonar, permanente o temporalmente, su país de residencia, en busca de una vida mejor que les permita sobrevivir tanto a ellos como a sus familias. Al llegar a su lugar de destino tienen que hacer frente, en muchas ocasiones, a la acritud de la población local, que los puede percibir con recelo, como una amenaza para su cultura y para su bienestar.

El surgimiento y el auge de movimientos “ultraderechistas” y xenóforos en diferentes regiones del mundo han alcanzado cotas de poder no vistas desde décadas, y que nos remiten a un pasado que se ha pretendido, si no olvidar, sí mirar como parte de una historia de otro siglo que no debe volverse a repetir. En países como Austria, Holanda, Grecia, Estados Unidos, y un largo etcétera, partidos políticos que representan estas ideas se hallan muy cerca de hacerse con el poder, apoyándose en discursos que relacionan

a la inmigración con la inseguridad ciudadana y el terrorismo, por un lado, y enfatizando las incidencias negativas que tienen los inmigrantes sobre la economía del país, por otro. El denominado Brexit, es decir, la próxima salida del Reino Unido de la Unión Europea, podría afirmarse que se sustenta, en buena medida, en ese “miedo al inmigrante”.

La situación que se da en España es, cuanto menos, paradójica. De ser un país con unos saldos migratorios negativos, donde la gente predominantemente emigraba por motivos laborales, pasó a ser un país receptor y necesitado de mano de obra, por el auge económico y del sector de la construcción que se dio a partir de la década de los años 90 del siglo XX. Pero la súbita crisis económica que se inició en 2007 vino de nuevo a invertir esta tendencia. Todos estos cambios han tenido y tienen incidencia en las condiciones laborales y de vida, en las estrategias de subsistencia de la población inmigrante, y en la percepción que los autóctonos tienen sobre ella.

El texto que aquí se presenta es parte de una investigación realizada en España, en la comarca de la Vega Baja del río Segura³, cuyo objetivo es analizar la percepción que los diversos agentes sociales tienen sobre la crisis, el desempleo y la población inmigrante. Y es que, en este territorio, la crisis económica que desde hace años lleva afectando a España se ha notado especialmente, con una elevada destrucción de empresas básicamente pertenecientes al sector de la construcción, y en él se ha dado con inusual fuerza el fenómeno del estallido de la denominada “burbuja inmobiliaria”, conllevando un aumento del paro y un empeoramiento de las condiciones de vida tanto de la población española como inmigrante. Pues se trata de uno de los lugares de España donde más viviendas se construyeron en los años de auge económico.

La comarca se encuentra al sur de la provincia de Alicante, en el levante español, y está formada por los 27 municipios distribuidos en una extensión de 957 km². Cuenta con una población de 371 212 habitantes, de la cual el 37,3% es extranjera (INE, 2014). Esa población residente “migrada” o “foránea” la compone tanto población extranjera que busca trabajar, los denominados “inmigrantes”, como población de residentes europeos, en su mayoría, de avanzada edad y provenientes del norte de Europa, que son de-

3 Esta comarca ha basado su economía tradicionalmente en la agricultura, pero el sector de la construcción, que ha ido ganando cada vez más suelo cultivable recalificado para la edificación, ha ido sustituyendo en las últimas décadas el trabajo del campo por la actividad inmobiliaria asociada al turismo residencial.

nominados “turistas residenciales”. Como sucedió en otras partes de España, los inmigrantes (laborales) empezaron a desplazarse a esta zona desde finales de la década de 1990 hasta 2006⁴, cuando existía una importante oferta de trabajo, puesto que el sector de la construcción estaba en auge y requería de mano de obra. Así, este sector se convirtió en el motor generador de empleo principal, donde se encontraban las mejores oportunidades laborales. Ante este fenómeno la mano de obra autóctona comenzó a ser insuficiente, por lo cual, los trabajadores inmigrantes empezaron a ocupar el excedente de puestos de trabajo que estaban surgiendo (González-Martín, Pumares y Rojas, 2012, p. 2). Tengamos presente que estos trabajadores inmigrantes de la construcción eran esencialmente hombres, por la división sexual del trabajo y las representaciones hegemónicas de género en esta sociedad. Como advierten algunos expertos:

En los años de expansión del sector, las condiciones laborales de los trabajadores mejoraron considerablemente. La abundancia de trabajo relajó el temor a no tener un puesto de trabajo (...). Las relaciones sociales que se desarrollaron durante este periodo estuvieron marcadas por la tranquilidad y la falta de rivalidad (...) Con la llegada de la inmigración las relaciones sociales en el sector sufrieron un cambio, aparecieron nuevos grupos. Los trabajadores inmigrantes, en general, fueron bien aceptados por los trabajadores autóctonos que no vieron peligrar sus puestos de trabajo (González-Martín, et al., 2012, p. 7).

El descenso de la tasa de natalidad en España y el rechazo por parte de la población autóctona, que cada vez mejoraba más sus condiciones de vida, a seguir desarrollando empleos que veían como “duros” y poco remunerados, entre ellos el trabajo en el campo, especialmente en la agricultura intensiva, la construcción y el trabajo doméstico, dieron lugar a uno flujos migratorios hacia este país sin precedentes. Originaria de países de América Latina, el este de Europa y el norte de África, la población extranjera se multiplicó por 10 en España entre 1996 y 2010, pasando de 542 314 personas, que suponían el 1,4% de la población total, a 5 747 734 que sumaban el 12,2%, a la vez que el desempleo se reducía a niveles de la Unión Europea (Vázquez, 2012, p. 12).

4 Por su parte, los turistas residentes norte-europeos, comenzaron a llegar a esta comarca alicantina a partir de la década de 1980, con el auge del turismo de costa de este litoral mediterráneo.

Este fenómeno migratorio adquirió un mayor impulso a partir de 1999, con la llegada de ecuatorianos y colombianos. En pocos años se situaron como el tercer y cuarto grupo de ciudadanos no comunitarios, ocupando puestos de trabajo que la población autóctona rechazaba y entrando en competencia directa con los ciudadanos magrebíes (Sempere, 2001). De la mano de la creciente demanda de trabajadores dentro del sector de la construcción, vino también la mejora sustancial en los salarios.

Pero, desde 2006 el sector de la construcción comenzó a resentirse por agotamiento, lo que, junto al problema de las hipotecas en Estados Unidos en 2007 y su repercusión en las entidades bancarias a nivel internacional, trajo una gran crisis mundial (González-Martín et al., 2012, p. 2). Esto precipitaría en España el estallido de la burbuja inmobiliaria y la súbita paralización del sector de la construcción con sus implicaciones en el empleo. De 1 846 100 parados en el año 2007 con una tasa de desempleo del 8,23%, se pasó a 6 051 100 en 2013, lo que suponía un 26,1% de paro. Más de dos millones de personas se quedaron sin empleo en apenas dos años, entre 2007 y 2009 (INE, 2015), y desde 2008 hasta 2013, año en que se vería superada sólo por Grecia, España encabezó los índices de paro de toda la Unión Europea (Eurostat, 2015).

Para algunos autores, el mercado laboral en España es un fiel reflejo de los problemas que se derivan de

La excesiva dependencia de sectores intensivos en mano de obra descualificada, como la construcción o la hostelería, de una inversión en políticas de bienestar que continúa siendo menor que en el resto de países europeos (Navarro, 2009), de unas elevadas tasas de temporalidad y desempleo, superiores al resto de la Unión Europea (...), y por último, de la importancia de la economía sumergida, incluso en los momentos de bonanza económica anteriores a la crisis (Arrazola et al., 2011, citado por Arnal, Finkel y Parra, 2013, p. 282).

Concretamente, en el sector de la construcción, la crisis económica ha tenido un enorme impacto, lo que ha traído consigo la pérdida de un elevado número de puestos de trabajo tanto de españoles como de extranjeros, y ha supuesto además un grave deterioro de las condiciones laborales. Sin embargo, como afirman algunos expertos:

Al comparar la tasa de paro referente al ámbito nacional presentada por la población inmigrante y por la autóctona en dicho sector en 2009, observamos que la de los trabajadores extranjeros se había incrementado casi cinco veces respecto al año 2007, pasando del 8% al 37% (EPA, 2009). Igualmente, los datos reflejaban un aumento en la tasa de paro de los trabajadores españoles muy elevado, y, aunque se había multiplicado casi por cuatro en estos dos años (del 5,7% en 2007 al 22,4% en 2009), no alcanzó parámetros tan negativos como la de la población inmigrante (González-Martín, Pumares y Rojas., 2010 citado por González-Martín, et al., 2012, p. 2).

Estos datos evidencian que la crisis afectó con fuerza a la población inmigrante, esencialmente masculina, trabajadora en el sector de la construcción en España.

Metodología

Este artículo se encuadra en la investigación etnográfica llevada a cabo en el marco de diversos proyectos realizados desde julio de 2011 hasta la actualidad⁵. Su objetivo es analizar cualitativamente, y con una metodología etnográfica basada en el trabajo de campo, la percepción de los españoles sobre la población extranjera, esencialmente inmigrantes laborales, a partir de la crisis y las altas tasas de desempleo que se dan desde hace varios años en la zona de estudio.

Las principales técnicas utilizadas han sido las fuentes documentales, la observación participante y la entrevista abierta. Para la selección de informantes hemos tenido en cuenta variables tales como: el sector económico, la situación laboral, la localidad, el sexo, el estado civil, la nacionalidad, la edad, etc. Hemos establecido cuatro tipologías de informantes entrevistados, que nos pueden transmitir información desde diferentes perspectivas: a) agentes de empleo, concejales y alcaldes⁶, b) empresarios; c) población en

5 El primero de estos proyectos de investigación en el que participamos fue subvencionada por la convocatoria de ayudas para el Fomento de Empleo (orden de la Consellería de Economía, Hacienda y Empleo de la Generalitat Valenciana, Pactos Territoriales para el Empleo, DOCV de 30 de diciembre de 2010) de acuerdo con el Plan de la Generalitat para el Impulso de la Economía y la Creación de Empleo, y solicitada por el Consorcio para el Desarrollo Económico de la Vega Baja (CONVEGA).

6 Como se trata de un grupo de fácil reconocimiento entre ellos, para preservar su anonimato hemos evitado especificar datos concretos sobre cada informante, y en las citas hemos optado por nombrarnos como informantes "tipo A.

general (trabajadores asalariados, desempleados, amas de casa y jubilados, y d) sindicalistas y miembros de asociaciones (de agricultores, de empresarios, de inmigrantes, etc.).

Basándonos en estos datos exponemos algunos resultados de carácter cualitativo, ofreciendo citas literales de informantes.

Inmigración laboral frente a turismo residencial

En las últimas décadas se ha experimentado un elevado crecimiento demográfico en la comarca. La población se duplicó entre 1998 y 2013, pasando de 208 138 habitantes censados en la comarca a 404 582. Este crecimiento se focalizó principalmente en la población extranjera, que se multiplicó por seis en apenas 12 años, pasando de 28 253 personas en el 2000, a 176 448 en 2012, con un estancamiento a partir del año 2008 que coincide con la crisis y una disminución a partir de 2013, reduciéndose a 142 226 habitantes en 2014 (INE, 2015).

Estos aumentos se deben fundamentalmente a los procesos migratorios, que, para autores como Mazón y Huete (2005, p. 115) y Díaz (2004, pp. 6-7) podríamos dividir en dos tipos:

1. Una inmigración por motivos laborales: procedente sobre todo de África, América Latina, los países del Este de Europa y China, que suelen trabajar en actividades como la agricultura, la construcción, la hostelería y los servicios domésticos⁷.
2. Una inmigración por motivos de ocio: procedente principalmente del centro y del norte de Europa y de otras comunidades del centro y del norte de España, que estaría integrada en gran parte por jubilados y formaría el colectivo de los denominados turistas residenciales.

Esta diferenciación es la que ha dado lugar a la dicotomía entre inmigrantes y turistas residenciales, que condiciona las percepciones que se dan sobre la población extranjera por parte de la población autóctona que en España y, en concreto, en la comarca.

7 Con la excepción de la población china, que desarrolla otros tipos de actividades, especialmente como propietarios de restaurantes, bazares, tiendas de ropa e hipermercados.

La inmigración por motivos laborales ha sido ampliamente estudiada y debatida desde las ciencias sociales, y en este caso, se debe, principalmente, a la magnitud auge económico y a la enorme oferta de puestos de trabajo.

El término turista residencial resulta muy controvertido, pero es de frecuente uso en la literatura académica en lengua española. Mantecón (2008, pp. 130-131) recoge una serie de definiciones que aludirían a diferentes aspectos que nos permiten caracterizarlo: Para Vicente Rodríguez (2004, pp. 235-236) incluiría cuatro elementos fundamentales como la avanzada edad de estos turistas, la oscilación entre la migración permanente, temporal o la movilidad, la búsqueda de experiencias de ocio y los impactos que produce. López de Lera (1995, pp. 234-237) lo entendería como un flujo inmigratorio de jubilados europeos. Mazón y Aledo (2005, pp. 18-19) lo definirían como “la actividad económica que se dedica a la urbanización, construcción y venta de viviendas turísticas residenciales que conforman el sector extra-hotelerero, cuyos usuarios las utilizan para veranear o residir, de forma permanente o semipermanente, fuera de sus lugares de residencia habitual, y que responden a nuevas fórmulas de movilidad y residencialidad de las sociedades avanzadas”. Cortina, Martínez y Varela (2002, p. 95) lo explican como un fenómeno relacionado con el uso de viviendas secundarias.

Su importancia es tal en la comarca, que si para el año 2014, el 37% de la población de la comarca era de nacionalidad extranjera, de ésta, el 63% era de la Europa Comunitaria, principal fuente de turistas residenciales.

La comunidad británica es la más numerosa con casi 50 000 habitantes, es decir el 35% de la población nacida en el extranjero. Los alemanes serían el segundo grupo más numeroso en cuanto a turistas residenciales y el tercero del total de extranjeros con casi 8 000 habitantes, lo que supondría cerca de un 6%. De este modo, británicos y alemanes conformarían los dos grupos principales de turistas residenciales.

La inmigración laboral, aunque en menor medida que el grupo anterior de extranjeros, también mantendría una presencia importante en la comarca, representada en primer lugar por los marroquíes, segundo mayor grupo inmigrante de la comarca, con casi 16 000 personas, seguida de rusos (7 471), rumanos (5 439), búlgaros (5 246), ucranianos (3 991) y ecuatorianos (3 360), argelinos (2 397) y chinos (1 973). Dentro de la población rusa coexistiría la residente por motivos laborales con la que lo haría por motivos de ocio, si bien habría que tener en cuenta que en periodo de crisis muchos de los rusos que habían migrado por motivos laborales regresaron

a sus países, aumentado proporcionalmente el número de turistas residenciales de esta nacionalidad.

Respecto a la localización geográfica, los denominados turistas residenciales se ubican principalmente en la zona litoral de la comarca o en los municipios colindantes.

En la zona de interior, predominarían los inmigrantes de origen marroquí y ecuatorianos, así como los de otros países de África y Latinoamérica, muchos de ellos antaño trabajadores de la construcción ahora en paro, de la agricultura, o de los servicios domésticos, en el caso de las mujeres.

Incidencia de la crisis en la población inmigrante

Con la llegada de la crisis en el año 2007 los residentes extranjeros en la comarca se vieron afectados de diferentes maneras.

Los europeos comunitarios, especialmente británicos jubilados, comenzaron a tener grandes dificultades para vender las viviendas que habían adquirido en la época de auge inmobiliario. Se trataba de viviendas en las que invertían sus ahorros, pensando que trataba de un valor seguro, que se iría revalorizando continuamente, y por las que obtendrían importantes beneficios en el caso de que tuvieran que venderlas. En la medida que iban envejeciendo retornaban a sus países de origen o fallecían sin haber podido recuperar su dinero. Igualmente el relevo generacional ya no se producía y la población británica se redujo considerablemente.

Los inmigrantes laborales sufrieron de un modo más acusado el comienzo de la crisis, siendo los hombres inmigrantes (principalmente rumanos, ecuatorianos, colombianos, marroquíes y argelinos) los primeros a los que las empresas de la construcción de esta zona despidieron en favor de los españoles, a los que se priorizaba a la hora de mantenerles el empleo. Si bien la caída del sector fue tan drástica que, en un breve lapso de tiempo, todos, con independencia del país de origen, se vieron afectados. En la actualidad algunos de estos grupos, sobre todo los marroquíes y ecuatorianos, han logrado mantener sus trabajos en el sector agrícola, aunque con peores condiciones laborales.

Por su parte, las mujeres inmigrantes, principalmente ecuatorianas y colombianas, copaban el ámbito de los cuidados y la limpieza en el contexto de economía sumergida y en trabajos considerados femeninos, por ser de “cuidados de personas y en el hogar”. A lo largo de estos años fueron per-

diendo su trabajo, pues la crisis y la falta de ingresos en muchas familias españolas han hecho que prescindan de sus servicios, al no poder asumir ese gasto. Y son ahora las mujeres de los grupos domésticos autóctonos quienes suelen desempeñar esas tareas del hogar y cuidados que antes hacían ellas.

Los rusos constituyen un caso aparte y han ido adquiriendo un nuevo status a raíz de la crisis. La caída de los precios de viviendas en España y la mejora de la economía de su país de origen, los ha convertido en los “nuevos turistas residenciales”, motivados por el clima, la playa, etc., así como por las garantías de seguridad y calidad de vida que les suponen residir en la Unión Europea. No obstante, la crisis de Ucrania y la devaluación del rublo en el año 2014 han creado un escenario con un futuro incierto, que se confirma con el descenso de compra de inmuebles de ciudadanos rusos (Prokopenko, 2014, p. 473).

Por último, los ciudadanos chinos a diferencia de lo que ha sucedido con los otros grupos de inmigrantes o con la población autóctona, ha seguido abriendo negocios y establecimientos comerciales que, aparentemente han ido funcionando. Aunque también se han visto afectados en algún grado por la crisis, factores relacionados con su cultura del trabajo pueden explicar su mayor competitividad en estos contextos de crisis.

La bajada de los salarios

Junto al desempleo, una de las consecuencias de la crisis económica ha sido la bajada de los salarios. Los casi diez años de crisis han cambiado la mentalidad sobre el trabajo, y los autóctonos aceptan trabajos y sueldos que eran impensables en otros tiempos, y que, en muchos casos los llevan al límite de la subsistencia. Y esto tiene repercusiones en las posibilidades de acceso al mercado laboral de las personas inmigrantes.

Son pocos los que mantienen su propio puesto de trabajo. Antes hacían tareas que los demás no hacían porque tenían otros puestos mejores, pero es que ahora la gente española trabaja por 500 o 400 euros al mes. Están dispuestos a hacer lo que antes no estaban dispuestos. Tenemos una subvención con el INEM⁸ que es de peones agrícolas que se paga por peonada, por jornada real realizada, que el salario es siempre inferior a otros convenios de otras subven-

8 Instituto Nacional de Empleo, desde 2013 se denomina Servicio Público de Empleo Estatal (SEPE), es un organismo autónomo adscrito al Ministerio de Empleo y Seguridad Social, del gobierno de España.

ciones, como puede ser albañilería, etc., la persona a la que contratamos podía cobrar a lo mejor 800 euros al mes. Nos costaba Dios y ayuda conseguir que la gente que salía en los sondeos aceptara esa oferta. Ahora nos sobra la gente. Hay gente que 800 euros es lo máximo, con eso te trabajan las horas que haya que trabajar, el trabajo lo duro que sea (Informante tipo A).

Autores como García y Troncoso (2011, citados en Cea y Valles, 2014, pp. 230-231) han analizado, basándose en los registros administrativos de la Seguridad Social, la situación laboral de la población inmigrante en España en el inicio de la crisis, entre los años 2007-2009, poniendo de relieve que la crisis ha afectado, de manera especial, a los inmigrantes que han visto reducidas sus posibilidades de empleo y los salarios percibidos por su trabajo. Por ejemplo, en la franja de edad de 16 a 29 años el salario medio de un inmigrante era un 11,92% menor que el de un español, mientras que a edades superiores a 45 años la diferencia subía al 41,2%, cifra que seguía incrementándose para puestos más cualificados. Al respecto nuestros entrevistados extranjeros nos solían dar argumentaciones del tipo siguiente:

Tengo que trabajar. En lo que sea. Y por lo que me den. Ahora pagan menos. Como soy marroquí no debo protestar. Ya llevo 12 años aquí, mi mujer, mis hijos...aquí...Yo siempre trabajando... en todo... ahora crisis y menos trabajo...a veces semanas sin trabajar...pero tengo que trabajar para vivir aquí (Hombre, 42 años, empleado, industria, marroquí, Callosa de Segura).

Mucho, nos ha afectado mucho a todos los inmigrantes. Aquí donde yo estoy trabajando a casi todos los que somos de Marruecos...nos dan menos dinero... Falta trabajo...y no quejarse, no debemos, nos echan, hay muchos esperando, se necesita a menos gente y hay muchos que quieren trabajar en el campo... en las fábricas...es mucha suerte seguir trabajando si no eres de aquí, ahora (Hombre, 36 años, empleado, agricultura, marroquí, San Fulgencio).

Y es que, efectivamente, como advierten Cea y Valles:

En este periodo de tiempo el paro se ha triplicado, tanto en la población española como en la foránea. Si bien, el incremento ha repercutido, de manera especial, en la población extranjera, que encuentran más oportunidades de empleo en los sectores más vulnerables al paro y donde las condiciones de trabajo son peores. Su tasa de paro llega al 36,02% en 2012, trece puntos por encima de la población española; y se ha multiplicado por 2,96 (desde el 12,2% en 2007 hasta el 36,02% en 2012), a un ritmo similar al presentado

por la población española (para la que se ha multiplicado por el 3,04: desde el 7,6% hasta el 23,1%) (2014, p. 232).

El empeoramiento de las condiciones laborales

A los sueldos inferiores hay que sumar el empeoramiento en general de las condiciones laborales de los inmigrantes en la zona estudiada. Como afirmaban nuestros informantes:

¡Buff!...pues están los pobres inmigrantes explotados. Ahora mucho más que no hay apenas trabajo...A lo mejor cobran un par de euros al día y se matan a trabajar, no sé cuántas horas diarias pero una barbaridad. Las colombianas cuidando a ancianos...casi no les pagan...y sin contrato...¡claro! Por ejemplo en la huerta recogiendo la cosecha o lo que sea en ese tipo de trabajos sobre todo, de lo que yo conozco, están sin seguro y sin nada un montón de horas (Hombre, 26 años, desempleado, agricultura, español, Orihuela).

En efecto, una de las consecuencias ha sido el aumento de la economía sumergida en la comarca. Aunque este fenómeno existe en esta zona ya desde hace décadas (Téllez y Martínez Guirao, 2009), y que es muy difícil de cuantificar, hemos encontrado que, uno de los efectos directos que la crisis y el desempleo ha tenido, de modo significativo, en esta población inmigrante, es que ha incrementado el número de empleos sin contrato, sin declarar las horas extra, y muchos de los trabajos que estas personas desarrollan se hacen en el marco de la ilegalidad. Estas prácticas se adoptan, en parte, como una estrategia que permite la subsistencia de las empresas, al reducir los gastos en impuestos, pero del mismo modo suponen una pérdida de derechos para los trabajadores y los desprotege ante la posible explotación laboral, que también ha aumentado.

Muchos inmigrantes se dedican al sector inmobiliario en sus propios círculos, aunque la mayoría no está dada de alta. Otros inmigrantes trabajan fundamentalmente en la agricultura (rebotados del sector de la construcción) aunque creemos que en la gran mayoría de los casos lo hacen también sin dar de alta, en negro...ahora más que antes.... (Informante tipo A).

En la actualidad, un número significativo de la población inmigrante trabaja en el sector agrícola, donde, como se puede apreciar en la siguiente cita, la economía sumergida se halla muy presente:

Los inmigrantes más en la agricultura y en los trabajos temporales, como mucho temporadas de 2 o 3 meses, y muchos de ellos se pagan el sello agrícola para tener la posibilidad de salir luego en los planes de empleo, que son planes nacionales que se hacen aquí a través del consejo comarcal. Entonces si le dan aquí dos meses y 25 días por ejemplo de empleo, con eso se pagan el sello todo el año, ganan casi tres mil euros y subsisten, y se pagan su sello, más algunas peonadas que hacen por ahí esporádicas de empresas de agricultura que los contratan y con eso van saliendo. Puede haber 60 inmigrantes en esa situación, y que no trabajen nada 40. Y a lo mejor de estos que te digo como mucho son 20, los demás son ilegales, de que hacen horas por ahí esporádicas que los buscan los pequeños propietarios de tierra, mano barata casi gratis, no les costean la Seguridad Social pero los tienen a su disposición, sábado, domingo, ¡las horas que le da la gana!, hacen los trabajos de campo y los nacionales no tienen posibilidad porque ellos trabajan más barato (Informante tipo A).

En cualquier caso la idea generalizada entre la población local, en base a nuestras entrevistas, es que efectivamente, en estos últimos años, los inmigrantes ocupan en mayor medida los trabajos “en negro” y con peores condiciones y salarios.

Los inmigrantes se están llevando la peor parte de la crisis. Las mujeres, van a cuidar internos, sí que cogen ofertas de interna, o almacenes hortofrutícolas, porque además es que la española no va al almacén, y el hombre tampoco. Son trabajos muy duros, muy mal pagados. Además el hombre del almacén aunque sea español quiere inmigrantes, porque siempre le ha ido bien con inmigrantes, tienen su plantilla. Los españoles no están yendo, les planteas la idea y no van. A lo mejor tienen que desplazarse a Cox o a San Bartolomé y el sueldo dice que no les repercute. Además luego les dan de alta en el Régimen Agrícola que no es en el General y no lo terminan de ver. Es que hay mucha economía sumergida (Informante, tipo A).

Emigración a otros destinos y retorno

Otra consecuencia de la crisis en la población extranjera es que han emigrado a otros destinos. Este ha sido un aspecto que ha permitido mitigar la dureza de la situación de los inmigrantes (Cea y Valles, 2014, pp. 232-233). Según los datos del INE (2014) la población extranjera en la comarca representaba en el 2010 el 42,4%, en 2011 el 42,6%, en el 2012 el 43%, en

el 2013 el 42,8% y en el 2014 descendió al 37,3%. Así, mientras que en el 2010 había 167 212 habitantes de nacionalidad extranjera en el 2014 el número de extranjeros en la zona es de 138 469 habitantes, reduciéndose pues como vemos. Desde el 2012 al 2014 es significativo el abandono de alemanes y británicos, mientras que de Latinoamérica, las nacionalidades que más han acusado su salida de la comarca en estos años son los colombianos y los ecuatorianos. Por el contrario, en este periodo de 2012 a 2014, se aprecia un ligero aumento de población china y rusa.

El importante retorno de los británicos, como hemos comentado, obedece a que no se dé el relevo generacional, al haber dejado de ser rentable para ellos la adquisición de una vivienda en España.

Con respecto a los inmigrantes latinoamericanos que han regresado a sus países de origen, uno de los principales motivos es la falta de empleo y las aún paupérrimas condiciones de trabajo que se les presentan.

Hay menos aquí en el pueblo...menos colombianos, menos ecuatorianos y menos gente de por ahí. Se han tenío que ir. No tienen trabajo. Porque la mayoría de gente que no tiene trabajo está haciendo esos trabajos que antes no querían y les han dejao a ellos sin trabajo. ¡Claro! Aquí tú antes veías a un montón de gente con casas alquiladas. Gentes ecuatorianas, y eso... Y ahora, no ves a nadie (Mujer, 51 años, empleada, agricultura, española, San Miguel de Salinas).

Como afirman autores como Antón y Matarazzo (2015), este retorno no sólo se ha visto favorecido por las condiciones del país receptor, sino también dependen de los cambios sociales y económicos que se dan en los lugares de origen, como es el caso de la República de Ecuador.

En este sentido, nos repetían los entrevistados, que mientras que inmigrantes de otras nacionalidades regresaban a sus países de origen, los marroquíes, muy numerosos en ciertas localidades y que pueden llevar hasta dos generaciones viviendo ya en la comarca, si bien pueden ir a otras zonas de España e incluso a Marruecos temporalmente para trabajar, siempre regresan a ella.

El colectivo magrebí no, si no hay trabajo lo buscan fuera de aquí, pero su punto de retorno es aquí. Hay un colectivo importante casi de forma permanente, la mayoría de ellos con reagrupación familiar (han comprado una vivienda, o la tienen en alquiler más de 5-10 años). En julio y agosto salen para Marruecos, y el resto buscan el trabajo en este entorno y si no se van donde

haya trabajo, si hay que irse a La Mancha, a Cataluña..., pero cuando acaban esas tareas automáticamente retornan (Informante tipo A).

Es más, si atendemos a los datos del INE (2015), la población procedente de África en la comarca que nos ocupa en 2014, lejos de haber descendido ha aumentado ligeramente en estos años, pues si en el 2012 había un total de 18 133 personas africanas en 2014 esa cifra asciende a 19 439 en 2014. Esto se debe al continuo movimiento migratorio de magrebíes y subsaharianos que desde hace décadas, se trasladan a Europa en busca de trabajo y de mejores condiciones de vida, y ello a pesar de la actual “eurocrisis”.

Con respecto a la población de origen asiático, principalmente pakistaníes y chinos, lejos de descender su número en estos años de crisis, podemos apreciar un ligero aumento. Así, en 2012 había un total de 3.172 habitantes procedentes de estas nacionalidades y en el 2014 ascendió su número a 4.061. Nos decían sobre ello nuestros informantes:

A todos los inmigrantes no les ha afectado el paro...no...a los chinos no. Los chinos van avanzando (...). Esos no se van, al contrario, no dejan de venir y ganan dinero, a pesar de la crisis. ¡Date una vuelta por estos pueblos y verás cuántos bazares chinos hay y restaurantes!...y wok...están por todas partes y les ha venido bien la crisis, tienen ventajas fiscales, no les controlan apenas (Hombre, 58 años, empresario, servicios, español, Benejúzar)

Inmigración y percepción local

Aunque tanto los datos estadísticos como la observación evidencian que los inmigrantes han sido un colectivo que se ha visto afectado especialmente por la crisis, en su vida laboral y en el cambio de opiniones de los nacionales sobre ellos, existe una percepción minoritaria por parte de algunos de nuestros entrevistados españoles que sugiere que los inmigrantes se han visto menos perjudicados (e incluso que a algunos les ha beneficiado en un mercado laboral competitivo capitalista). Se trata de una idea ambivalente que oscila entre el recelo y la empatía, y se sustenta en los discursos de que “ellos ya estaban desfavorecidos económicamente”, o que en sus países de origen “ya habían vivido situaciones económicas que les había obligado a emigrar”, frente a los españoles, “acostumbrados a un nivel de vida mucho mayor”, y que, por eso mismo, se ven ahora más afectados.

A los de fuera les ha afectado como a todos (...). Pero yo creo que la crisis ha afectado más a los que más han tenido siempre. Una persona que ha sido pobre no puede haber notado tanto la crisis, de ahí que un inmigrante no creo que la haya notado tanto, en ese sentido (...) Pero bueno, es una crisis mundial: la estamos padeciendo todos (Hombre, 21 años, empleado, servicios, español, Orihuela).

La crisis nos afecta por igual (...) ahora estamos todos iguales de afectados. Bueno, ellos, los inmigrantes, están igual que estaban antes de venir (...) mal, pero nosotros hemos ido a peor (...) Hay gente de aquí, de esta comarca, que está comiendo en las casas de caridad, que han perdido sus coches y casas. (...) Sí que hubo una temporada que han trabajado muchos inmigrantes aquí, pero ahora es que no hay ni trabajo para los españoles (Mujer, 66 años, jubilada, servicios, española, Guardamar del Segura).

De la cita anterior se desprende la opinión generalizada que se muestra contraria a que haya españoles en paro y extranjeros trabajando y “ocupando” esos empleos que corresponderían, “por derecho”, dicen, a la población autóctona. Estas ideas crean un ambiente de hostilidad ante lo que ven como una competencia desleal por un recurso escaso: el trabajo. Dirán algunos autores que otros estudios también revelan un deterioro de las relaciones intergrupales derivado de la situación de crisis, de los escasos puestos de trabajo ofertados, y de la creciente necesidad de los trabajadores de competir por ellos (González-Martín, et al., 2012, p. 4).

Existe en España, en el imaginario que se da sobre la inmigración y que se ha visto reflejado en nuestra investigación, la idea generalizada de que el objetivo fundamental del inmigrante a la hora de decidir desplazar su residencia. De este modo el binomio inmigración-trabajo se halla siempre presente a nivel ideático, retroalimentado por la crisis económica y por el olvido de las repercusiones positivas de la inmigración (Cea y Valles, 2014, pp. 226-227).

En palabras de Cea y Valles:

El eurobarómetro cualitativo (TNS Qual, 2011) también captó una pérdida de reconocimiento de la contribución de la inmigración al crecimiento económico del país, desde que comenzara la crisis económica. Aunque en conjunto (la población autóctona e inmigrante) comparta que los inmigrantes ocupan empleos que los locales no quieren, ya por sus características, ya por su salario, a su vez creen que ha de haber un equilibrio para que los inmigrantes “no quiten trabajo a los locales”. Incluso algunos se sienten “amenazados” por el

empleo inmigrante. De modo que la inmigración deja de percibirse “necesaria” (Bulgaria, República Checa, Estonia, Hungría, Letonia, Lituania, Malta, Países Bajos, Polonia, Eslovaquia y Reino Unido) (2014, p. 227).

Y no sólo no se ve como necesaria, sino que además, es muy usual la idea que defiende que la migración afecta negativamente tanto a los sueldos como a las tasas de empleo de los trabajadores de los países receptores. Idea que suele justificarse bajo el argumento de que los inmigrantes cuando llegan están dispuestos a trabajar con peores condiciones salariales, eludiendo los contratos laborales, rechazando derechos sindicales, etc., lo que los vuelve más competitivos, y por ello, más rentables para las empresas. Los trabajadores autóctonos se verán así desplazados, aumentando los índices de desempleo, a la vez que se producirán una reducción en los salarios (Sánchez, 2010, pp. 86-87, citado por Cea y Valles, 2014, p. 227). Igualmente, si un trabajador autóctono quiere acceder al mercado laboral tendrá que asumir las mismas condiciones que los inmigrantes.

En este sentido se pronunciaban nuestros informantes:

Es que es así, con tanto inmigrante en paro dispuesto a trabajar en cualquier cosa y casi sin cobrar nada...con salarios de miseria...no podemos hacer nada...Se llevan el poco empleo que haya...Aceptan que les exploten...y están aun así contentos por trabajar y ganar algo...Pero con eso no podemos vivir nosotros...y así los empresarios pagan menos a todo el mundo (Mujer, 60 años, empleada de hogar, española, Cox).

En nuestro estudio una gran mayoría de los españoles entrevistados defendía que, en un momento de crisis y desempleo como el actual en esta comarca, los inmigrantes compiten con los autóctonos, por lo que deberían “volver a sus países” para que el empleo lo obtengan los españoles. Este hecho era a su vez percibido por los trabajadores inmigrantes⁹:

Hay mucho “moro” inmigrante trabajando sin contrato en las fábricas, en el campo, antes en la obra...y con esta crisis no cabemos todos...no hay empleo para todos...Pienso que nosotros estábamos aquí antes que ellos, y es

9 En otro estudio realizado en 2013 sobre la crisis y el desempleo, todos los integrantes de las muestras consideraban a los trabajadores inmigrantes como sus competidores, excepto entre los trabajadores más cualificados, predominando así el rechazo generalizado hacia ellos y siendo muy numerosas las manifestaciones que piden que se limite su participación en el mercado laboral en la actual situación de empleo (Arnal et al., 2013, p. 293).

nuestro país, ¡se tienen que ir de donde han salido! (Hombre, 44 años, desempleado, industria, español, Albatera).

Me lo dicen hasta en el trabajo. Que el trabajo es para los del pueblo, no para nosotros, que tenemos nuestro país. Nos dicen ... que ya que estamos fuera de nuestra tierra, que no nos importará que nos vayamos a otro sitio a buscar trabajo, pero fuera de aquí, que apenas hay (Mujer, 29 años, empleada, servicios, ecuatoriana, San Miguel de Salinas).

En una investigación realizada por Ybarra y Stephan (1994), los autores señalaban la amenaza como predictor de reacciones negativas. Actualmente “la sensación de amenaza percibida por los trabajadores españoles está originando sentimientos y reacciones negativas hacia los trabajadores inmigrantes, quienes son percibidos por los autóctonos como un lastre para el sector” (González-Martín, et al., 2012, p. 13).

Los sentimientos negativos dan lugar a un empeoramiento de la imagen del inmigrante, que comienza a cargarse de prejuicios dando lugar a actitudes xenófobas.

Al respecto, nuestros inmigrantes entrevistados percibían ese empeoramiento de la imagen que los españoles de la zona tienen sobre ellos debido a la crisis y el desempleo, y nos contaban experiencias de familiares y amigos, o que ellos mismos habían vivido en primera persona:

Te ven como ladrona, que les quitas el pan de sus hijos...el trabajo...que compites por el trabajo que ellos pueden también hacer...te miran mal...te echan la culpa de que no haya trabajo...yo sí lo noto, y cada vez más...siempre tienen que buscar chivos expiatorios para todos los males ¿no? (Mujer, 37 años, empleada, industria, colombiana, Orihuela).

No obstante, los prejuicios varían en función del grupo étnico. A algunos colectivos se les relaciona con la delincuencia (por ejemplo los rumanos), a otros se les considera un peligro por las diferencias culturales y religiosas (por ejemplo los marroquíes), mientras que otros son vistos como responsables directos del cierre de muchas de las empresas locales (por ejemplo los chinos).

Los turistas residenciales son los menos perjudicados en este aspecto. Aunque es cierto que se dan posiciones críticas por la tendencia que tienen algunos de estos grupos a formar guetos, colonias (Jurdao, 1979) o enclaves (Williams et al., 1997), donde tienen sus propios negocios y comercios, efectuando entre ellos mismos las transacciones económicas, o que se valoran

negativamente las implicaciones en los servicios sanitarios. No obstante, la opinión generalizada es que tienen efectos positivos para la economía local.

Algo similar sucede con los rusos, que con un alto poder adquisitivo, está comprando viviendas en la costa, aunque el hecho de que en la zona haya estado presente durante años la “mafia rusa” ha tenido influencias en el imaginario colectivo, colocándoles un estigma que los relaciona, en cierto modo, con la delincuencia.

El caso de los inmigrantes chinos merece mención especial por las reacciones y sentimientos paradójicos que se dan en torno a ellos por parte de la población local.

Se trata de un colectivo muy cerrado en relación con otros grupos étnicos, que mantienen la mayor parte de las relaciones sociales entre ellos, pero que igualmente, no suelen entablar relaciones conflictivas con la población local. Desde la década de 1990 fueron abriendo establecimientos de comida china por toda la comarca, al igual que sucedía por el resto de la geografía española. Posteriormente fueron diversificando sus actividades económicas, que ofrecían productos importados de China a unos precios mucho más asequibles que los comercios autóctonos. Pronto entraron en competencia directa con industrias de la provincia de Alicante y de la comarca. Tal es el caso de la industria juguetera de Ibi, o la del calzado de Elche que tenía especial repercusión en la economía de esta zona y que sufrió una importante crisis en el año 2004, cuando se dieron episodios xenófobos que desembarcaron incluso en que se incendiara una nave de calzado de propietarios chinos (Cachón, 2006). Estos brotes no perduraron en el tiempo, aunque sí los comentarios y prejuicios xenófobos, en parte relacionados con un etnocentrismo y choque cultural provocado por concepciones distintas del trabajo. Estos prejuicios giran alrededor de ideas como que son una comunidad cerrada, la competencia desleal, los horarios excesivos de trabajo, el no respeto a los derechos laborales, el vivir hacinados en el lugar de trabajo, la calidad deficiente en los productos, el plagio, etc. Para autores como Beltrán y Sáiz (2001, p. 3), esta percepción, junto a otros factores, estaría relacionada con aspectos culturales del trabajo. Desde la concepción china del trabajo, por ejemplo, la actividad económica debe basarse en la familia, el empleador chino ha de proporcionar alojamiento a sus empleados, o los trabajadores prefieren concentrar su actividad laboral en unos pocos años y acceder a la jubilación a una edad más temprana (Petit, 2002, pp. 327-328).

Las actuaciones paradójicas por parte de la población autóctona se dan desde el momento en que los mismos que los critican acuden a establecimientos chinos a realizar sus compras, por los precios económicos, alegando a que es una estrategia doméstica para poder subsistir en tiempos de crisis.

Pero los negocios regentados por población inmigrante no son exclusivos de la población china. Como ya hemos señalado, los turistas residenciales ofrecen sus servicios y crean establecimientos comerciales para ellos, y otros grupos étnicos suelen administrar negocios también para inmigrantes. Son relativamente frecuentes los restaurantes ecuatorianos y colombianos, sobre todo en zona de costa, los locutorios y los establecimientos de comida halal dirigidos a la población de origen árabe. Pero estos no son percibidos desde la población autóctona como una amenaza para su subsistencia económica.

La diferencia estriba en los números ejemplos, que persisten en el imaginario colectivo, de empresas y establecimientos que han tenido que cerrar sus puertas al entrar en competencia directa con los negocios chinos, hecho que se sigue retroalimentando con cierta frecuencia.

Se ha de advertir que en esta comarca estudiada se percibe como un problema latente el tema de la xenofobia y el racismo y sus posibles brotes, que pueden provocar situaciones de competencia por el trabajo entre nacionales españoles y población inmigrante.

No tengo datos cuantitativos pero aquí, al contrario de lo que sucede en municipios vecinos, donde hay turistas residenciales, lo que tenemos son ciudadanos del Este de Europa y marroquíes, que hasta ahora venían aquí porque había trabajo en la construcción, en el campo, etc., y ahora el problema que tenemos es que si no hay para los de aquí, pues para ellos lo mismo o menos. Algunos siguen trabajando en el campo y en labores puntuales, en trabajos duros, pero es increíble el gran número de personas inmigrantes que vienen aquí al ayuntamiento a pedir subsidios, ayuda, comida, etc. Eso plantea actualmente un problema gravísimo, porque aunque sabemos que tenemos que ayudar a todo el mundo por igual y que son vecinos de aquí, pero la desesperación de los vecinos autóctonos de aquí, pues muchas veces, no ha habido ningún problema ni de racismo ni nada, pero sí se escuchan los típicos comentarios de que a éste lo han cogido para trabajar en el ayuntamiento y a nosotros no, o habiendo gente del pueblo vienen estos a... Entonces eso es pero que no llegue a más, pero a pequeña escala sí se están viendo situaciones de este tipo, ya te digo que no ha habido ningún problema físico ni con-

creto, pero la gente está muy desesperada y yo entiendo que los políticos ahí tienen un problema, porque no saben cómo resolverlo (Informante tipo A).

Por el contrario, en una cuarta parte de las respuestas en las entrevistas a españoles que hemos llevado a cabo, se defendía al colectivo de inmigrantes y se criticaba a las opiniones xenófobas que se oyen:

Yo te podría decir la tónica general de los comentarios de la gente del pueblo. Son tradicionales: -'es que los inmigrantes están quitando el trabajo'-. No. Es que tú le estás dando una salida mejor a tu hijo, entonces alguien tiene que realizar esa labor, y encima, con un sueldo precario. Es que cuando fue el boom de la construcción se estaba muy bien y se ganaba mucho dinero en la obra. Ahora que no hay construcción todo el mundo quiere regresar a su puesto de trabajo. Y están explotando a los pobres inmigrantes, que encima de tener puestos y sueldos precarios y malos, encima tienen que aguantar algunos comentarios. Y son sus hijos [de los inmigrantes] los que nos van a sacar a nosotros, si tenemos algún tipo de pensión en el futuro. Cuantos más hijos tengan, más impuestos pagarán, y se podrán pagar nuestras pensiones (...) Las personas inmigrantes tienen un papel principal en la economía del pueblo (Mujer, 25 años, desempleada, servicios, española, Dolores).

En cualquier caso, la crisis y el desempleo están modificando las relaciones interpersonales entre empleadores (empresarios) y empleados (trabajadores), entre españoles y extranjeros. Si bien, en España, a diferencia de lo que está sucediendo en otros países, las ideas xenófobas y el “miedo al inmigrante” no están teniendo un reflejo claro en la política. Los partidos “tradicionales”, con independencia de la ideología que los sustente, suelen evitar los comentarios negativos hacia las personas inmigrantes, y cuando lo han hecho, ha sido en un tono mucho más sutil que los nuevos partidos políticos que están triunfando en otros lugares. Por su parte, los partidos emergentes basan sus campañas políticas en la lucha contra el desempleo y la corrupción, donde la inmigración no suele presentarse como un problema de importancia.

Es cierto que existen otros debates sobre los inmigrantes, como si aquellos que se encuentran en una situación “irregular” deben tener o no acceso a la “sanidad universal”, que han provocado reacciones diversas, muchas de ellas de apoyo a estas personas. También es evidente que la crisis ha aumentado las reacciones xenófobas, pero lo ha hecho de una manera contenida,

y habrá que esperar, entre otros aspectos, al desarrollo de la economía para conocer cómo se resuelve la situación.

Reflexiones finales

Tal y como hemos ido viendo en el texto, la situación de elevado desempleo en esta comarca provocado por la crisis económica, y de modo especial, su efectos en el sector de la construcción, ha repercutido de manera notable en la población inmigrante.

Si bien hasta finales de la pasada década los inmigrantes eran bien vistos por los locales, pues venían los hombres a trabajar en el campo y en la construcción, y las mujeres en el cuidado de personas y en ciertas fábricas esencialmente, esta percepción ha cambiado y con ella la interacción social, al verse ahora al colectivo de inmigrantes como “competidores” en el mercado laboral.

Podríamos afirmar que esta crisis ha afectado de manera bastante más severa a la población inmigrante, que, en muchos casos, al perder el trabajo o ver significativamente empeorado su salario o las condiciones laborales, engrosando de modo especial las filas de la economía sumergida, se han visto obligados a abandonar la comarca y volver a emigrar en busca de empleo.

No obstante, a pesar de ello ha habido un empeoramiento de la imagen de la población inmigrante para los autóctonos, que se debaten entre argumentos contradictorios. Si por un lado, recuerdan, por ejemplo, la llegada hace más de una década a estos municipios de población proveniente del norte de África (hombres para trabajar en el campo o la construcción) o de Latinoamérica (mujeres para ocupar trabajos como el cuidado de ancianos, enfermos y niños), y los efectos positivos que esto tuvo para la comarca; por otra parte, esgrimen al mismo tiempo ahora que “el trabajo ha de ser para los de aquí”.

Resulta evidente la complejidad del comportamiento humano y las representaciones ideáticas, con sus paradojas, ambigüedades y contradicciones, que se suelen acentuar en momentos de crisis y de cambio social. Del mismo modo, el mundo globalizado en el que vivimos puede hacer que acontecimientos que suceden en otros lugares tengan incidencia en los procesos migratorios, y en las percepciones locales sobre los inmigrantes diferentes nacionalidades. Procesos como, por ejemplo, la prosperidad eco-

nómica de Rusia o la posterior guerra de Ucrania, el terrorismo yihadista, enfermedades localizadas geográficamente como el zika o el ébola, decisiones políticas como el Brexit, etc., pueden modificar tanto el status como los imaginarios sobre la inmigración en ámbitos locales, y nos plantean un futuro tan dinámico como incierto.

Bibliografía

- Antón Hurtado, F. & Matarazzo, C. (2015). Invirtiendo la ruta: procesos de retorno de los ecuatorianos en España. *Universitas, XIII* (23), 35-64.
- Arnal, M., Finkel, L. & Parra, P. (2013). Crisis, desempleo y pobreza: análisis de trayectorias de vida y estrategias en el mercado laboral. *Cuadernos de Relaciones Laborales, 31*(2), 81-311. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/viewFile/43221/40971>
- Arrazola, M., de Hevia, J., Mauleón, I., & Sánchez, R. (2011). Estimación del volumen de economía sumergida en España. *Cuadernos de Información Económica, 220*, 81-88.
- Beltrán, J., & Sáiz, A. (2001). *Trabajadores y empresarios chinos en Cataluña*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Cachón, L. (2006). Intereses contrapuestos y racismo: el incendio de los almacenes chinos en Elche (septiembre de 2004). *Circunstancia, 4*(10), 1-19. Mayo.
- Cea, M. Á., & Valles, M. S. (2014). *Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia en España*. Ed. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Ministerio de Empleo y Seguridad Social http://explotacion.mtin.gob.es/oberaxe/inicio_descarga_Fichero?bibliotecaDatoId=4056
- Cortina, F., Martínez, A., & Varela, B. (2002). Aproximación a la investigación del alojamiento privado de uso turístico. *Estudios turísticos, 151*, 87-97. Instituto de Estudios Turísticos.
- Díaz, F. (2004). La Costa Blanca: el crecimiento a ninguna parte. En: *IX Jornadas de economía crítica sobre perspectivas del capitalismo a escala mundial: ¿más destrucción económica y más regresión social?* Madrid, 25 a 27 de marzo de 2004. Madrid: Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales.
- García, I., & Troncoso, D. (2011). La inmigración en el mercado laboral español: ¿qué ha cambiado entre 2007 y 2009? En: E. Aja, J. Arango, y J. Oliver, *Inmigración y crisis económica. Impactos actuales y perspectivas de fu-*

- turo. *Anuario de la Inmigración en España. Edición 2010* (pp. 210-251). Barcelona, Fundación CIDOB: Bellaterra.
- González-Martín, B., Pumares, P., & Rojas, A. J. (2010). *El “colapso” del sector de la construcción y sus repercusiones sociolaborales sobre la población inmigrante. Análisis de las fuentes estadísticas*. Sevilla: Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.
- _____. (2012). El impacto de la crisis de la construcción en las relaciones intergrupales dentro del sector. *Revista Gazeta de Antropología*, 28(2). Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1220>
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2015). *Revisión del Padrón 2012 y 2014*. <http://www.dip-alicante.es/documentacion/4hogares.asp?codigo=00034>
- Jurdao, F. (1979) *España en venta. Compra de suelos por extranjeros y colonización de campesinos en la Costa del Sol*. Madrid: Ed. Ayuso.
- López de Lera, D. (1995). La inmigración en España a fines del siglo XX. Los que vienen a trabajar y los que vienen a descansar. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 71-72, 225-245.
- Mantecón, A. (2008). Procesos de urbanización turística. Aproximación cualitativa al contexto ideológico. *Papers*, 89, 127-144.
- Mazón, T., & Aledo, A. (2005). El dilema del turismo residencial: ¿turismo o desarrollo inmobiliario? En: T. Mazón y A. Aledo, *Turismo residencial y cambio social. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (pp. 11-31). Alicante: Editorial Aguaclara.
- Mazón, T., Huete, R. (2005). Turismo residencial en el litoral alicantino: los casos de Denia, Altea, Benidorm, Santa Pola y Torrevieja. En: T. Mazón y A. Aledo, *Turismo residencial y cambio social. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (pp. 105-138). Alicante: Editorial Aguaclara.
- Navarro, V. (Dir.) (2009). *La situación social en España* (Vol.3). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Petit, A. (2002). Una mirada a la comunidad china desde Occidente. *Cuadernos de Geografía*, 72, 321-336.
- Prokopenko, Y. (2014) *Evolución del flujo turístico ruso y su importancia económica: el caso de la Costa Blanca*. (Tesis doctoral). Instituto Universitario de Estudios Turísticos. Universidad de Alicante. España.
- Rodríguez Rodríguez, V. (2004). Turismo residencial y migración de jubilados. En: J. Aureoles (Coord.), *Las nuevas formas de turismo*, monográfico de la revista *Mediterráneo Económico*, 5. Caja Rural Intermediterránea. Cajamar.

- Téllez, A. y Martínez Guirao, J. E. (2009). Crisis, mujeres y economía informal: condicionamientos ideológicos de género en los sectores productivos del calzado y el juguete en la provincia de Alicante. En: A. Téllez y J.E. Martínez Guirao (Eds.), *Economía informal y perspectiva de género en contextos de trabajo*. Barcelona: Icaria.
- TNS Qual (2011). *Migrant integration. Aggregate Report. Qualitative Eurobarometer*. European Commission. Directorate-General Home Affairs and coordinated by Directorate-General for Communication.
- Sánchez, J. J. (2010). *Socioeconomía de las migraciones en un mundo globalizado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sempere, J. D. (2001). Latinoamericanos y magrebíes en el medio rural. Las provincias levantinas. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Migración y cambio social*, 94(91). Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-91.htm>
- Ybarra, O. J. y Stephan, W. G. (1994). Amenaza percibida como predictor de prejuicios y estereotipos. Reacciones de los americanos a los inmigrantes mejicanos. *Boletín de Psicología*, 42, 39-54.
- Vázquez, P. (2012). Los efectos de la inmigración en España. *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 107. Recuperado de <http://www.nuevarevista.net/articulos/los-efectos-de-la-inmigraci%C3%B3n-en-espa%C3%B1a>
- Williams, A., King, R., & Warnes, A. (1997). A place in the sun: International retirement migration: new format of an relationship in southern Europe. *European Urban and Regional Studies*, 4(2), 115-134.

Fecha de recepción: 19/10/2016; fecha de aceptación: 28/11/2016;
fecha de publicación: 30/06/2017

Aportaciones de la Antropología al estudio de la relación hombre-medio y la producción agrícola

Contributions of Anthropology to the study of the relation between man and the environment and agricultural production

Gonzalo Melgar Del Corral¹
gonzalo.melgar@uclm.ec

Resumen

En el artículo se realiza un análisis histórico de las principales aportaciones de la Antropología en el estudio del problema hombre-naturaleza a partir de diversas fuentes bibliográficas. Se realiza un recorrido de la *perspectiva ecológica* en Antropología; el Estructuralismo y el Simbolismo, así como las aportaciones del enfoque sistémico. Posteriormente analiza la perspectiva simbólica cognitiva llegando a la Ecología Simbólica. Ya dentro de la perspectiva política recoge las concepciones del Sistema Mundial y describe las tres líneas de la *Ecología Política*: el Neoliberalismo, el enfoque culturalista, representado por el Ecofeminismo, y el Ecosocialismo.

Posteriormente relata las aportaciones de la Antropología al campo más concreto de la producción agrícola, hasta llegar a la Agroecología y la Etnoecología.

Finalmente, señala el interés de las recientes corrientes sociológicas y antropológicas de la emancipación social, para entender los movimientos sociales de la producción ecológica alternativa y de la recuperación de las agriculturas tradicionales.

Palabras clave

Antropología social, ecología, antropología medio ambiental, agroecología, emancipación social.

Forma sugerida de citar: Melgar Del Corral, Gonzalo (2017). Aportaciones de la Antropología al estudio de la relación hombre-medio y la producción agrícola. *Universitas*, XV(26), pp. 89-110.

1 Docente e Investigador de la Universidad de Castilla-La Mancha, adscrito al Departamento de Enfermería, Fisioterapia y Terapia Ocupacional. orcid.org/0000-0001-8212-7168

Abstract

In the article it is performed a historical analysis of the main contributions of Anthropology to the study of the man-nature problem using different bibliographical sources. It is carried out an overview of the ecological perspective in Anthropology; the Structuralism and Symbolism, as well as the contributions of the systemic approach. Then, the cognitive symbolic approach is analyzed reaching to the Symbolic Ecology. Inside the political approach, conceptions of the World-System are collected and the three paths of the Political Ecology are described: The Neoliberalism, the Culturalist, represented by the Ecofeminism, and the Ecosocialism.

Later, the contributions of Anthropology to the more specific field of farming production are described, until reaching the Agroecology and the Ethnoecology.

Finally, it is pointed out the interest of the recent sociological and anthropological streams of social emancipation in order to understand the social movements of alternative ecological production and the recovery of traditional farming methods.

Keywords

Social anthropology, ecology, environmental anthropology, agroecology, social emancipation.

Aportaciones de la Antropología al problema de la relación hombre-medio

Desde la antropología se ha mantenido tradicionalmente una visión dual cultura-medio. Evidentemente se trata del reflejo en antropología de la visión clásica occidental de la naturaleza que en el estudio y en su aplicación se ha revelado como un etnocentrismo más. Ésta ha podido hacerse evidente tras algunos estudios recientes que descubren en algunas culturas ancestrales visiones no duales.

Como algunos autores han destacado, para la antropología, el “entorno”, el “medio” o “la naturaleza” ha sido un eje de vital importancia en su desarrollo y su constitución como ciencia social. Efectivamente, “la relación entre cultura y naturaleza (o entre población y entorno, si se prefiere utilizar un vocabulario ecológico-técnico) ha ocupado una parte sustancial del análisis antropológico” (Comas, 1998, p. 124).

Si la antropología se venía ocupando de la cultura, también lo hacía de lo que se consideraba, de alguna forma “su contrapartida, la naturaleza” (Luque Baena, 1985, p. 93). Efectivamente, al menos hasta mediados del siglo XX la Naturaleza en Antropología se ha entendido como un concepto enfrentado o contrapuesto al concepto de Cultura. Se trata, por tanto, de una visión dual: *cultura-naturaleza, hombre-medio, población-entorno*, que en modo alguno es ajena a la concepción occidental clásica de naturaleza y medio ambiente. Esta visión para Descola incluso “impide el acercamiento realmente ecológico a la relación que existe entre los humanos y el medio ambiente” (Ingold, Pálsson, & Mastrangelo, 2001, p. 14).

Siguiendo a Santamarina, las diferentes tradiciones antropológicas han abordado el problema de “la naturaleza” desde tres grandes perspectivas: la ecológica, la simbólica-cognitiva y la política (Santamarina Campos, 2008, p. 150). Desde estas tres perspectivas, en las últimas décadas, se han producido aportaciones relevantes para los estudios antropológicos que se centran en la problemática hombre-medio.

La perspectiva ecológica

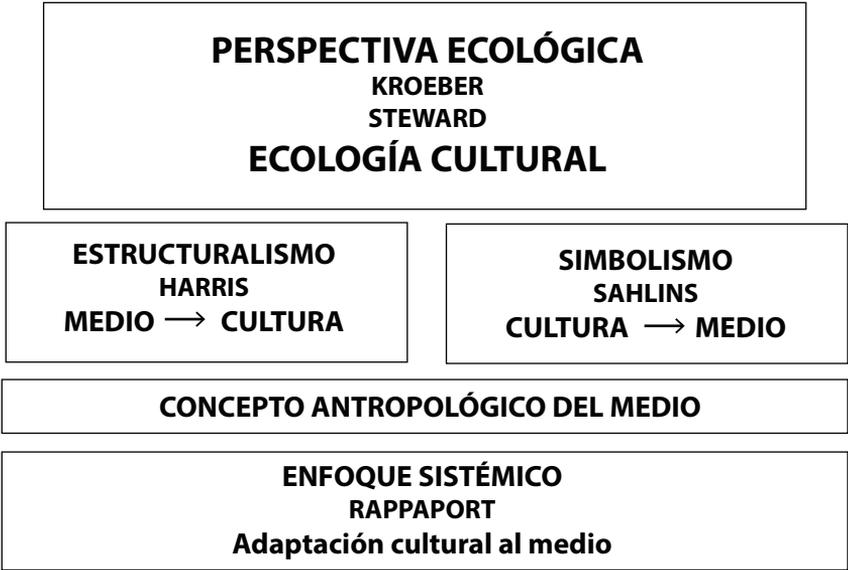
La aportación principal de la perspectiva ecológica, en concreto de la línea de la antropología denominada “ecología cultural”, ha sido la de elaborar el concepto antropológico de “entorno”.

Apoyándose en la defensa de la autonomía de la cultura frente al medio de Kroeber, que la entendía como algo “superorgánico” e independiente del medio (Mintegui, 2005, p. 102), pasando por Leslie White que inicia la “perspectiva ecológica” en Antropología, Steward, al intentar conjugar los factores biológicos con los culturales sirve de bisagra entre dos modos de entender la relación entre cultura y naturaleza. Por este motivo es considerado “el padre de la Ecología Cultural”. La cultura, para Steward, se explica no sólo por la propia cultura, sino por el entorno en el que esta se desarrolla (Santamarina Campos, 2008, p. 152).

Dentro de la perspectiva ecológica sus continuadores se sitúan, sin embargo, en concepciones opuestas: unos, *los materialistas*, considerando que el medio condiciona la cultura y otros, *los idealistas*, considerando que la cultura no sólo es autónoma respecto al medio, sino que lo configura. Mientras que para Harris, desde el Estructuralismo, la cultura viene a ser creada

por las condiciones del medio convirtiéndose en “una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal” (Harris, 1982, p. 11), para Sahlins, desde el Simbolismo, la naturaleza es cultura y por lo tanto fruto de las culturas, la naturaleza es culturizada y viene a ser “una materia prima en espera de que los seres humanos le den una forma significativa y un contenido” (Santamarina Campos, 2008, p. 155).

Ilustración 1
Perspectiva ecológica



A pesar de sus diferencias tanto en el Estructuralismo como en el Simbolismo subyace una concepción dual de naturaleza-cultura (Descola & Pálsson, 1996, pp. 2-3). Esto ha podido dificultar una visión ecológica de las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente, pero además ha dificultado comprender desde la Antropología los conocimientos y tecnologías de los pueblos no occidentales (Hviding, 1996, p. 169) y quizá también dificulta el estudio de los grupos que se inscriben en concepciones alternativas del binomio hombre-medio, como a nuestro juicio pueden ser los agricultores tradicionales y los alternativos.

Un paso en la evolución de esta perspectiva ecológica en antropología se debe al enfoque sistémico de Rappaport en los años 60. Su visión de la adaptación cultural parte de contemplar al hombre como inmerso en el ecosistema, en interacción recíproca con él. Su visión es la de un sistema hombre-medio autorregulado y funcional (Rappaport & Shapiro, 1975, p. 269), donde los seres humanos realizamos adaptaciones culturales al medio. Este concepto es similar al concepto de “adaptación al medio” de la Ecología. Algunos autores actuales han señalado que este análisis adolece del *conflicto*, así como de la idea de que las relaciones con el medio son una construcción social.

La perspectiva simbólico cognitiva

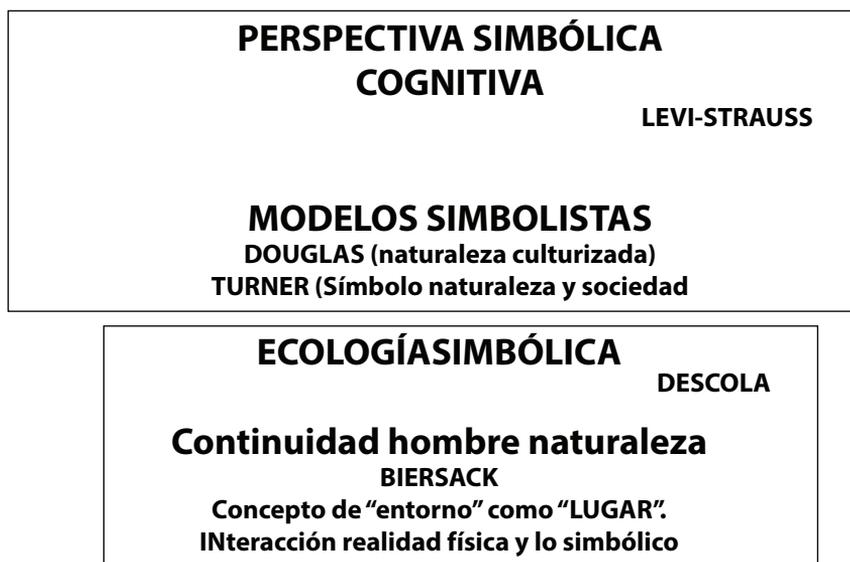
Otra de las perspectivas recogidas por Santamarina, es la perspectiva simbólico cognitiva. Para ésta, el individuo vive no sólo en un universo físico, sino también en un universo simbólico (Cassirer, 1945, p. 27) que le permite diferenciarse y entenderse como “otro frente al medio”. Desde el estructuralismo de Levi-Strauss la naturaleza ofrecía un esquema de pensamiento para el mundo social (y así fue estudiado en el *totenismo*) (Santamarina Campos, 2008, p. 159) de esta forma, la dicotomía hombre-medio sirve para la interpretación antropológica.

Posteriormente, en esta misma línea, Douglas en su libro *Los símbolos naturales* entiende que los símbolos expresan la cosmología de una sociedad, lo que permite establecer las directrices, las normas y el control social. Douglas utiliza el término “sistema natural de simbolización” y lo define como “un sistema común a todas las culturas, recurrente y siempre inteligible” determinado por sistemas sociales afines” (Reixach, 2012, p. 182). Así, la naturaleza es culturizada. Más adelante, Victor Turner, sostiene que en la oposición hombre-medio es donde se encuentran las claves de análisis de lo social; así la naturaleza y lo social son unificados por medio del símbolo. En sus palabras, los símbolos unen lo físico con “lo estructuralmente normativo, lo orgánico con lo social” (Turner, 1980, pp. 32-33). Los modelos simbólicos de Douglas y Turner, permitieron realizar estudios simbólicos centrados sobre animales u objetos para descubrir la organización social.

Descola, introduce una nueva línea al conjugar la antropología ecológica con la antropología simbólica, bosquejando una “teoría general de ecología simbólica” (Århem, 2001, pp. 269-270). En la práctica esto rompe con la dua-

lidad hombre medio, ya que entiende que es necesario combinar los aspectos materiales y los simbólicos, lo técnico con lo mental. En sus estudios antropológicos de la cultura Achuar, descubre que la naturaleza no es vista como “una esfera autónoma en la que los humanos sólo están presentes para producir conocimiento” (Descola, 1996, p. 93). Se trata de una visión comunitaria de lo humano, lo natural y lo sobrenatural, que aparecen sujetos a las mismas reglas. Para Descola, esto implica “una continuidad social y metonímica entre los dos órdenes” (Århem, 2001, p. 270). Esta continuidad se expresa en símbolos, rituales y prácticas. A partir de sus estudios, sostiene que la separación hombre medio, propia de occidente, “no tiene mucha importancia para otros pueblos” ya que el medio, incluyendo plantas y animales, no son vistos como objetos, sino como sujetos con “vida social”. (Santamarina Campos, 2008, p. 166).

Ilustración 2
Perspectiva Simbólica



Así, la ecología simbólica de Descola ha permitido entender cómo lo simbólico y lo material interactúan. En esta línea Biersack descubre cómo la noción de “lugar” se va imponiendo en la antropología cultural y la geografía humana (Biersack, 1999, p. 81). En el “lugar” interactúa la realidad física

y la simbólica y se constituye como una “realidad discursiva” pero también material; producto de “la imaginación humana y la historia” y por otro lado, “de la realidad material producida por las relaciones sociales”, sin dejar de tener en cuenta lo global y lo intercultural (1999, p. 82).

La perspectiva política

La tercera perspectiva según señalan autores como Santamarina (Santamarina Campos, 2008, p. 169) es la denominada perspectiva política. Sin pretender ser exhaustivos, sus antecedentes se encuentran en la antropología económica, con autores como E. Wolf, con su crítica al capitalismo, el desarrollo del concepto global-local y el empleo del término *ecología política* por primera vez (Biersack, 1999, p. 12); Polanyi, con sus estudios sobre *mercados* o Geertz con sus estudios sobre producción agrícola en relación a la colonización y la independencia (Comas, 1999, pp. 80-81).

La visión de Wolf parte de que las hegemonías ideológicas reducen los nombres a “cosas para la dominación” (Wolf & Bárcenas, 1987, p. 20). Tenemos numerosos ejemplos de este fenómeno en la visión de los procesos agrícolas no hegemónicos (como cuando desde la agricultura industrial se califica de *agricultura de subsistencia* a la agricultura tradicional). Para Wolf la *Historia* se transforma en “un conjunto de relaciones” que explican cómo el Capitalismo, como *modo de producción*, interactúa con otros *modos de producción* para dominarlos (1987, p. 101). Para Wolf, cada modo de producción forma una “ecología de representaciones colectivas” (Santamarina Campos, 2008, p. 170). En sus estudios “los factores sociales atraviesan todas las dimensiones del análisis y constituyen un elemento explicativo de las diferencias de acceso a los recursos en cada contexto ecológico” (Comas, 1999, p. 83). En esta línea Godelier argumenta sobre el hecho de que cada sistema económico-social determina la forma de explotación de los recursos y del trabajo humano (Godelier, 1990, p. 63). Es interesante observar cómo, al atender a los modos de producción, quedan integradas la naturaleza y la cultura, saliendo a la luz los intereses, las estrategias y el conflicto en los estudios. Otro de los autores citados como precedente de la ecología política es Geertz que identifica a los sistemas agrícolas como “ecosistemas” y analiza los factores políticos y económicos asociados a la evolución de los sistemas agrícolas, incluso de los globales (Comas, 1999, pp. 82-83).

Esta misma autora señala que la ecología política propiamente dicha nace a raíz de la concienciación mundial de los problemas ambientales; es multidisciplinar y mantiene diferentes enfoques teóricos y describe tres paradigmas dentro de la ecología política: el neoliberal, que insiste en los límites del crecimiento, el agotamiento de los recursos y la necesidad del control demográfico; el culturalismo, representado por el ecofeminismo y, por último, el ecosocialismo, que pone el énfasis en las causas sociales y políticas de la degradación ambiental (Comas, 1999, p. 84).

El primer enfoque, el neoliberal, relaciona la elevada fecundidad con la sobreexplotación de los bienes comunitarios y ambos con la degradación ambiental. Se trata de una visión neomalthusiana y liberal que es profundamente discutida desde el enfoque ecosocialista (que veremos más adelante) y en general por la Antropología, ya que ignora que el crecimiento poblacional puede estar estimulado por el empobrecimiento, cuando la única posibilidad de las familias para incrementar la producción es incrementar la fuerza de trabajo (Comas, 1999, p. 86).

El enfoque culturalista viene representado por el ecofeminismo que Martínez Alier enmarca dentro de lo que denomina como “el ecologismo de los pobres”, caracterizado por la lucha por la supervivencia en los conflictos generados por las desigualdades de acceso a los bienes ecológicos (Alier, 1994, pp. 327-328). Este *ecologismo de los pobres*, en consecuencia, emplea un lenguaje propio, no ecológico, que hace ver que se defiende la vida de las comunidades humanas. El ecofeminismo tienen su origen en el movimiento *Chipko* (desarrollado en India desde 1972) en el que se aunó la lucha popular a favor de la naturaleza con la acción de las mujeres (Comas, 1999, p. 88). El mejor exponente de esta corriente es el pensamiento de Vandana Shiva, resumido en la actualidad en el movimiento “Democracia de la Tierra” (Shiva, 2006).

El ecofeminismo entiende que “el patriarcado” es la condición de existencia del capitalismo y, por lo tanto, de la degradación ambiental y que los hombres, perdiendo la visión de que forman parte de la naturaleza, lo sustentan; así las perspectivas vitales de las mujeres les permiten sostener la lucha en defensa del medio. En este sentido, mantiene una visión dual doble (naturaleza-cultura y mujer-hombre) que ha sido criticada por determinista y esencialista (Jackson & Pearson, 1998, p. 223), al entender la naturaleza como algo biológico, sin dimensión cultural y a la mujer como portadora de unos valores inherentes al hecho de procrear, cuidar y nutrir. Pese a estas li-

mitaciones, el ecofeminismo facilita elementos de transformación radical del sistema al apoyarse en la intuición, el amor, la sensibilidad como valores opuestos a la tecnología, la productividad y la competencia (Salleh, 1994, p. 47), lo que lo relaciona con la emancipación social (de la que posteriormente hablaremos).

Por otro lado, parece abocar a un supuesto “orden tradicional” no necesariamente “progresivo para la mujer” (Comas, 1999, pp. 90,91). Sin embargo, para esta autora, el Ecofeminismo aporta dos aspectos centrales que deben incluirse en cualquier análisis del sistema actual: centrarse en las aportaciones de “los grupos sin voz” y cuestionar los valores del capitalismo a partir de los mecanismos de dominación (entre ellos los que surgen de la preminencia masculina) (1999, pp. 91-92).

El ecosocialismo, según la propuesta de James O’Connor, uno de sus teóricos, aparece como una síntesis entre el marxismo y la perspectiva ecológica. Para esta corriente, el capitalismo, como sistema económico basado en la expansión constante, destruye los recursos naturales que intervienen en el proceso de producción y esta viene a ser “la contradicción básica del sistema” (O’Connor, 2001, p. 10). A diferencia de la corriente neoliberal, en el ecosocialismo se buscan explicaciones no sólo parciales sino globales a la relación entre la pobreza y la degradación ambiental (Comas, 1999, p. 92). Así por ejemplo, la estructura agraria, el acceso al capital y a la mano de obra, el mercado, la tecnología, el conocimiento de la producción, etc. afectan a las decisiones de los pequeños productores en el manejo de los recursos (Collins, 1986, pp. 138-139).

Es clave la consideración de que el medio ambiente en esta perspectiva no tiene un papel predominante, sino que se sitúa en determinadas prácticas de producción, ofreciendo posibilidades a las diferentes tecnologías y a las sociedades y soportando los efectos. Vendría por tanto a tener un papel de “posibilidad”, como lo tiene en mayor medida “el sistema”. Para William Durham, el impacto ambiental está mediatizado por fuerzas culturales, económicas y políticas, “dentro” y “entre” las poblaciones (Painter & Durham, 1995). Así, el ecosocialismo en palabras de Comas, expande su análisis del uso y la distribución de los recursos naturales y las contradicciones que emergen entre sociedad y entorno (Comas, 1999, p. 95).

Como más adelante veremos, estas visiones se pueden relacionar con la Teoría del Actor Red de Latour, que al considerar como “agentes” tanto a los actores (sujetos) como a los “actantes” (elementos no humanos) sitúa al

sujeto en un “continuum” con el mundo y a la naturaleza como algo no ajeno a la actividad humana (Loredo, 2009, p. 125). Esta forma de pensar evita las contradicciones de los dualismos tradicionales (mente/cuerpo, naturaleza/sociedad, medios/fines, etc.) (2009, p. 126).

En resumen, desde diferentes enfoques teóricos, la perspectiva de la antropología política, nos permite comprender el papel de la naturaleza en la distribución de las relaciones de poder, en un contexto marcado por la globalización y el capitalismo y como causa del deterioro del entorno.

Ilustración 3
Perspectiva política



Aportaciones de la Antropología: el estudio de la producción agrícola: del campesinado a la Agroecología

Evidentemente estas concepciones sobre la relación hombre-medio han tenido su reflejo en el estudio del caso concreto de la producción de alimen-

tos, constituyendo ésta un caso particular de estudio o un aspecto a recoger en los estudios etnográficos más generales.

En el primer caso nos encontramos con una serie de estudios antropológicos que se orientan a explicar desde el punto de vista de lo social y cultural la producción de alimentos en las diversas poblaciones. Así podemos considerar que existe toda una línea en Antropología que podríamos denominar estudios sobre el campesinado o Antropología del campesinado.

Dentro de la visión culturalista, a la que ya nos hemos referido, sobre todo en estudios de determinados ámbitos como el americano, se tendió a pasar del término “comunidades indígenas” al de “comunidades campesinas”. La evolución de la antropología ha dado en superar estas visiones míticas (la de “la comunidad” y la de “lo campesino”), para concebir hoy “las comunidades como complejas redes familiares y de paisanaje que son utilizadas según estrategias que incluyen relaciones campo-ciudad” (Urrutia, 1992, p. 15).

Sin pretender ser exhaustivos, creemos que conviene repasar algunas reflexiones realizadas por la Antropología sobre los campesinos. Para hacerlo, a nuestro juicio resulta muy clarificador repasar el recorrido histórico que ya en 1980 realizaba Ángel Palerm en la primera edición de *Antropología y Marxismo* (Palerm, 1980). Este autor señalaba que, si bien los estudios y reflexiones sobre el campesinado fueron abundantes en Europa, la proletarianización de los campesinos frente al capitalismo y también la visión histórica marxista, hizo que prácticamente desapareciera el interés por estos estudios. Sin embargo, a partir de la década de los 30 del siglo XX se reinauguran los estudios campesinos “dentro del programa boasiano de la antropología cultural norteamericana” (1980, p. 252). Es Redfield en 1930 en su monografía sobre Teploztan quien inaugura una serie amplísima de estudios sobre estas “sociedades folk”. La forma de entender estas “comunidades”, cercana a la visión de las “sociedades tribales”, es bastante limitada ya que se concebían como sociedades tradicionales, no orientadas al cambio, con poca movilidad, no innovadoras o conservaduristas en lo cultural.

Aunque veinte años después Oscar Lewis en la misma comunidad cuestionase algunos supuestos de Redfield, es posiblemente Steward con su concepto de los “niveles de organización social” y Wolf con su “sistema mundial” quienes transformarán la orientación de los estudios sobre el campesinado. Para Wolf el “sistema global destruye, recrea, mantiene o expande el campesinado en otras formas y en otros lugares” (Palerm, 1980, p. 271). Para el propio Palerm, sin embargo “el campesino sobrevive por medio de

cambios adaptativos a las transformaciones del ambiente histórico concreto” (1980, p. 271); es más, se da una articulación entre el campesinado y el capitalismo en la cual se revela el poder de supervivencia frente al sistema dominante y las adaptaciones a las condiciones del medio. Así, las formas campesinas de producción vienen a ser “reservas potenciales para la supervivencia de la especie humana” (1980, p. 278).

Palerm, destaca las aportaciones de Chayanov que señala que la unidad de análisis debe estar constituida por “el agrupamiento doméstico” y la tierra que se posee y ser vista no sólo como una unidad familiar, sino como una “organización económica”. Además, la producción campesina se orienta estratégicamente no sólo al “autoabasto” sino también al “sistema capitalista”, con quien se intercambian tanto las mercancías producidas, como el “trabajo excedente”, a cambio de dinero. Este dinero a su vez sirve a la unidad campesina para adquirir las mercancías que ofrece el sistema capitalista (frecuentemente industriales). Con todo ello, la visión es bastante más compleja ya que la unidad campesina, de forma activa y estratégica, se modula según las necesidades del sistema, la cantidad de mercancía que produce y la cantidad de trabajo que vuelca al sistema; los bienes industriales que adquiere e incluso la cantidad y tipo de miembros que constituyen la unidad se modula para finalmente conseguir la reproducción adecuada de la unidad (1980, p. 307).

Desde esta visión compleja y articulada del campesinado, Ángel Palerm, trabajando en equipos interdisciplinarios de antropólogos, agrónomos, biólogos y diversos especialistas de las ciencias naturales, se constituye en la figura clave para dar el salto integrador de la antropología con las ciencias agrarias y las ciencias naturales (Sevilla Guzmán, 1991, p. 252).

Sus seguidores, como Víctor Toledo, contribuirán a esta integración con el nacimiento de la “Agroecología” como una ciencia que aúna la Antropología, con las ciencias agronómicas y las ciencias naturales (Altieri, 2002).

Siguiendo a Altieri, la Agroecología es el enfoque científico que aborda el estudio de la agricultura desde una perspectiva ecológica y se define como “un marco teórico cuyo fin es analizar los procesos agrícolas en la manera más amplia”. Se centra en el estudio de los agrosistemas entendidos como el resultado de la artificialización de la naturaleza para obtener alimentos y se entiende que “reflejan la coevolución biótica y social”. Estos “etnoecosistemas se deben considerar como sistemas integrales, cuya principal característica es que otorgan legitimidad al conocimiento tradicional y experimental

de los pueblos [...]” y dentro de él se entiende que los sistemas sociales y ambientales coevolucionan constantemente (1995, pp. 151-205).

Además, la Agroecología busca construir los fundamentos y métodos científicos de una “agricultura alternativa” (Altieri, 1995), aplicando los principios de la ciencia ecológica al diseño y manejo de agrosistemas sustentables (Gliessman, 2002). La agroecología comprende “las relaciones sociales como el elemento central de la evolución de los ecosistemas” (Sevilla Guzmán & González de Molina Navarro, 1993, p. 9) y en particular del ecosistema agrario, entendido como un ecosistema que el hombre transforma en un “agrosistema”. El agrosistema, dentro de sus límites artificialmente contruidos, será eficiente, desde la perspectiva de la producción, si se mantiene en armonía con las leyes ecológicas. Precisamente de esta idea emana la crítica que la agroecología realiza de la agricultura industrial: que a largo plazo atenta contra la renovabilidad de los recursos naturales y así contra su propia base material (V. M. Toledo, Carabias, Mapes, & Toledo, 1985).

Efectivamente para la agroecología, tomando literalmente las palabras de Víctor Toledo:

La tragedia provocada por la agricultura industrial no solo se mide por la contaminación generada por los agroquímicos que utiliza (fertilizantes, fungicidas, herbicidas, insecticidas), por la radical transformación de los hábitat originales convertidos en «pisos de fábrica» para los monótonos cultivos de una sola especie, por la dilapidación de agua, suelos y energía, por la erosión de la diversidad genética a consecuencia del uso de unas cuantas variedades mejoradas, por el incremento del riesgo a causa de los organismos transgénicos, o por la generación de alimentos peligrosos e insanos; también se distingue por un impacto cultural de incalculables consecuencias: la destrucción de la memoria tradicional representada por los saberes acumulados durante por lo menos 10.000 años de interacción entre la sociedad humana y la naturaleza (V. Toledo, 2005).

Por lo tanto, la tragedia tiene una dimensión cultural, por eso para la agroecología es de sumo interés la antropología ecológica, (junto con la etnobiología, la geografía ambiental o la agronomía), para comprender las formas no occidentales de producir alimentos, esto es, las formas alternativas de “apropiación de la naturaleza”.

Toledo propone la “etnoecología” para estudiar “desde su enfoque holístico y multidisciplinario, “el complejo integrado por el conjunto de creencias

(*cosmos*), el sistema de conocimientos (*corpus*) y el conjunto de prácticas productivas (*praxis*)” (V. Toledo, 2005). Así, la etnoecología pretende incorporar de forma consciente y sistemática la perspectiva cultural y antropológica en los estudios. En este sentido resulta relevante el estudio de la construcción de los espacios en relación a los sistemas de producción, actividades, tecnologías, información, valores e ideas que se plasman en “los paisajes”.

Sintetizando podemos decir que la agroecología se apoya en cinco supuestos principales:

- La crítica a la agricultura industrial.
- La idea de que la conservación y reproducción de los sistemas agrarios depende de la relación existente entre los tipos de sociedades y las relaciones entre los grupos sociales de cada sociedad.
- El interés por el análisis de las desigualdades sociales como enfermedades ecosistémicas de la sociedad.
- La forma de ver las culturales tradicionales como sistemas eficientes de manejo de los recursos naturales.
- La idea de que la cultura campesina en relación a la naturaleza, tiene un aspecto de “Economía Moral” que involucra a la concepción hombre medio.

Ahondando en el asunto, para Toledo la agricultura industrializada surge de la revolución industrial, desde la ortodoxia de la ciencia moderna. La agricultura industrializada se impone en la mayoría del mundo pasando por encima de los conocimientos locales, que son visualizados como atrasados, arcaicos, primitivos o inútiles. Así, fruto de la modernidad la agricultura industrializada arrasa literalmente la memoria de la especie humana en cuanto a sus relaciones históricas con la naturaleza, revelando uno de sus rasgos principales: “su desdén, e incluso su irritación, por todo aquello considerado como tradicional” (V. Toledo, 2005, p. 1). Resistirse a la agricultura industrializada es resistirse al “progreso”, el “desarrollo” o la “modernización”, que se funda en el mito de la supuesta superioridad de lo “moderno”, del mercado y de la tecnología y la ciencia contemporáneas, sobre todo lo “tradicional”.

Una consecuencia es que, a partir de estos enfoques, la relación entre los movimientos del campesinado y los procesos emancipatorios se hace obvia.

Ya en 1992 Víctor Toledo analizaba la vinculación de los movimientos campesinos de tipo ecológico (sobre todo indígenas mexicanos) con la Uto-

pía y la emancipación (Toledo, 1992). Para Toledo, en el marco de la crisis ecológica global, y el fracaso de los sistemas de producción moderna, el campesinado tradicional está destinado a ser protagonista, ya que podría amortiguarla o incluso resolverla (1992, p. 2). Toledo advierte que es posible ya que se dan algunos fenómenos: las reflexiones técnicas de inspiración ecológica; el papel de ONGD alternativas y ecológicas; la aparición de nuevos canales de circulación de productos hacia “consumidores verdes” y la creciente influencia de los movimientos ambientalistas urbanos en el ámbito rural.

Aportaciones de la Antropología a los movimientos ecológicos de producción: emancipación social y producción agrícola

A partir de relación que acabamos de ver entre campesinado y emancipación social, resulta interesante sintetizar las aportaciones de la antropología y la sociología en la comprensión de los movimientos utópicos y emancipatorios en general para, posteriormente aplicarlo a los movimientos ecológicos en la producción agrícola.

La aproximación utópica, estudia las configuraciones culturales como “anticipaciones fragmentarias de una forma de convivencia mejor” (Krotz & Cabrera Luna, 2002, p. 405). El trabajo de Krotz, sobre la utopía y las experiencias utópicas resulta coincidente en muchos aspectos con los postulados y la línea de investigación del sociólogo Boaventura de Sousa Santos referida a la emancipación. Santos entiende que la emancipación ha de argumentar contra la ciencia y el derecho, de manera que “tiene que reclamar una utopía” (2003, pp. 378-379).

En todo esto cobra especial importancia el concepto de hegemonía, que no se basa necesariamente en el convencimiento sino más bien, en palabras de Gimeno (Gimeno Martín, 2012, p. 146), en que la gente acepte “la desigual distribución de poder, riqueza o libertad”. Los mecanismos empleados, siguiendo a este autor, son tanto el miedo como la eliminación de plantear alternativas, aparecer como la única opción de organización posible. De estos mecanismos derivaría el “consentimiento” al orden del sistema.

Krotz sintetiza las características de los actores de las experiencias utópicas del siguiente modo: los actores reconocen la coacción del sistema y se rebelan o reaccionan contra ella; proponen y practican, contra la hegemonía de la ciencia occidental, formas de conocimiento alternativas; sustancial-

mente son culturalmente diversos o alternativos; viven su experiencia como “total”, es decir, no sólo circunscrita a un ámbito; y están proponiendo una nueva identidad, contra la opción realista (Krotz, 1988, p. 35). Para Guattari los actores de experiencias emancipadoras parecen poseer cierta “capacidad de resistencia” hacia lo que él denomina “el laminado capitalístico de las subjetividades” (Richard, 2008). Serían sujetos que individual y colectivamente realizan actos de autonegación del ser impuesto por el orden o el sistema y construyen la autodeterminación personal y común (Gimeno Martín, 2012, p. 150).

Siguiendo a Gutiérrez Aguilar, los procesos emancipatorios se ven como acciones sociales auto-determinativas, personales y colectivas. Los actores desde el compromiso con la no-opresión, con la no anulación de uno mismo y del otro, se esfuerzan por no transigir, por subvertir el orden impuesto, por resistir en comunidad (Gutiérrez Aguilar, 2006).

Para Escobar, (aunque referido a experiencias decolonizadoras afrocolombianas), estas experiencias parecen enraizarse en visiones de la lucha y del futuro locales, “basadas en el lugar” y las relaciones entre el lugar y el mundo (Escobar, 2010). Para él, estos actores aparecen como “activistas” vinculados con el compromiso continuo con la realidad diaria del lugar y sus identidades surgen de una experimentación implicada (Escobar, 2010). Esto hace que estudiar sus identidades permita al antropólogo comprender y explicar la historia y el mundo a partir del lugar concreto de sus experiencias (Gimeno Martín, 2012) y buscar el “pensamiento de frontera” que en ellas se da. El primer paso que supone una cierta ruptura metodológica, según Gimeno, supone reconocer que existe una pluralidad de conocimientos, negados por la política y la ciencia, que se dan en los espacios subalternos y que se expresan con lenguajes fronterizos (Gimeno Martín, 2012, p. 164).

En este contexto tiene especial relevancia el Proyecto denominado “Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad” (Proyecto “MCD”). Este proyecto agrupa a intelectuales latinoamericanos de distintas disciplinas y tiene por objeto “el análisis crítico de la construcción del mundo moderno” (Gimeno Martín, 2012, p. 146); para ello identifican el proceso de coacción y hegemonía ejercido por la modernidad con la colonialidad y la respuesta emancipadora con la decolonialidad. El movimiento se sitúa equidistante entre los dos enfoques clásicos a los que ya nos hemos referido: la perspectiva marxista del “Sistema Mundo” y los estudios poscoloniales de enfoque cultu-

ral que dan más importancia al análisis de los discursos, la subjetividad y lo simbólico (Gimeno Martín, 2012, p. 154).

A partir de todo esto, podemos aplicar las reflexiones teóricas sobre la emancipación social al estudio antropológico de los movimientos de la agricultura ecológica incluida la recuperación de la tradicional y especialmente a los grupos de agricultores alternativos.

Los movimientos “ecologistas” o “ambientalistas”² en su “diversidad de teorías y prácticas” se constituyen como “una nueva forma de movimiento descentralizado, multiforme, articulado en red y omnipresente” (Castells, 1998, p. 2). Así, los movimientos de la agricultura ecológica alternativa pueden entenderse como un movimiento “contracultural”, en el sentido en que este autor lo entiende, ya que practican un “intento deliberado de vivir de acuerdo con normas diferentes y hasta cierto punto contradictorias de las aplicadas institucionalmente por la sociedad y de oponerse a esas instituciones basándose en principios y creencias alternativos” (Castells, 1998, p. 5)³.

Los actores de estos movimientos ecológicos de producción, practican una agricultura y ganadería alternativas, aunque en ocasiones, como ocurre en el caso europeo de forma muy mayoritaria, carezcan de referentes culturales ancestrales propios como para practicar una agricultura tradicional. Así en muchos casos toman como base un corpus de conocimientos híbridos, complementarios, alternativos y generalmente opuestos a los de la ciencia agronómica y veterinaria moderna. Desde la antropología podemos entenderlos como “activistas basados en el lugar” que redescubren o ensayan cosmovisiones que sostienen esas prácticas.

Aplicando las aportaciones de la antropología en la emancipación social, estos actores se entenderían como protagonistas de experiencias utópicas, que resisten los procesos de coacción del subsistema, especialmente el

2 Castell emplea el término “medioambientalismo” haciendo referencia a “todas las formas de conducta colectiva que, en su discurso y práctica, aspiran a corregir las formas de relación destructivas entre la acción humana y su entorno natural, en oposición a la lógica estructural e institucional dominantes”, teniendo, por tanto, un componente más práctico. Mientras que se refiere con el término “ecología”, a la serie de creencias, teorías y proyectos que consideran a la humanidad un componente de un ecosistema más amplio y desean mantener el equilibrio del sistema en una perspectiva dinámica y evolucionista, por lo que tiene un componente más teórico (Castells, 1998, p. 2)

3 Algunos autores proponen como más adecuada la traducción “cultura a la contra” ya que los practicantes de la contracultura no aspiran a ser una manifestación dedicada a ir en contra de la cultura, “sino más bien su intención es ser una manifestación cultural específica que camina en sentido opuesto a la cultura tradicional y oficial” (Tobar et al., 2001, p. 24).

de la agricultura industrializada, de mercado, hegemónica, de la que intentan emanciparse.

En ocasiones puede costar descubrir a estos actores como formando parte de un fenómeno cultural o un movimiento ya que la heterogeneidad que exhiben es notable, pero ciertos criterios les definen como unidad frente al resto: sobre todo lo ecológico en la producción llevado hasta el purismo que obliga a situarse frente al “sistema” o en sus márgenes (Gómez-Ullate García de León & Sanmartín Arce, 2004, p. 29).

Comprender estas experiencias de producción ecológica alternativa desde una aproximación utópica; entenderlas como configuraciones culturales fragmentarias pero anticipatorias de una forma de convivencia hombre-medio más sostenible saludable y mejor, puede ser la clave para contribuir desde las ciencias sociales, en especial la antropología, a darles la visibilidad que el sistema les niega.

Conclusiones

Para acercarse desde las ciencias sociales al problema hombre-medio puede ser útil recorrer la tradición antropológica: desde las aportaciones de la *ecología cultural*, que pretendía establecer las relaciones entre cultura y medioambiente; la consideración de que los sistemas culturales “funcionan a través de flujos de materia, energía e información”; la superación del determinismo ambiental; los esquemas de los funcionalistas ecológicos (derivados de la teoría de sistemas) y el papel que tiene la toma de decisiones en relación al ambiente.

Hoy en día, se hará necesario recurrir al marco conceptual que ofrece la Agroecología y la Etnoecología, como un puente entre la Ecología y el estudio de las prácticas agrícolas.

Además, especialmente en contextos que pretenden la transformación de los ecosistemas, como los que proponen los movimientos ecológicos en la producción, será imprescindible contemplar las reflexiones de la Ecología Política y analizar el papel del poder en la relación entre la cultura y el ecosistema y atender a la toma de decisiones y a las actividades individuales de los actores sociales. Será imprescindible entender que estos actores se encuentran en oposición y en conflicto con las concepciones de un Sistema Mundial, que basado en el sistema económico trata de imponerse sobre las

formas culturales más marginales (como la agricultura tradicional o la producción ecológica alternativa).

Para estos contextos marginales de producción, las reflexiones de la emancipación social permiten el reconocimiento como significativas de las experiencias alternativas campesinas (prácticas tradicionales, agricultura ecológica alternativa), que se dan cada vez con más frecuencia en el ámbito de la producción agrícola como alternativa a la producción agrícola industrial. Además, esto permitirá estudiarlas como parte de un fenómeno social global de suma importancia para la humanidad y el medio, para la relación entre hombre y naturaleza.

Bibliografía

- Alier, J. M. (1994). *De la economía ecológica al ecologismo popular* (Vol. 60). Icaria Editorial.
- Altieri, M. A. (1995). El “estado del arte” de la agroecología y su contribución al desarrollo rural en América Latina. En: Alfredo Cadenas (Ed.), *Agricultura y desarrollo sostenible* (pp. 151-203). Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- _____ (2002). Agroecology: the science of natural resource management for poor farmers in marginal environments. *Agriculture, ecosystems & environment*, 93(1), 1-24.
- Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288.
- Biersack, A. (1999). The Mount Kare python and his gold: Totemism and ecology in the Papua New Guinea Highlands. *American Anthropologist*, 101(1), 68-87.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica*. FCE.
- Castells, M. (1998). El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista. *La factoría* (5), 135-158.
- Collins, J. L. (1986). Asentamiento de pequeños propietarios de Sud-américa tropical: las causas sociales de la destrucción ecológica. *Estrategias productivas y recursos naturales en la Amazonía*, 138-168. Lima, CIPA.
- Comas d'Argemir (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- _____ (1999). Ecología política y antropología social. *Áreas: Revista de Ciencias Sociales* (19), 79-100.

- Descola, P. (1996). *In the society of nature: a native ecology in Amazonia* (Vol. 93). Cambridge University Press.
- Descola, P., & Pálsson, G. (1996). *Nature and society: anthropological perspectives*. Routledge.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión.
- Gimeno Martín, J. C. (2012). Reflexiones críticas, desde los márgenes, sobre la producción de conocimientos para una acción transformadora. *Cultura-Hombre-Sociedad CUHSO*, 22(2), 141-180.
- Gliessman, S. R. (2002). Agroecología. *Procesos ecológicos en agricultura sostenible*. CATIE. Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza. Costa Rica.
- Godelier, M. (1990). Lo ideal y lo material. *Revista de Occidente* (106), 5-14.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2006). *A desordenar!: por una historia abierta de la lucha social*. Casa Juan Pablos.
- Gómez-Ullate García de León, M., & Sanmartín Arce, R. (2004). *Contracultura y asentamientos alternativos en la España de los 90 un estudio de antropología social*. Retrieved from <http://dialnet.unirioja.es/servlet/exttes?codigo=17181>
- Harris, M. (1982). *El materialismo cultural*. Alianza Editorial.
- Hviding, E. (1996). Nature, culture, magic, science. *Nature and society. Anthropological perspectives*, 165-184.
- Ingold, T., Pálsson, G., & Mastrangelo, S. (2001). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas: Siglo XXI*.
- Jackson, C., & Pearson, R. (1998). *Feminist visions of development: gender analysis and policy*. Routledge.
- Krotz, E. (1988). *Utopía* (2. ed.). México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Krotz, S., & Cabrera Luna, C. L. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Fondo de Cultura Económica [etc.].
- Loredo, J. C. (2009). ¿Sujetos o “actantes”? El constructivismo de Latour y la psicología constructivista. *AIBR-Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(1), 113.
- Luque Baena, E. (1985). *Del conocimiento antropológico*: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Mintegui, M. C. D. (2005). Procesos culturales: una aproximación desde la antropología social y cultural. *Norba. Revista de historia*(18), 93-116.

- O'Connor, J. R. (2001). *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico: Siglo XXI*.
- Painter, M., & Durham, W. H. (1995). *The Social Causes of Environmental Destruction in Latin American*: University of Michigan Press.
- Palerm, Á. (1980). *Antropología y marxismo*. México: Nueva Imagen.
- Rappaport, R., & Shapiro, H. (1975). *Naturaleza, cultura y antropología ecológica. Hombre, cultura y sociedad*.
- Reixach, J. F. (2012). Cosmologías, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global. *Revista de Antropología Social*, 21, 173-196.
- Richard, N. (2008). *Debates críticos en América Latina: 36 números de la "Revista de crítica cultural" (1990-2008)* (Vol. 3): Editorial ARCIS.
- Salleh, A. (1994). Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción. *Ecología política*, 35-47.
- Santamarina Campos, B. (2008). Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(2), 144-184.
- Santos, B. d. S. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia : para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Sevilla Guzmán, E. (1991). Una propuesta de desarrollo rural endógeno para Andalucía. *Revista de estudios regionales* (31), 251-264.
- Sevilla Guzmán, E., & González de Molina Navarro, M. L. (1993). *Ecología, campesinado e historia: La piqueta*.
- Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz*.
- Tobar, L., Gallardo, R., Hadjiconstantis, M., Horno, A., Pérez, P., & Da Silva, J. (2001). *Taller de estrategias de investigación*: Universidad ARCIS, Centro de Investigaciones Sociales.
- Toledo, V. M (2005). La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. *LEISA Revista de Agroecología*, 20(4), 16-19.
- _____ (1992). Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina. *Nueva Sociedad*, 122, 72-85.
- Toledo, V. M., Carabias, J., Mapes, C., & Toledo, C. (1985). *Ecología y autosuficiencia alimentaria*. México: Siglo Veintiuno Editoriales 118 p. ISBN 968231349X Sp List of, 70.
- Turner, V. W. (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI de España Editores.

Urrutia, J. (1992). Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno. *Debate agrario*, 14, 1-16.

Wolf, E. R., & Bárcenas, A. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción: 5/08/2016; fecha de aceptación: 29/11/2016;
fecha de publicación: 30/06/2017

Participación y escolarización de la política: Reflexiones sobre lo político en la escuela

Participation and schooling politics: Reflections over politics in school

Marina Larrondo¹
mlarrondo@udesa.edu.ar

Resumen

En este artículo proponemos una discusión conceptual para el abordaje del vínculo entre jóvenes, escuela y política; centrando la mirada en las prácticas participativas de los estudiantes en la escuelas secundarias y las condiciones de politización de las mismas. La perspectiva propuesta integra conceptos provenientes de la teoría política y la sociología de la educación, desde donde discutimos la distinción entre la política y lo político; participación y política; concibiendo a la escuela como una institución específica. Planteamos una hipótesis interpretativa acerca de la “escolarización de la política” que surge del análisis de la compleja relación entre dos mundos constitutivamente en tensión: el de la política y el de la escuela secundaria. Por último, nos preguntamos si todas las formas de participación y politización tienen las mismas potencialidades para describir e interpretar empíricamente este objeto de estudio, pero también para la protección y/o la ampliación de derechos de los jóvenes

Palabras clave

Participación, política, escuela secundaria, dispositivos, juventudes.

Forma sugerida de citar: Larrondo, Marina (2017). Participación y escolarización de la política: Reflexiones sobre lo político en la escuela. *Universitas*, XV(26), pp. 111-136.

1 Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET, Argentina, con sede de trabajo en el Centro de Investigaciones Sociales-IDES/CONICET. Este trabajo se origina en hallazgos y reflexiones producto de la investigación doctoral financiada por una beca doctoral interna tipo II y postdoctoral interna del CONICET en los años 2011 a 2013 y 2016 a 2017 respectivamente.

Abstract

In the following article we intend to reflect and discuss the conceptual link between youth, school and politics. We will focus on the student's participative practices and the political conditions in middle schools. Our perspective integrates concepts which originate in the political theory and sociology of education. The latter will be the starting point from where we will discuss the difference between politics and political in the school context, while we consider the school as a specific institution. We set an interpretative hypothesis about the "scholarisation of politics" based on the complex relationship between two worlds in tension: the political and the middle school worlds. Lastly, we ask ourselves if every form of participation and politization has the same potential to describe and empirically interpret the aim of this study, but also for the protection and broadening of youth rights.

Keywords

Participation, politics, middle school, apparatus, youth.

Introducción

El objetivo de este artículo es presentar un conjunto de hipótesis teóricas para interpretar la emergencia y desarrollo de lo político en la escuela secundaria y ahondar en sus complejas interacciones y efectos. Entendemos a la escuela como institución que, a partir de una determinada configuración socio-histórica, distribuye conocimientos y regulaciones morales que incluyen la dimensión política, y con ello, se conforma como un particular espacio de socialización y práctica política de los y las jóvenes².

La lectura conceptual que proponemos surge de una sistematización a partir de un conjunto de hallazgos empíricos que, como tales, se originaron en

2 Cabe aclarar que aquí no avanzaremos sobre el movimiento estudiantil en sí sino sobre las prácticas que se dan al interior de las escuelas, aunque obviamente estas se ven afectadas y sobredeterminadas por el movimiento estudiantil. No obstante, creemos que conservan su independencia y la comprensión de su dinámica también contribuye a entender cómo se dan ciertas dinámicas con las organizaciones del movimiento estudiantil. Para el caso argentino, se puede consultar Enrique (2011), Larrondo (2014), Núñez (2013) y Manzano (2009).

casos concretos³. No obstante, creemos que nuestras lecturas pueden resultar fructíferas –en tanto tienen cierto grado de generalidad– para discutir y o abordar conceptualmente este objeto de estudio en otros contextos y escuelas.

El trabajo se organiza en torno a tres grandes argumentos. En primer lugar, sostendremos que la diversidad de espacios participativos en la escuela secundaria tienen un núcleo de formatos comunes y que en algunos de ellos emerge lo político mientras que en otros esto se ve obstaculizado. En segundo lugar, proponemos que la distinción entre la política y lo político permite hacer observable esta cuestión y sus efectos. En tercer lugar, creemos que existe un proceso de escolarización de la política que se visibiliza mediante la conceptualización de la escuela en tanto conjunto de dispositivos específicos que “fabrican” productos escolares, siendo la política escolar uno de ellos. Por último, mostraremos como este encuentro entre la escuela y lo político puede redundar en diferentes condiciones de posibilidad para el ejercicio de los derechos estudiantiles a través de la conformación de una voz propia y colectiva, y que ello se vincula –además– con características más amplias del ejercicio de la ciudadanía en la contemporaneidad.

Propuestas y desafíos conceptuales: participación, participacionismo y política

La escuela media es un ámbito donde existen múltiples dispositivos de participación por parte de los jóvenes: centros de estudiantes, club de jóvenes, grupos pastorales, asambleas, cuerpos de delegados, consejos de aula. En algunos países de América Latina existen los “personeros” o representantes estudiantiles que integran un consejo de escuela junto a autoridades y docentes. Algunos de estos dispositivos tienen funciones representativas legalmente reconocidas, otros no necesariamente o existen ambas instancias en una misma institución. Más allá de sus distintos nombres y funciones legales –o incluso informales–, en las escuelas es común encontrar dispositivos de participación juvenil que llevan adelante distintas actividades. En el caso de Argentina –por ejemplo–, los centros de estudiantes están reconocidos legalmente como instancias de participación y acción juvenil pero también de re-

3 Se trató de un trabajo de observación sistemática que incluyó no sólo considerar el funcionamiento de dispositivos escolares del presente en Argentina, sino también del pasado y de diversos países de la región (Larrondo, 2014; Núñez, 2013, entre otros).

presentación de intereses estudiantiles. Existe una normativa nacional y varias normativas provinciales que establece su obligatoriedad y/o impulsan su conformación y regulan sus funciones. En la práctica, encontramos distintas situaciones: a-centros de estudiantes con larga tradición, donde la discusión política es tarea cotidiana a partir de una fuerte presencia militante; b-centros de estudiantes con un funcionamiento más esporádico que se activan en momentos de conflictividad educativa; c-escuelas donde no aparece un fuerte interés en participar por parte de los jóvenes y no se logra conformar el centro de estudiantes, o d-centros de estudiantes más centrados en actuar “dentro” de la escuela a partir de llevar adelante distintos emprendimientos (solidarios, culturales, de mejora escolar) pero sin “meterse en política” o “plantear conflictos”⁴. En estos últimos casos, la función representativa o más gremial aparece fuertemente desdibujada. Esta última característica no surge solamente desde los estudiantes y su “desconfianza a la política”. Justamente, de todos los casos analizados, llaman particularmente la atención algunas lógicas de funcionamiento que se dan en este tipo de espacios, donde los adultos parecen colonizar y tener la capacidad de re direccionar la participación de los y las jóvenes hacia una que elimine cualquier huella de conflicto o autonomía en la conformación de demandas, identidades o intereses. Ello es frecuente de encontrar en las escuelas privadas (interesadas en desmarcarse de ciertas tradiciones “combativas” de la escuela pública), aunque no solamente. Podríamos decir que se trata de una estrategia consciente de ciertos adultos: los directivos convocan a la participación de los estudiantes pero intentando traducir la normativa a dispositivos ya existentes en sus escuelas, o bien, de imprimirles un carácter neutral y no representativo de “intereses estudiantiles” con el fin de desmarcarse del formato centros de estudiantes – visualizados como problemáticos–. De este modo, se cumple con la normativa vigente a la vez que se distancian de potenciales fuentes de conflictividad. Como mencionamos, se produce un borramiento del propósito de “defender y representar derechos estudiantiles” por la de “proponer, participar y hacer” cosas “útiles” o “productivas” para la escuela.

Ahora bien, ¿qué sucede con los estudiantes? aquí es interesante tener en cuenta que los y las estudiantes traducen distintas posturas. En los centros de estudiantes (y sus diferentes tipos) no solamente participan los jóvenes

4 Para profundizar sobre estos distintos tipos de participación en las escuelas secundarias, ver Núñez (2013) y Larrondo (2014).

que tienen militancia política, aunque suelen ser muy activos cuando están presentes. Asimismo, participa una parte importante de estudiantes que tienen extrañeza hacia cuestiones visualizadas como “políticas” y las connotan en sentido negativo. Dentro de este grupo, algunos jóvenes sí defienden sus derechos en tanto estudiantes “sin meter la política en el medio” mientras que otros no llegan a verse a sí mismos como sujetos de derecho, desconocen tanto las leyes y normativas que los habilitan como el margen de cuestiones en las que pueden intervenir y demandar de modo legítimo.

Como adelantáramos, esta dinámica redundante en la formación de organizaciones estudiantiles que se centran puramente en lo participativo-cooperativo. Esto implica que en la práctica, poco tiene que ver con organizaciones que representan intereses estudiantiles y defienden derechos legalmente consagrados (lo cual no es lo mismo que proponer actividades, llevar adelante iniciativas o pedir concesiones a los adultos). Un ejemplo concreto de los efectos de esta dinámica pudo encontrarse en el caso de una de las escuelas religiosas analizadas: la organización estudiantil conformada adoptó la mayoría de los rasgos de los grupos de pastoral juvenil que ya funcionaban en el colegio. Su tarea fue continuar realizando acciones solidarias y en beneficio de la convivencia escolar, pero agregando la idea de que ello también era “decidir democráticamente” y se añadía la posibilidad de hacer propuestas de interés de los alumnos (uso de espacios, concesiones en el uniforme o del uso del cabello o presentación personal) que después los directivos *concedían* o no.

Más concretamente: en algunas escuelas los estudiantes reclaman a partir de apelar a normativas el cumplimiento (o ampliación o interpretación) de derechos, mientras que en otras estos derechos y cuestiones están enlazadas a cosmovisiones políticas más amplias y en un último grupo de escuelas los estudiantes no llegan a conformar un nosotros (estudiantil) basado en una perspectiva colectiva y con algún grado de conciencia de sus derechos o inserción en la escuela y el sistema educativo.

Hasta aquí las diferencias. Ahora bien, más allá de que las instancias de participación lleguen a conformarse bajo estas distintas modalidades, se enmarquen en un discurso de derechos y eventualmente utilicen la protesta como herramienta o no, tienen un aspecto en común que dice mucho: todas, de modo regular, planifican y llevan a cabo un conjunto de actividades juveniles participativas. Se trata de un repertorio de actividades estudiantiles estables y cotidianas. Mediante la observación, hemos constatado que tienen

un conjunto de características específicas. Son extracurriculares, tienen cierto grado de autonomía de las autoridades, se llevan a cabo por estudiantes en espacios separados del aula y suponen un obrar en común.

Estas actividades permiten vehiculizar varias cosas: 1. El obrar mancomunado; 2. La conformación de un espacio de sociabilidad juvenil; 3. La expresión de la voz de los jóvenes; 4. La posibilidad de llevar a la escuela temas, debates, discusiones que expresan intereses por diversas cuestiones “públicas”, permitiendo –cuando se dan ciertas condiciones– direccionarlas de acuerdo a ideologías políticas más amplias (por ejemplo, en los casos en que las charlas o jornadas de reflexión tocan ciertos temas y no otros); o bien, a enmarcar sus inquietudes en términos de derechos. No sólo permiten el “hacer en común” sino que tienen la potencialidad de politizar la participación. Estas instancias, además, se fueron configurando como parte de la vida institucional de las escuelas, como actividades *de* los estudiantes secundarios. Generalmente los estudiantes o docentes mencionan que este obrar en común tiene un sentido político, democrático, o es llamado “otro modo de hacer política”. Así, significantes como política, democracia, aprendizaje y participación genuina, en oposición a otra política “contaminada” también suelen articular los sentidos que se le dan a estos dispositivos.

Llegados a este punto, sostendremos que, no obstante, esto no siempre está vinculado con la emergencia de lo político en el ámbito escolar, y que desarrollar esta tensión conceptual y empírica es altamente relevante tanto para la investigación de las prácticas políticas como para las intervenciones con los y las jóvenes. Creemos que la presencia de múltiples formas de participación estudiantil y sus sentidos nos colocan frente a una cuestión sinuosa: los límites entre lo político y lo asociativo, los límites entre “lo político”, “la política”, y un más allá que podríamos llamar cooperativo o participativo. Esta cuestión es muy relevante cuando el escenario es la escuela. ¿Por qué? Porque la institución escolar es, en sí misma, espacio de permanente actividad “participativa” de los jóvenes, dado que es un eje central de numerosas prácticas pedagógicas. Asimismo, que los estudiantes se involucren y participen se ha conformado como parte de la gramática escolar (Tyack y Cuban, 2004) de la escuela secundaria.

No puede olvidarse que la escuela media es una institución con un sentido específico: la transmisión de conocimientos y valores en sistemas organizados (sistemas educativos) que contribuyen a la producción y reproducción de una determinada formación social. Para ello, crea determinados sujetos a

partir de un discurso propio: el discurso pedagógico (Bernstein, 2001). Esto no es un dato contextual: la escuela, como característica fundante, es espacio de permanente actividad participativa y cooperativa de los jóvenes. El *oficio de alumno* (Perrenoud, 2006) de las pedagogías activas –fuertemente presente en la escuela contemporánea– se caracteriza por promover permanentemente el trabajo participativo y colaborativo, siendo ello un rasgo de la enseñanza y desde allí parte del rol exigido a los estudiantes en muchas escuelas. Por esto mismo, “la participación en la escuela” tiene múltiples orígenes y sentidos, y puede estar o no vinculada a la emergencia de *lo político*. Con todo esto, proponemos que las distintas dinámicas y modalidades de agrupamiento pueden leerse en términos de conformación de participaciónismo o ir hacia una dinámica donde se conforma lo político dentro del espacio escolar.

Estas lógicas participativas no se agotan en la escuela, sino que también remiten a otro tipo de interrogantes más amplios sobre la gubernamentalidad, la democracia, la participación ciudadana en general y las transformaciones del ejercicio de la ciudadanía (Rosanvallón, 2008, entre otros) en nuestras sociedades. Esto se puede apreciar en el hecho de que la participación aparece como un concepto central en numerosas políticas públicas destinadas a jóvenes (Krauskopff, 2002; Vázquez, 2015), pero también a la ciudadanía más amplia (Annunziata, 2012). Algunos trabajos, incluso, son muy críticos con estos dispositivos participativos, enfatizando la pérdida del referente universal que comporta la política en detrimento del ámbito local y la proximidad (Annunziata, 2012) lo cual no permite plantear los problemas propios (del grupo particular) en términos de mirada de conjunto. Sobre ello avanzaremos en la sección siguiente.

Lo político y sus fronteras: ¿Una distinción necesaria?

Sabemos que las y los jóvenes participan en los asuntos públicos, hacen oír su voz y construyen colectivos muchas veces por fuera de los canales institucionalizados de la política e inclusive de los propios movimientos sociales. Lo hacen también a partir de múltiples intereses y demandas, y en ocasiones allí reside su novedad. La política por fuera de los espacios tradicionales de las democracias representativas –hecho que ya no es novedoso– abarca también a las generaciones adultas: como sostiene Lechner (2000),

uno de los rasgos de la participación política en contemporaneidad es el hecho de que esta “desborda el marco institucional” y las personas tienden a vincularse con lo político desde la vida cotidiana, sugiriendo que existe una “ciudadanización de la política”. En una dirección similar, la categoría de “politicidad”⁵ entiende que “política” y “sociabilidad” van juntas y ello se visibiliza a través de la observación de colectivos y actores concretos, en una compleja trama de lazos que “necesita ser descripto en cada coyuntura, en cada lugar, para cada grupo social, y *es en el conflicto*⁶ que se lo define” (Merklen, 2005, pp. 18-19).

Así, la politicidad refleja diversidad, es decir, “no sólo la identidad y la cultura política de un colectivo o de un individuo sino también la totalidad de las prácticas a través de las cuales cada uno salta a la palestra a batirse por sus intereses y al espacio público para defender una concepción del bien común” (Merklen, 2005, pp. 18-19). Esta categoría acentúa no sólo la importancia de la vida en común y de la experiencia cotidiana, sino de lo público como definición colectiva y conflictiva. Aún en las infinitas posibilidades de manifestación y condiciones de producción, la politicidad comporta un aspecto irreductible: la conformación de intereses comunes, la conformación de algún tipo de antagonismo e identidad colectiva, la visibilidad pública, la construcción de un espacio público donde el bien común adquiere sentido, se define y se defiende, como un punto de vista.

Volviendo a las formas de participación dentro de la escuela antes presentadas y retomando lo anterior, nuestro primer punto argumentativo es que no toda instancia participativa de los estudiantes dentro de la escuela se conforma como instancia de participación política de los jóvenes. A su vez, todas las actividades participativas brindan un locus privilegiado para la emergencia de lo político, se constituyen en tanto posibilidad. Esta frontera entre lo participativo y lo político no es fija ni esencial, sino que es contingente, móvil y abierta al devenir de la acción colectiva. Y lo que resulte de ella tiene distintas consecuencias para los y las jóvenes.

Ahora bien, ¿qué entendemos como lo propio de lo político, como algo que puede emerger o quedar obturado? La noción de lo político y lo colectivo que utilizamos toma como punto de partida una visión agonística (Mar-

5 El uso de esta categoría para pensar las prácticas de los jóvenes en el nivel medio fue propuesto por Núñez (2013), para pensar el espacio escolar como configuración de prácticas políticas.

6 Itálicas propias.

chart, 2009), la cual considera que *lo* político refiere a una dimensión de antagonismo –colectivo– constitutiva de las sociedades humanas (Mouffe, 2008), mientras que *la* política es entendida como “el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe, 2008, p. 16). La relación de antagonismo debe ser entendida no sólo como “presencia”, sino también como una potencialidad. La emergencia de lo político es también central para la identidad colectiva, dado que es el antagonismo el que demarca a *unos* de *otros*, y por lo tanto funda un “nosotros”, el cual será posible mientras identidades diferenciales puedan ser relativamente articuladas en torno a intereses que no preexisten, sino que son capaces de construirse en tanto tales en una dinámica colectiva; cuyo vehículo privilegiado es el discurso⁷.

De este modo, lo político es contingente e inestable, es una posibilidad siempre presente “y requiere desplazamientos y renegociaciones constantes entre los actores sociales” (Mouffe, 2008, p. 24). En cambio, el modo en que ese antagonismo se expresa remite en parte a la configuración de determinadas prácticas sobre la política. La expresión del antagonismo en las sociedades modernas puede redundar en distintas materializaciones. Algunas expresadas en un sistema de instituciones, por ejemplo, el propio de las democracias liberales; otras lo hacen por medio de otros formatos como los movimientos sociales. De este modo, se desprende de nuestro argumento que, más allá de los modos concretos en los que se organice lo político, la existencia del antagonismo/diferencia, al menos como potencialidad, es definitorio para comprender una acción colectiva, o “participativa” –por ejemplo, en el espacio escolar– como acción política.

Como se mencionó, la emergencia de lo político se da a través lo discursivo en tanto refiere a la construcción de sentido, los diferentes sentidos sobre la conformación de “problemas públicos”, pero la potencialidad de esta multiplicidad no significa contingencia permanente ni revolución constante. Por el contrario, ese momento político suele dar lugar a modos concretos de gestión y participación, sostenidas desde dispositivos históricamente contruidos. De allí se explica su grado de estabilidad, y de allí la importancia de la historia acumulada en la configuración de determinadas prácticas que tienden a reiterarse: “El lugar instituyente de esta irrupción de lo político no

7 En esta perspectiva, la noción de discurso es indisoluble de la “práctica”, la acción.

supone, sin embargo, que todo lo que es lógicamente posible lo sea históricamente. No existe, en ese sentido, absoluta libertad: las prácticas sedimentadas (...) establecen un campo de posibilidades históricamente constreñido” (Retamozo Benítez, 2009). Como sostendremos más adelante, en esa ordenación y en esas formas históricamente posibles tiene mucho que ver – en nuestro caso– la historia de la escuela como institución y sus dispositivos. Esto nos llama la atención sobre la importancia de observar cuidadosamente los repertorios de acción colectiva y las organizaciones juveniles y escolares a la hora de delimitar acerca de la novedad o continuidad de una forma de organización o de una práctica.

Otro aspecto fundamental de esta perspectiva de lo político –como mencionamos– refiere a la constitución de un nosotros y de una otredad. Podemos agregar un elemento más en este proceso: esta configuración de lo colectivo no se da en condiciones de igualdad, sino que existen lugares dominantes y otros subordinados, sólo algunos de ellos podrán constituirse subjetivamente y políticamente como tales. Al analizar prácticas políticas en la escuela, esta perspectiva orienta la indagación hacia las modalidades concretas de irrupción de lo político, pero también invita a prestar atención a los modos en que se instauran reglas de juego que posibilitan u obstaculizan su constitución y emergencia. Esto remite en última instancia a la posibilidad de conformación de identidades colectivas diferenciales en el espacio escolar: las reglas de juego en su interior muchas veces se traducen en formas “legítimas” de participar, “problemas” capaces de politizarse o no, disputas en torno a las cuestiones que podrán o no ser nombradas –y tratadas– como “públicas” en la escuela. El modo en que ello se resuelva en cada caso que observamos y estudiamos, nos permitirá analizar la emergencia de lo político.

De acuerdo con este recorrido, entonces, podemos realizar una primera distinción clave: aquella que se da entre prácticas políticas escolares y prácticas participativas escolares. Cabe aclarar que dicha distinción no pretende realizar una clasificación estanca y binaria, sino que establece fronteras conceptuales permeables y móviles para leer las prácticas en contexto. Concretamente, determinadas prácticas participativas al interior del espacio escolar podrán constituirse a partir de diversos grados de “politización” –tal como lo hemos definido– en el espacio escolar. En definitiva, si estamos de acuerdo con esta argumentación, las prácticas participativas de los jóvenes en las escuelas pueden ser consideradas en torno al desarrollo de lo político si es

que ellas son capaces de articular (o más bien, “ir articulando”) algún tipo de interés colectivo constituido como común, si son capaces de articular las conflictividades derivadas de las diferentes posiciones en un espacio institucional determinado, si suponen la posibilidad de conformación de identidades y otredades a partir de ello. Esta diferenciación plantea a lo político como una potencialidad, y a las fronteras entre lo participativo y lo político como unas que son dinámicas y permeables, aunque diferentes. En ese sentido, coincidimos con la propuesta de Bonvillani et al. (2008), quienes en un esfuerzo sistematizador sostienen que:

La politización es un potencial u horizonte constitutivo de cualquier vínculo social. Sin embargo, para atribuirle carácter político a un colectivo y a un sistema de prácticas sociales, consideramos que es preciso reconocer, al menos, cuatro aspectos: 1) que se produzca a partir de la organización colectiva; 2) que tenga un grado de visibilidad pública (ya sea de un sujeto, de una acción o de una demanda); 3) que reconozca un antagonista a partir del cual la organización adquiere el potencial político; 4) que se formule o una demanda o reclamo que, por lo dicho, adquiera un carácter público y contencioso (Bonvillani et al., 2008, p. 28).

En síntesis, entendemos que no toda acción participativa y colectiva en la escuela aún cuando los estudiantes actúen “en común” es política per se, y es más: que los actores digan y “hagan sentido” sobre ello no basta para comprenderla como tal. Sin duda, estos son datos clave y llevan a preguntas aún más complejas. Lo que proponemos a partir de lo presentado es construir un análisis de modo dinámico, centrarse en el devenir de la acción de los jóvenes en determinados formatos organizativos prestando particular atención al discurso, a la acción y a sus complejas articulaciones. La politización es así una posibilidad: podrá darse a partir de diversidad de prácticas y en distintos “grados”, o bien podrá adquirir esta cualidad en determinados momentos y no en otros. Esto es relevante porque nos permite explicar cómo la presencia de determinados actores, como así también algunas formas organizativas y repertorios de acción, favorecen y posibilitan más el desarrollo de lo político, y, por el contrario, otras prácticas y estrategias intentarán despegarse de lo político en múltiples sentidos, incluso usando el calificativo de “político” como peyorativo. Por ejemplo, a partir del rechazo –y el intento de eliminar dentro de la escuela– aquello que se entiende como fuente de conflictividad y desde allí la formación de antagonismos, obstacu-

lizando un proceso de construcción de identidades o intereses colectivos en tanto estudiantes.

En definitiva, en la escuela secundaria, las prácticas participativas de los jóvenes podrían analizarse como ubicaciones situacionales y temporales en distintos puntos de un continuum donde estas acciones pueden acercarse a formas de acción política –en los sentidos antes definidos–, o a formas asociativas y cooperativas cuyo carácter propiamente político es más borroso, desplazando el conflicto y el antagonismo, o bien, avocándose *únicamente* a una esfera de actividad relativa a la gestión de determinados asuntos comunes, cuyo carácter no se conforma necesariamente como “político”, por ende, más alejado de lo universal, de la disputa por la definición de derechos y de la representación distinta y antagónica de unos intereses estudiantiles.

De este modo, es esperable que “centros de estudiantes”, “cuerpos de delegados”, “clubes estudiantiles” puedan politizarse en el devenir de sus acciones o a la inversa. Consideramos entonces que la distinción no ya entre política institucionalizada o política “no tradicional”, o entre “gestión de la vida cotidiana” y “acción política” sino entre la emergencia de lo político y su imposibilidad resulta una diferenciación necesaria. Aún con diversos recaudos teóricos y metodológicos y con una vigilancia del propio rol del investigador a la hora de hablar acerca de las prácticas de los otros, mantengamos la vigencia de tal distinción con el fin de analizar las formas de actuar colectivamente al interior de la escuela.

De esta manera, llegamos a una primera cuestión importante: que una instancia participativa se politice o no, tendrá efectos muy diferentes. Justamente, esto nos permite leer y comprender los efectos de la institucionalización y regulación de la participación estudiantil en las escuelas por parte de la política educativa (normativas), o bien, de las gestiones directivas y de las pujas de los estudiantes por ampliar sus márgenes de actuación, o dicho en otros términos: por ampliar el margen de participación hacia la politización de sus demandas. Por último, nos posibilita problematizar los casos muy frecuentes en que, aún intentando “despolitizar” la escuela a partir del rechazo a las identidades partidarias, la “no politización” refiere a la eliminación de posibles fuentes de antagonismo y su reemplazo por otro tipo de proyectos participativos o pedagógicos.

Esto último nos permite visibilizar los casos de colonización o avasallamiento por parte de los adultos de los espacios de los jóvenes, tal como ejemplificáramos al comienzo. En la escuela, no hay una situación de igual-

dad entre adultos y jóvenes: se trata de posiciones, de dispositivos y de sujetos que ellos constituyen con posiciones de poder diferencial. Lo político en la escuela puede normalizarse y también la escuela puede impedir su emergencia, y esto no es un juego de diferencias y disputas entre iguales, aunque siempre está abierto a la contestación y resistencia. Por ello, los dispositivos escolares posibilitan ambas cosas: la emergencia y la obturación de lo político. Esta perspectiva nos permite, por ende, analizar la política de los y las jóvenes en la escuela atendiendo no sólo a lo que los jóvenes “hacen” y “dicen hacer” sino a la compleja relación política entre jóvenes y adultos.

La dimensión del gobierno escolar y lo político

El recorrido hecho hasta aquí nos permitió explicitar cómo pensamos lo político en el espacio escolar. Sin embargo, se hace necesario también relacionarlo con la política en la escuela y para ello, un concepto de utilidad es el de *gobierno* escolar, que por supuesto es más allá de la tan mentada “gestión”. El gobierno escolar conforma las reglas de juego explícitas e implícitas que son capaces de generar ciertas condiciones para la participación, —y eventualmente la politización— a la vez que dichas estructuras son resultado de ella⁸. Recordemos que la política, el andamiaje institucional y sus reglas son producto de un modo contingente de resolución de lo político. Estamos frente a una doble dimensión: el gobierno escolar está constituido por lo político, a la vez que en su funcionamiento y despliegue posibilita u obtura su emergencia (posterior).

Más allá de que —como se mencionó— cualquier cuestión tiene la potencialidad de politizarse, lo cierto es que las normas, reglas y estructuras de autoridad vigentes en el sistema educativo en general, y en las escuelas en particular, delimitan quien puede tomar decisiones, sobre qué y cómo, y junto con ello, define qué legitimidad tienen las voces de los distintos actores. Es decir, delinean un determinado escenario para la emergencia de la conflictividad y lo político. En este punto vale aclarar que ello no se circunscribe solamente a las reglamentaciones y normas escritas sino también a las reglas informales, creencias tácitas y prácticas sedimentadas que conforman verdaderas culturas institucionales.

⁸ Nos referimos a que, como mencionamos párrafos arriba, determinadas estructuras también son producto y resultado de la cristalización y sedimentación de formas en que se ha resuelto lo político (Cfr. Retamozo Benítez, 2009).

Hablar de gobierno escolar y no de gestión implica considerar que las escuelas, insertas en sistemas educativos, están atravesadas y son ellas mismas estructuras de poder. Así, el gobierno escolar está conformado por un conjunto de normas y reglas que estructuran la acción social, definen actores legítimos y establecen instrumentos y estructuras definidos para implementarlas (Gvirtz y Minvielle, 2009). El sistema educativo argentino, como muchos otros en América Latina, supone un modelo de decisión, administración y gestión fuertemente centralizados en el Estado y con un ordenamiento jerárquico entre sus distintas instancias. Si tenemos en cuenta la cantidad de cuestiones sobre las que se decide en el gobierno del sistema educativo, es fácil observar que la escuela como unidad tiene un margen de decisiones acotados sólo a algunas cuestiones, y dentro de estas, muchas tienen que ver con adaptar y concretizar decisiones tomadas por instancias superiores. Numerosos aspectos clave que hacen de la oferta educativa⁹ se definen de modo jerárquico y centralizado. Esto no significa que los directivos sean meros ejecutores, por el contrario, gran parte de las formas concretas que adoptan los procesos de transmisión cultural y los vínculos cotidianos están delineados por lo que pasa en la propia escuela y lo que “van haciendo” y decidiendo sus actores.

En síntesis, es posible sostener que si bien las escuelas tienen un conjunto importante de decisiones a su cargo en la gestión del día a día escolar, el modelo de gobierno escolar que prima es el jerárquico antes que el de participación democrática. Y dentro de esta jerarquía, los estudiantes son los que menos voz y participación legitimada tienen. Se desprende de lo anterior que entonces, puede haber muchas instancias participativas, e incluso docentes y estudiantes pueden entender que se hace política, a la vez que las decisiones sobre la escuela son tomadas por otros actores. Así, no es arriesgado interpretar que cuando la acción colectiva de los alumnos se politiza dentro de la escuela, tiene que ver no sólo con el reclamo por la obtención de distintos

9 Dentro de las decisiones a tomar por el gobierno de un sistema, podemos considerar tres tipos de decisiones. Las primeras, pueden englobarse como de índole académica y tienen que ver con: a) Definición del Currículum, b) Organización de los métodos y materiales didácticos, c) Definición de las políticas de evaluación de los alumnos, d) Definición de las políticas de admisión, e) Asignación de la matrícula a las escuelas, f) Programación e implementación de proyectos pedagógicos especiales. Las segundas, de índole administrativo financiera tienen que ver con: a) Reclutamiento contratación y despido del personal, b) Evaluación del desempeño y capacitación del personal, c) Diseño de la estructura organizacional, d) Elaboración del presupuesto, e) Auditoría y control. Un tercer tipo de decisiones tienen que ver con el régimen de convivencia escolar, y ello abarca: a) la elaboración de un régimen o reglamentos de convivencia b) implementación de premios y sanciones.

bienes –o reconocimientos– físicos o simbólicos, sino con una puja por ampliar sus márgenes de intervención en la toma de decisiones relevantes de la vida escolar en una institución bastante “cerrada” hacia ellos en términos de reconocimiento. Los estudiantes que logran politizar su acción colectiva, lo hacen a partir de un conjunto de necesidades o derechos que se construyen colectivamente. En algunos casos, irán más allá de la escuela y sus autoridades y deberán dirigirse a las instancias estatales y al espacio público societal.

De este modo, considerar a las escuelas no como meras organizaciones sino a partir de la micropolítica (Ball, 2002) implica entenderlas como espacios de disputa de poder, donde los diversos actores pugnan por el control, hay diversidad de objetivos e intereses y están ideológica y valorativamente orientados. En las formas concretas en las que se desarrollan estas micropolíticas a nivel de la institución escolar, se construyen las macropolíticas. Por esto mismo, tienen capacidad de “crear” normas propias y entonces de promover u obturar determinados espacios participativos (o de imprimirles un formato, marcarle límites). En resumen, las reglas y “climas” escolares parecen generar diferentes condiciones para la irrupción de lo político en el espacio escolar. Esto *contribuye* a explicar por qué hay tantas diferencias –en cuanto a la presencia y modalidad de organizaciones estudiantiles y posibilidades de politización– entre diferentes escuelas. Muchas escuelas tienen realmente culturas institucionales reacias a la participación y a la politización de los estudiantes (y son exitosas en eso), mientras que para otras, esto es un valor agregado y los estudiantes o sus padres las eligen por eso. A la vez, la conceptualización de gobierno escolar, estructuras de autoridad y toma de decisiones nos remite nuevamente a la distinción entre la política y lo político y su expresión en las instituciones: justamente lo político se conforma como tal donde un colectivo es capaz de reclamar y disputar un lugar en ese gobierno escolar, en “ampliar el campo de lo posible” en términos de quiénes y cómo toman decisiones que los afectan a todos a partir de un ser nosotros.

La escolarización de la política o la domesticación de lo político en la escuela

En la presentación de este trabajo, dijimos que lo político en el espacio escolar –retomando una perspectiva foucaultiana– puede ser normalizado. Cuando hablamos de lo político y la política en el espacio escolar estamos

hablando de una emergencia que no se da en un campo institucional cualquiera, sino en unos dispositivos específicos que producen determinados efectos sobre aquello que le es ajeno y en efecto, la política es leída por la institución escolar como “ajenidad”. Esto se vincula con una configuración histórica particular de la escuela, parafraseando a Dubet (2004) como un intento de la institución escolar de preservar “los muros del santuario”.

En tanto concepto genealógico, el dispositivo presupone en el mismo momento, la operación de un poder y la producción de saber. Un dispositivo escolar es producto de la institución escolar y combina de un modo particular prácticas discursivas y no discursivas produciendo determinados efectos de saber-poder. En síntesis, podemos retomar la propuesta de Dussel (2006, p. 90) de pensar este concepto como una combinación particular de elementos en su configuración simultánea de saberes, sujetos y tecnologías. Si observamos atentamente las actividades y formas participativas que describíamos anteriormente, hemos constatado que a lo largo de 30 años en Argentina –y más allá–, vemos que estas se reiteran, permanecen, se reinventan. Todas son reconocibles y tienen sus orígenes en la escuela secundaria. ¿Por qué insistimos con ellas? Porque es posible concluir que estas son capaces de permitir la entrada de la política en la escuela pero bajo sus propias reglas, bajo su órbita y espacio, bajo aquellas cosas que pueden constituirse como “de interés” –permitido– de los estudiantes. Es decir, la política puede entrar así de modo legítimo desdibujando, suavizando, cambiando las formas propias de la práctica política de –por ejemplo– la militancia partidaria. La mayor evidencia en este sentido es la “utilización” y la pugna por la orientación de estas actividades por parte de los estudiantes que sí son participantes activos: mientras algunos buscan conservar su carácter neutral y cooperativo de estas actividades, otros saben que deben “aprovecharlas” para “meter el debate político” en la escuela, o bien, para reclamar en el espacio público más amplio. Son utilizadas y direccionadas también por directivos, por supervisores y otras instancias del sistema educativo.

Queremos decir, entonces, que estos dispositivos habilitan la posibilidad de politizar y de despolitizar la cuestión estudiantil en el ámbito escolar bajo sus propias reglas. Por otra parte, es posible arriesgar que la estabilidad y regularidad de dichas prácticas a lo largo del tiempo y en diferentes escuelas, no son simplemente el resultado directo de cambios en las normativas educativas. Más bien, parecen ser prácticas estabilizadas que resultan de la combinación de diversos cambios, préstamos, recontextualizaciones en di-

ferentes niveles: del sistema educativo, de las escuelas, de las culturas juveniles, del mundo de las prácticas políticas de las juventudes que han ido influenciándose mutuamente.

Cabe reiterar que aquí proponemos una hipótesis a partir no sólo de nuestros propios hallazgos, sino de ciertos rasgos clave que hemos visibilizado en los estudios historiográficos sobre el tema (Larrondo, 2014). Las instancias de participación en la escuela secundaria no son iniciativas recientes en el sistema educativo. Tomando el caso argentino, vemos que a partir de los clubes colegiales de la década de 1940 (Cammarota, 2014), o en la Unión de Estudiantes Secundarios en el primer peronismo (Manzano, 2009), los jóvenes fueron utilizando estos espacios vinculados al obrar en común y la identidad estudiantil de diferentes maneras, donde no estuvo exenta la vocación de “expresión” de sus ideas políticas y su cosmovisión en tanto jóvenes. Distintos grupos políticos utilizaron estos formatos y actividades “propias de los estudiantes secundarios” a la vez que es posible suponer que hayan contribuido a promoverlas y conformarlas. Por ejemplo, en los tempranos setentas la Federación Juvenil Comunista organizaba campamentos escolares, de igual modo, las escuelas católicas y los grupos juveniles vinculados al cristianismo de base emprendían campañas o campamentos solidarios también en el ámbito de las escuelas secundarias.

El “operativo Güemes” implementado por la UES de 1974 era una acción específica para y por estudiantes secundarios (Manzano, 2009). Estas prácticas, posiblemente con distintos orígenes, han permeado la escuela y se han establecido allí; a la vez que es posible pensar que también la escuela, al legitimarlas, ha podido “prestar” estas iniciativas a las organizaciones juveniles. El Estado también utilizó estratégicamente estos dispositivos de participación estudiantil-escolar: la propia dictadura militar de 1976 convocó a los secundarios al operativo “Marchemos a las fronteras” (Lvovich, 2009); mientras que en el retorno democrático la normativa alfonsinista buscaba que las asociaciones estudiantiles tuvieran un carácter cooperativo y cultural y se educara allí en las prácticas democráticas. Por otra parte, fuera de la escuela, las organizaciones políticas retoman las actividades solidarias y recreativas como propias de la militancia secundaria, lo cual permite dar un lugar y un conjunto de tareas a los militantes adolescentes. Ahora bien, no estamos diciendo que todas estas instancias y actores sean equivalentes.

Lo que intentamos mostrar y resulta central es que todas ellas implican un conjunto de actividades que tienen como eje la escuela secundaria y la

condición estudiantil; sus regularidades dan muestra de una configuración de prácticas identificables como “intrínsecas” a la condición de ser estudiante secundario. Así, fueron conformando un dispositivo de participación juvenil en su interior. Esto es un hallazgo que emerge como una hipótesis muy fuerte para comprender el vínculo entre política y escuela. En otras palabras: el análisis histórico de las formas en que los y las jóvenes han participado en las escuelas, nos ha llevado a plantear que se evidencia una “escolarización de la política”. Esto es un particular proceso por el cual la institución escolar habilita (y ha habilitado) la participación y/o la emergencia de lo político en su interior a la vez que permite cierto control de la conflictividad. Este “dispositivo” es resultado de interacción entre ciertas cualidades y procesos propios del sistema educativo, otras instancias sociales y la acción de los jóvenes. La apuesta de entender la política en la escuela media a partir de la categoría de escolarización de la política, surge a la luz de analizar la institución escolar como un sistema que no es sólo reproductivo, sino productivo (Gvirtz, 1999). Los conceptos de “gramática escolar” (Tyack y Cuban, 2001) y “cultura escolar” (Viñao, 2002)¹⁰ –y los estudios sobre los que ellos se fundamentan–, sostienen que los sistemas educativos tienen la capacidad para reinterpretar y adaptar “el afuera” a su entorno.

Por otra parte, una importante tradición de estudios del curriculum se ha encargado de mostrar que la escuela es un ámbito de producción de saberes y no sólo de reproducción. En otras palabras, “los contenidos de la educación son, en gran medida construcciones escolares específicas y, por lo tanto; la escuela no se reduce a un ámbito de reproducción de la cultura (que se produce fuera de ella) sino que se establece como un ámbito de práctica social diferente, con reglas y productos que le son propios” (Gvirtz, Larripa y Oria, 2006 s/p).

Dentro del campo de la historia del curriculum, diversos trabajos han mostrado procesos de creación de disciplinas desde la propia escuela, tal es el caso de la gramática o la geografía (Chervel, 1991; Goodson y Dowbigging, 1990; citados en Gvirtz, 1999). Otros dispositivos han mostrado su capacidad de producir efectos, inclusive, influenciando y modificando as-

¹⁰ Dicho autor sostiene que las escuelas, en tanto sistemas, están constituidas por “un conjunto de teorías, ideas, principios, normas, pautas, rituales, inercias, hábitos y prácticas (formas de hacer y pensar, mentalidades y comportamientos) sedimentadas a lo largo del tiempo en forma de tradiciones, regularidades, y reglas de juego no puestas en entredicho y compartidas por sus actores, en el seno de las instituciones educativas” (Viñao, 2002, p. 73).

pectos culturales de la sociedad en general: por ejemplo, los rituales escolares como constructores de significados sobre la nacionalidad (Amuchástegui, 2002); o la influencia de los libros de texto escolar en torno a los imaginarios colectivos sobre la historia nacional y el territorio (Romero y De Privitiello, 2004). Sostenemos que la escuela, al tener que cumplir con su función de administrar y distribuir saberes –pero también regulaciones morales– produce discursos y prácticas específicas a través de dispositivos escolares: cuadernos de clase, libros de texto, rituales. En tanto productos escolares, se trata de establecer “cómo y de qué manera [saberes externos a la escuela] se articulan en su trama, tal vez desdibujando la propia, pero generando algo distinto, otro discurso, el escolar” (Gvirtz, 1999, p. 22) Así, los hallazgos de nuestro trabajo, parecen mostrar la presencia de dispositivos¹¹ que buscan “administrar” la participación de los jóvenes y la política de un modo particular, produciendo una forma escolar de hacer política, una política “escolarizada”.

La segunda evidencia que consideramos para sostener el proceso de escolarización de la política refiere al cómo las identidades militantes –allí cuando existen– se hacen presentes en la escuela a través de un proceso de “adaptación obligatoria”¹² al espacio escolar. Esta regularidad también nos muestra la presencia de un dispositivo de escolarización de la política. Para poder entrar en la escuela, demandas, marcos e identidades político partidarias tienen que adquirir un carácter escolar. Diremos que las identidades políticas tienen que perder algo, deben transformarse y presentarse como identidades estudiantiles legítimas. En definitiva, la escuela media parece tener –aún en la diversidad de cada caso– mecanismos de “admisión” para la política: opera rechazando ciertos modos de hacer política, aceptando otros, re direccionándolos e intentando controlar el desarrollo de la conflictividad y

11 En la teoría foucaultiana, un dispositivo es un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas (Castro, 2004). Puede ser entendido como “una red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho. (...) El dispositivo establece la naturaleza del nexo que puede existir entre esos elementos heterogéneos. Asimismo, el dispositivo tiene una función de responder a una urgencia, tiene una función estratégica en un conjunto social” (Castro, 2004, p. 98).

12 En la Argentina –como en la mayoría de los países de la región–, la expresión de identidades político partidarias dentro de la escuela son consideradas proselitismo político y están prohibidas por las normativas oficiales. Ninguna agrupación estudiantil puede presentarse como perteneciente a un partido político o ideologías política definida.

el resguardo su carácter –“neutral” y no partidario. En definitiva, retomando nuestra conceptualización anterior, lo político no se constituye en la escuela de modo automático aunque haya instancias participativas. Aún en las escuelas con “tradición militante”, la institución siempre intenta operar traducciones sobre ello. Este “mantener bajo control”, puede ceder ante ciertos acontecimientos y emergencias, resultado de un campo de fuerzas.

Como mencionamos, es claro que además de estas actividades, tienen lugar eventualmente acciones colectivas vinculadas directamente al reclamo y a la protesta contenciosa. Este conjunto de acciones suelen presentar –cuando emergen– mayores niveles de conflictividad; y justamente muchas veces son rechazadas porque subvierten el carácter escolar. No obstante, hay que tener en cuenta que las acciones reivindicativas suelen combinarse con otras acciones: la construcción de una acción colectiva confrontativa conlleva formas de organización y solidaridad previas vinculadas a estas actividades participativas “cooperativas” de las que hablamos al principio. Además, parte de los grupos que son capaces de politizar la escuela obtienen legitimidad y reconocimiento a través de ellas; de su organización exitosa. Es por eso que –para decirlo en términos simples– aún los estudiantes militantes más “combativos” participan y organizan aquellas actividades que fuera de la escuela consideran de modo crítico como “lavadas de contenido político” o “actividades menores”.

La política escolarizada suele entrar en tensión con aquellos debates, propuestas, identidades y objetivos tanto referidos a la protesta, como a los marcos provenientes de las organizaciones políticas externas a ellas. La escuela es como un tamiz que permite que sucedan unas formas de la acción y no otras, que “entren”, a la vez que no puede eliminar del todo las identidades políticas más amplias ni la conflictividad. Al respecto, resulta interesante observar los contenidos de los afiches de campaña y ciertas actividades de los centros de estudiantes. En ellos se observa que, más allá de la presencia de militantes en las organizaciones, su discurso público recoge iniciativas participativas, propuestas muy similares entre sí: colectas, arreglo de las escuelas, charlas, actividades culturales, festivales, fiestas y torneos, entre otros. Los símbolos de identidades partidarias se utilizan de un modo indirecto y entrelazado con las cuestiones participativas escolares. Las propuestas “escolares” permiten en cierto modo, neutralizar aquella referencia explícita que la escuela no acepta. Por fuera de la escuela, pero no alejados de ella, el movimiento estudiantil conformado en organizaciones de segun-

do grado y partidos o movimientos sociales, pugna para que “la política con mayúscula” entre en la escuela. Pero sabe utilizar sus códigos: genera e impulsa propuestas posibles de ser desarrolladas en su interior.

Si bien estas dinámicas fueron observadas en escuelas de Argentina, creemos que los procesos generales a los que remiten pueden ser observables –con sus variaciones– en distintos sistemas educativos, ya que estamos hablando de dos lógicas estructurales: la del campo político y la de la escuela como institución moderna.

Reflexiones finales

En este recorrido, hemos querido proponer una clave de lectura sobre la participación de los jóvenes en la escuela la cual enfatiza un doble carácter: su potencialidad política (y no solo participativa) y además escolar. Frente a la presencia de múltiples formas de expresión política de los y las jóvenes y de la concomitante diversidad de prácticas, creemos que, no obstante, es necesario tomar recaudos y no renunciar al análisis de la acción que siempre comporta un grado de exterioridad y la posibilidad de hacer distinciones. Es decir, podemos encontrar participación en la escuela sin política, y también podemos encontrar acción política en la escuela y saliendo de ella, pero siempre se trata de una política escolarizada. La escolarización de la política es un proceso, un efecto producido por dispositivos escolares que tiene como resultado la posibilidad de emergencia de lo político en el espacio escolar (a partir de determinadas características y condiciones) pero también puede habilitar su obstaculización u obturación. En ocasiones, los límites entre estas cuestiones son muy difusos. Esto surge del estudio y la consideración sobre la centralidad de la institución escolar. En este sentido, analizar una práctica política juvenil dentro de la escuela debe llevarnos a tomar al dispositivo escolar como central en la teorización y –posteriormente– en la observación. Por otro lado, –y esto no ha sido objeto de reflexión en este trabajo en particular dado que nos hemos centrado en lo escolar– la acción estudiantil es capaz de politizarse y “salir” de la escuela a partir de la protesta dirigida al sistema educativo y al estado, en la conformación de movimiento estudiantil o “movidas” (Aguilera, 2016) estudiantiles. Desde ya, esta dinámica modifica, afecta y es afectada por aquello que sucede en la escuela y en ocasiones son inseparables.

Creemos que la conceptualización presentada puede resultar iluminadora para la investigación empírica, para hacer visibles determinadas cuestiones. Sin embargo, más allá de esto, pensamos que es interesante enfatizar algunas consecuencias para la acción política de los y las jóvenes que de ella se desprenden. Si como hemos propuesto en este trabajo –a modo de hipótesis interpretativa– la escuela a partir de sus dispositivos específicos ha contribuido a conformar una forma “escolarizada” de la política; resulta interesante plantear algunas cuestiones en torno a sus implicancias. Estas deben leerse contextualizadas en otra fuerte persistencia: la incompleta inclusión de la voz estudiantil en las estructuras de decisión del gobierno escolar en todos sus niveles. Si bien las normativas han avanzado en la ampliación de las instancias de organización y participación de los estudiantes secundarios en el marco escolar, y además lo ha planteado en términos de derechos, parece haber un límite. Este tiene que ver con la potestad para la toma de decisiones. Es cierto que el sistema educativo es fuertemente jerarquizado, pero aún los directivos y docentes tienen injerencia en diversidad de aspectos institucionales; y por otro lado, tienen representación gremial reconocida. Estos datos “obvios” nos permiten contrastar la situación y el rol adjudicado a los estudiantes. Los y las estudiantes (de Argentina, pero también lo hemos visto en otros países de la región) tienen voz y posibilidad de participar en la toma de decisiones de modo legítimo sólo en márgenes muy limitados. En definitiva: las organizaciones estudiantiles escolares pueden ser un espacio de participación, expresión y representación de intereses, aunque la posibilidad de intervenir legítimamente en aspectos institucionales –tanto de la escuela como de otras instancias del sistema educativo– permanece reducida. De este modo, la conflictividad parece ser casi el único camino para ser escuchados frente a demandas de importancia.

Por otra parte, el reconocimiento de la diversidad de formatos de participación al interior de las escuelas muestra que la participación implica o puede implicar cosas muy diferentes. Así, la gran diversidad de tipos de organizaciones escolares, –como así también sus objetivos– puede redundar en un desplazamiento del rol de representación y construcción de intereses comunes y por ende, dificultades para la politización. Cuando esto último no puede constituirse, los estudiantes no pueden inscribirse como sujetos de derechos: esa es la cuestión que creemos, está detrás de la importancia de distinguir entre “participación” y “política escolar”. Por último, mientras que el sistema educativo ha promovido dar una mayor importancia a la ex-

presión de los alumnos y lentamente ha avanzado en la inclusión de las culturas juveniles, las identidades político partidarias (que constituyen, para muchos jóvenes, un lazo de fundamental importancia con sus herencias familiares, grupos de pares, ideologías) deben permanecer fuera de la escuela, dado que las normativas continúan estableciéndolas como contaminantes, externas, tabú. Así, en los efectivos avances por el reconocimiento de la voz de los jóvenes en las escuelas, también aparecen fuertes contradicciones.

En definitiva: en los límites entre lo participativo y lo político, lo local y lo universal, las demandas y necesidades y el lenguaje de derechos se juega –a nuestro entender– el hecho de que los y las jóvenes estudiantes tengan más o menos posibilidades de acceder a las herramientas que les permiten conformar organizaciones, apelar al lenguaje de derechos y eventualmente, defenderlos y ampliarlos. Una cuestión en la que tanto las instituciones políticas y las educativas tienen fuerte injerencia y responsabilidad directa y también en interacción cotidiana con las nuevas generaciones.

Bibliografía

- Annunziata, R. (2012). “Resignificar la participación”. En *Revista de Ciencias Sociales*, UBA <https://www.academia.edu/3113257/Resignificar_la_participaci%C3%B3n> [12-12-2016].
- Aguilera, O. (2016). *Movidas, movilizaciones y movimientos. Culturas políticas y políticas de las culturas juveniles en el Chile de hoy*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Amuchástegui, M. (2002). *Los actos escolares con bandera. Genealogía de un ritual*. Tesis de Maestría en Educación. Buenos Aires: Escuela de Educación, Universidad de San Andrés.
- Ball, S. (2002). *La micropolítica de la escuela*. Barcelona: Paidós.
- Bernstein, B. (2001). *Clases, códigos y control. La estructura del discurso pedagógico*, 4. Madrid: Morata.
- Bonvillani, A., Palermo, A., Vázquez, M., Vommaro, P. (2008). Juventud y política en la Argentina (1968-2008). Hacia la construcción de un estado del arte. *Revista Argentina de Sociología*, 6(11). Buenos Aires.
- Cammarotta, A. (2014). *Somos bachiyeres. Juventud, docencia y política en la cultura escolar del Colegio Nacional Mixto de Morón (1949-1969)*. Buenos Aires: Biblos.

- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo/UNQui.
- Chervel, A. (1991). Historia de las disciplinas escolares. Reflexiones sobre un campo de investigación. *Revista de Educación*, 295. Madrid: Ministerio de Educación Ciencia y Técnica.
- Dubet, F. (2004). ¿Mutaciones institucionales y/o neoliberalismo? En: Emilio Tenti (Org.), *Gobernabilidad de los sistemas educativos en América Latina*. Buenos Aires: IIPE-UNESCO.
- Dussel, I. (2006). De la primaria a la EGB: ¿Qué cambió en la enseñanza elemental en los últimos años? En: F. Terigi (Comp.), *Diez miradas sobre la escuela primaria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Enrique, I. (2011). *La participación estudiantil en la escuela secundaria en la Argentina. Reconstrucción del conflicto en torno al protagonismo político de los jóvenes*. Tesis de Maestría en Políticas Sociales. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Goodson, I. y Dowbiggin, I. (1990). Cuerpos dóciles. En: Stephen Ball (Comp.), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid: Morata.
- Gvirtz, S. (1999). *El discurso escolar a través de los cuadernos de clase*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gvirtz, S., Larripa, S., Oría, Á. (2006). *Prácticas discursivas pedagógicas, didácticas y escolares: Algunas categorías para repensar la relación entre el saber y la escuela*. Documento no publicado del Observatorio Latinoamericano de Políticas Educativas.
- Gvirtz, S. y Minvielle, L. (2009). Participation of Civil Society in School Governance: Comparative Research of Institutional Designs in Nicaragua and Brazil. En: *Inequality in Education. CERC Studies in Comparative Education*, 24.
- Krauskopf, D. (1998). Dimensiones críticas en la participación social de las Juventudes. En: Sergio Balardini (Comp.), *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Larrondo, M. (2014). *Después de la Noche. Participación en la escuela y movimiento estudiantil secundario: Provincia de Buenos Aires, 1983-2013*. Tesis de Doctorado. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento-IDES
- Lechner, N. (2000). Nuevas Ciudadanías. *Revista de Estudios Sociales*, 5, 25-31. Bogotá: Universidad de Los Andes. <<http://res.uniandes.edu.co/view.php/110/>> [12-12-2016].

- Lvovich, D. (2009). Estrategias movilizadoras del régimen militar destinadas a sectores juveniles e infantiles. Ponencia presentada en *XII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia*: Bariloche.
- Manzano, V. (2009). *The making of Youth in Argentina: Culture, politics and sexuality. 1956-1976*. Tesis doctoral. Indiana University.
- Marchart, Olivier (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina 1983-2003)*. Buenos Aires: Gorla.
- Mouffe, Ch. (2008). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Núñez, P. (2013). *La política en la escuela*. Buenos Aires: La Crujía.
- Perrenoud, Ph. (2006). *El oficio de alumno y el sentido del trabajo escolar*. Madrid: Ed. Popular.
- Retamozo Benítez, M. (2009). Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LI 206, mayo-agosto. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero, L. A. y De Privitellio, L. (2004). *La Argentina en la Escuela. La idea de Nación en los textos escolares*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Rosanvallón, P. (2008). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- Tyack, D. y Cuban, L. (2001). *En busca de la utopía. Un siglo de reformas en las escuelas públicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez, M. (2015). *Juventudes, políticas públicas y participación Un estudio de las producciones socioestatales de juventud en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Ediciones del Aula Taller.
- Viñao, A. (2002). *Sistemas educativos, culturas escolares y reformas. Continuidades y cambios*. Madrid: Morata.

Fecha de recepción: 19/12/2016; fecha de aceptación: 30/05/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

Perfil académico y de empleabilidad en los graduados de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana

Academic and employability profile in the Applied Anthropology graduates of the Salesian Polytechnical University

Hernán Hermosa Mantilla¹
ohermosa@ups.edu.ec

José E. Juncosa²
jjuncosa@ups.edu.ec

Eloy Alfaro Reyes³
zancudoirreverente@hotmail.com

Resumen

Se estima que los antropólogos graduados en la Universidad Politécnica Salesiana adquieren una formación humanista que les motiva involucrarse en procesos donde se interrelaciona la práctica con la academia. Este artículo busca desentrañar la situación del antropólogo en los diversos espacios laborales de la sociedad ecuatoriana a través de entrevistas a sus protagonistas, la socialización y encuestas con estudiantes de la Carrera en sus últimos niveles, así como la interpretación de sus resultados para relacionarlos en conjunto. Esta investigación, a partir del proyecto de Empleabilidad de graduados de Antropología Aplicada, fue posible en el marco de los Fondos Concursables de la Universidad Politécnica Salesiana, con el ánimo de encontrar fortalezas y requerimientos para el proceso de formación académica del nuevo antropólogo.

Palabras clave

Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, antropólogo, Academia, graduados, estudiantes.

Forma sugerida de citar: Hermosa Mantilla, Hernán, Juncosa, José E., & Alfaro Reyes, Eloy (2017). Perfil académico y de empleabilidad de los graduados de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. *Universitas*, XV(26), pp. 137-164.

- 1 Doctor en Ciencias Internacionales de la Universidad Central del Ecuador. Docente en las Carreras de Antropología Aplicada y Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Politécnica Salesiana. Grupo de Investigación en Estudios de la Cultura. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-7911-4718>.
- 2 Antropólogo de la Universidad Politécnica Salesiana. Doctor (c) en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar. Vicerrector de la UPS, sede Quito. Grupo de Investigación Estado y Desarrollo (GIEDE). Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6926-8214>.
- 3 Antropólogo de la Universidad Politécnica Salesiana. Magister en Antropología Social de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador.

Abstract

It is expected that the anthropologists graduated from the Universidad Politécnica Salesiana acquire a humanist formation which motivates them to involve themselves in processes where the praxis is interrelated with academia. This article seeks to unravel the situation anthropologist at various work places Ecuadorian society through interviews with the protagonists, socialization and surveys with students of the School in its last levels and the interpretation of their results to relate together. This research project from Employability of graduates from Applied Anthropology was possible under the Competitive Funds of the Salesian Polytechnic University, with the aim of finding strengths and requirements for the process of formation of the new academic anthropologist.

Keywords

Applied Anthropology, Salesian Polytechnical University, anthropologist, Academy graduates students.

Introducción

Hablar de Antropología en el Ecuador es mirar los procesos sociales que ha vivido este país en cuarenta años, donde antropólogos y antropólogas acompañan diversas iniciativas como una forma de ejercicio profesional. Es una particularidad de esta ciencia social en el Ecuador que no está alejada de la historia de otras realidades en el continente. Este estudio no es un balance de logros y fracasos durante estas décadas, sino un acercamiento al momento que vive la Antropología con protagonistas fundamentales como el Estado y las organizaciones sociales. Es importante conocer si los enfoques, las orientaciones o conceptos que motivaron el surgimiento de esta ciencia en el ámbito ecuatoriano han cambiado o se mantienen, y bajo qué criterios u orientaciones lo hacen. Sobre todo interesa conocer si el sujeto social de la Antropología ha cambiado. Para este estudio se realizaron entrevistas a los profesionales antropólogos con diversas experticias en su trabajo, artistas, especialistas religiosos, funcionarios públicos, académicos y dirigentes. De esta variedad temática buscamos una interpretación del antropólogo y sus aportes más reconocidos en el proceso de formación que sean de utilidad en la vida profesional. Metodológicamente, nos acercamos a los antropólogos

y antropólogas que trabajan en diversos espacios de la sociedad ecuatoriana. Buscamos comprender cómo se entiende a la antropología desde diversos espacios.

Complementariamente, en el transcurso de 2013 y 2014, se realizaron varias encuestas a estudiantes de los últimos niveles de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, con el ánimo de conocer los aportes que el proceso de formación provee, las dificultades encontradas y las posibilidades de mejorar, sin que estos instrumentos dejen fuera aspectos relativos al rol de los profesores y sus aportes. Paralelamente a esto se analizó la base de datos de graduados y los trabajos de grado de esta carrera. En el aspecto bibliográfico se contó con estudios sobre la realidad de la carrera de Antropología de la PUCE, memorias de encuentros y foros referidos al tema, en especial el tema abordado por la Revista *Alteridades* de la Universidad Iztapalapa de México.

Los debates epistemológicos en el Sur y el surgimiento de la Antropología en Ecuador

El desarrollo de la antropología latinoamericana en las últimas décadas (Krotz, 2007, p. 41) se sustentan en el surgimiento de las antropologías “segundas” que marcan distancia con las antropologías “en” el Sur y “del” Sur. Considerando que la antropología es una secuencia de paradigmas, su desarrollo empieza con el evolucionismo del siglo XIX, con las “escuelas” o “teorías” hasta los tiempos actuales de los enunciados teóricos donde observamos una dinámica antropológica como proceso en construcción, aun cuando, a pesar de los evidentes avances, siempre debamos recurrir a los “clásicos” de siempre. Se dicen “segundas” a las antropologías diferentes a la surgida en Europa del siglo XIX, y que, a pesar de sus antecedentes comunes, se caracterizan por su proceso de difusión. Pero la presencia de esta antropología en nuestra región, a diferencia de lo que podríamos imaginar, se debe a los mismos investigadores originarios que vinieron en busca de “los otros” a esta parte del mundo.

En la década de los ochenta, donde se vive la descolonización de muchos países africanos y asiáticos, esta antropología originaria empieza a establecerse en esta parte del continente para motivar la investigación antropológica y la publicación de libros especializados. (Krotz, 2007, pp. 41-44).

La Antropología se desarrolla en nuestro continente con una orientación distinta a la que se da en Europa. A lo largo del siglo XX, esta ciencia social va apareciendo producto de diversos procesos y necesidades en cada región. La definición del objeto de estudio muta con mucha frecuencia, porque a diferencia de otras ciencias, en Latinoamérica, la Antropología no tiene un sujeto de estudio único. Esto genera un reto epistemológico importante que tiene que ver incluso con una separación profunda con el pensamiento occidental. El establecimiento de la Antropología como disciplina científica se produce en el entrecruzamiento de dos procesos nunca antes vistos.

Uno es la expansión a escala planetaria de una sola civilización en la que se conjugan nacionalismo y militarismo, misión cristiana y racismo, búsqueda capitalista de mercados y de materias primas y el otro un afán de inventariar todos los fenómenos del globo terráqueo. Uno de los cambios resultantes de más de un siglo de dominación mundial del modelo civilizatorio noratlántico, consiste en el hecho que en este Sur, tradicionalmente el hábitat principal de los objetos de estudio de la ciencia antropológica, se arraigó la antropología y cobró vida propia (Krotz, 1993, p. 5).

Esa vida propia de la que habla el autor es también la construcción de fronteras. Límites que demarcan lo que fue esa ciencia en una geografía y lo que es en otra. La Antropología es dueña de su propia vida y derroteros en este continente. Es hasta cierto punto, una Antropología con vida sincrética. Mestiza quizá, pero propia. Como quiera que sea, cada vez es más evidente esa frontera que la define y ubica. Pero así como está clara la frontera, también es más visible el camino y las diferencias. Al analizar el desarrollo de esta ciencia social, encontramos que la academia es la matriz originaria de las antropologías en nuestro continente. A ella debemos, por tanto, muchas de las realidades epistemológicas de esta ciencia (aciertos y derroteros) en este continente. En ella recayó toda la responsabilidad del desarrollo del pensamiento y la formación de otros y otras que continúen creando y desarrollando pensamientos. Sin embargo, en muchos casos, es poco o nada permeable a influencias de su propio entorno a menos que no sean aquellas nacidas en su propia matriz (Krotz, 1993).

Por más que a veces se agrega un curso de “pensamiento antropológico latinoamericano” a los cursos de “teoría antropológica”, los primeros no dejan de privilegiar de modo tal la situación de “reflejo”, “extensión” o “adaptación” que se pierde de vista cualquier perfil propio de las antropologías del

Sur. Todavía está por verse en qué medida, la durante muchos años frecuente impugnación de la antropología generada en el Norte como ciencia “burguesa” e incluso “imperialista”, contribuyó a esta restringida visión de las cosas, sólo en pocos casos se produjeron críticas detalladas y cuando se intentaban, solían tener como punto de referencia determinadas corrientes de pensamiento generadas en los mismos países del Norte de los cuales provenía el objeto de la crítica. Las antropologías del Sur no son reductibles a meras “extensiones” o “réplicas” (acaso imperfectas) de un modelo antropológico original. La Academia en este continente, frente a las academias “del mundo desarrollado” es vista como subalterna. “La línea de pensamiento dominante parece ser la exigencia de que los científicos de los países periféricos aporten datos y los de los países centrales tengan la exclusividad en la construcción de la teoría (Vázquez, 1993, p. 48).

A partir de lo revisado, está claro que el de la academia y su interés en crear un pensamiento propio, es un tema escabroso para la comunidad de científicos sociales y para los profesionales que ejercen esta ciencia por fuera de los rigores académicos. En especial cuando tratamos de responder a la pregunta dónde radica la Antropología en nuestro continente. Muchos de los centros académicos donde se enseña Antropología, asumen la realidad de sus países desde una lectura particular, propia, que en ocasiones se vuelve innegociable, verdadera y “única voz calificada”.

Las observaciones más recurrentes que se hacen a la academia en este continente, es que no ha sido capaz de sustituir las teorías originarias de la antropología del cuerpo de sus procesos formativos. En esto la revista mexicana *Alteridades*, en momentos distintos 1993 y 2010, da cuenta a manera de balance que a lo largo de las academias en América Latina se continúa estudiando las teorías y los principios de la Antropología clásica. Malinowski, Boas, Spencer, entre otros son parte de los currículos. Esto puede ser interpretado como una carencia, pero en ciencias sociales, las relaciones entre las posiciones teóricas son más bien de tipo dialéctico, hecho en el cual se basa también, a diferencia de las ciencias llamadas exactas o naturales, la existencia de “clásicos” a los cuales se puede regresar desde perspectivas distintas. No es el clásico en sí, como originario de un continente que dominó, sino las categorías interpretativas, las herramientas para la misma, así como la cercanía o conocimiento de la realidad, para que la interpretación sea un aporte, lo que le da la validez al enfoque académico. Lo que caracteriza a las

academias de ciencias sociales en nuestro continente son las diversas maneras de hacer Hermenéutica.

La consolidación de la Antropología en tanto aporte al pensamiento en este continente, incluyó diversas maneras de conceptualizar y entender al “otro”, como alter al cual conocer.

Krotz (1993) sostiene:

El otro es la hegemonización de un único tipo de conocimiento, caracterizado por una determinada organización social de sus practicantes y por el consenso en el seno de éstos acerca de ciertos procedimientos para generar y validar enunciados sobre la realidad empírica. Una de las características que a primera vista distinguen a la antropología “clásica” de la que se practica en el Sur es que en el ámbito de esta última los estudiosos y los estudiados son ciudadanos del mismo país. También son afectados (no de la misma manera) por decisiones políticas y económicas emanadas de las instituciones públicas, crea un vínculo entre intereses profesionales e intereses sociales y políticos muy diferentes que el que puede darse en el caso de un investigador visitante. Puede suponerse que el origen sociocultural (estrato socioeconómico, religión, región, etnia, incluso género) de los autores de trabajos antropológicos influye de modo diferente sobre inicio, desarrollo y resultado de una investigación cuando éstos están bajo los efectos del mismo sistema que quienes estudian, que cuando estos últimos viven en condiciones totalmente distintas que los investigadores venidos de lejos (p.11).

Los profesionales antropólogos y en algunos casos, algunas academias, asumen un rol de compromiso con su entorno social, lo hacen asumiendo conceptos y enfoques que justifican la orientación de la formación o la práctica profesional. Es decir esta ciencia cumple un rol de herramienta para la generación de compromisos por revertir la situación social observada. Se rompe así el criterio de objetividad, la separación de sujeto-objeto que caracteriza al pensamiento científico. En nuestro continente encontramos que los antropólogos y antropólogas han estado vinculados a todo tipo de procesos de cambio, algunos radicales, la lucha armada (en Colombia el Comandante de las FARC, en Perú dirigiendo el frente urbano del MRTA), y procesos sociales emergentes como en Ecuador y Bolivia ocupando dirigencias indígenas o denunciando la opresión. Ser antropólogo en este continente, gira alrededor del interés por la propia sociedad nacional y su conformación, por las condiciones sociales de quienes estudian, y por la repercusión de sus conceptos. Realiza su trabajo a la luz de la conciencia social de que es al

mismo tiempo ciudadano e investigador, casi juez y parte de una realidad. Esa conciencia ciudadana, este percibirse como investigador-ciudadano, enmarca sus relaciones y producciones. La Antropología del debate, como la llamó Arocha, se caracterizó por repudiar la neutralidad política, rechazar el concepto de aculturación y darle prioridad al compromiso con los grupos de base (Jimeno y Arias, 2011, pp. 27-44).

La Antropología en Ecuador. Lucha, consolidación y compromiso social

En el Ecuador la Antropología surge a inicios de la década de los años setenta, hasta entonces el país no formaba sus propios profesionales y ahí radica la diferencia. Desde entonces hasta acá, el número de profesionales se estima que no superan los mil. Esta disciplina social surge en la Universidad Católica donde se formaron buena parte de los antropólogos de ese tiempo. A inicios de los años noventa, veinte años después en la Universidad Politécnica Salesiana se funda la escuela de Antropología Aplicada. Estas dos carreras de pregrado, surgen en momentos con coyunturas sociales complicadas. En el primer caso, el país está pasando de un modelo agrario a primario exportador y una industrialización forzada acompañada de Reforma Agraria, que pone en movimiento aparatos sociales diversos en todo el país. En el otro caso, el movimiento indígena encabeza una efervescencia social que interpela al Poder y los modelos económicos que pretenden cercar al Estado y dominarlo. Si bien las coyunturas son semejantes por el tipo de actor presente, los enfoques de estas dos universidades son diferentes. En la actualidad también oferta Antropología la Universidad San Francisco de Quito.

Esta ciencia social no es ni ha sido de interés para el Estado. Sólo en una ocasión se abrió la carrera de Antropología en la Universidad Estatal de Cuenca, y la formación en Arqueología en la Politécnica del Litoral se terminó cerrando. La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) desde inicios del noventa forma antropólogos a nivel de postgrado. Ese es el resumen de la oferta académica de este país, con ausencia de política pública en este tema. A diferencia de los otros países de la región, el Ecuador no tiene formación en la universidad pública. Las dos Universidades de pregrado, son religiosas católicas. A continuación se resume y parafrasea el

acercamiento histórico que hace Fernando García (profesor de FLACSO-Ecuador) acerca de esta ciencia social a partir de una entrevista y bibliografía complementaria (García, 2011).

La Antropología ecuatoriana desarrolló dos temas: los estudios de diversidad cultural y étnica y los relacionados con la etnohistoria mesoamericana y andina, que la van a vincular con la Antropología mexicana. Cada uno de ellos requiere un tratamiento por separado, sin embargo, la relación que se establece entre ambas antropologías tiene un doble vínculo mediante la formación de profesionales ecuatorianos en México desde finales de los sesenta y de la creación del primer Departamento de Antropología en la Universidad Católica del Ecuador, en 1971. En realidad, tanto Palerm desde México, a través del CISINAH, como Murra desde los Andes, a través del Instituto de Estudios Andinos, se convirtieron en los animadores de la investigación etnohistórica de ambas realidades; dio como resultado la formación de grupos de investigadores locales, que fueron importantes contribuciones a la antropología de los dos países.

Hay un tema que surge desde los Andes como un aporte propio de la antropología ecuatoriana: la reflexión sobre historia y antropología, con el aporte inicial de Murra (1975) y su modelo de control vertical de un máximo de pisos ecológicos, y su posterior aplicación a la propuesta de control microvertical de Salomon (1980) en los Andes del Norte (actual Ecuador). Desde un punto de vista más metodológico hay otro tema que sobresale desde el inicio de la enseñanza de la antropología: la importancia de la realización del trabajo de campo y del uso de las fuentes históricas como pilar fundamental de la formación de los estudiantes. La influencia de Palerm y Murra en este enfoque es evidente. Tal como lo señala Moreno Yáñez (2008), la Antropología ecuatoriana, al igual que otras antropologías latinoamericanas, muestran influencias de cinco paradigmas operantes: la escuela estructural-funcionalista, de inspiración británica; el estructuralismo levistraussiano, diversas modalidades del marxismo, el culturalismo angloamericano y el interpretacionismo geertziano (p. 66).

Hasta ahí el aporte de Fernando García. Una primera reflexión relaciona producción académica y contexto político; la primera y la tercera etapa se desarrollaron en periodos de cambio e inestabilidad política profunda; la tercera especialmente es una época de gran producción y creación de instancias de formación académica antropológicas, lo cual muestra que una gran dinámica social es generadora de reflexión y producción. La segunda fase corresponde al periodo político más estable, lo que propició y garantizó la

posibilidad de la institucionalización de la disciplina y de las instancias de formación. Una de las características de la práctica de las ciencias sociales en Ecuador, incluida la antropología, es ser parte activa de los procesos sociales y políticos; es difícil que se conciba esa práctica como una actividad estrictamente “académica”, desligada de la realidad de los principales movimientos sociales y políticos. García hace una afirmación importante respecto a la profesión, y es su vinculación a procesos sociales. No se puede hablar o entender la antropología en este país sin entender el compromiso de quienes la practican con el entorno social y político que le rodea. Claro que esto ha tenido una serie de implicaciones en la práctica profesional de las décadas 80, 90 y 2000 (proyectos de desarrollo con orientaciones y enfoques políticos, estudios e investigaciones con efectos sociales, etc.) esto da cuenta de una clara, digna y saludable orientación –no neutral– que estropea la objetividad “neutral de la ciencia tradicional”.

Los estudios y las prácticas son rigurosamente realizadas –profesionales antropólogos– con convicciones políticas, la utilidad práctica de esos depende del sujeto político que lo asuma. Un aspecto a entender y estudiar más es el tipo de relación entre la Antropología como ciencia y como práctica en relación con los sectores políticos organizados (partidos o movimientos), ¿cuánto afectó la militancia o convicciones humanas y políticas de estos profesionales? Es evidente que después de estas cuatro décadas, la Antropología no está, ni debe estar en la academia solamente. En el Ecuador el quehacer antropológico se ha ido construyendo más allá de las aulas. La vivencia cotidiana, el relacionamiento y la cercanía del profesional antropólogo con el entorno y los sujetos en él, hace que esta ciencia esté viva. ¿Pero cuál es el lugar de la Antropología? Se puede afirmar que hay varios lugares de y para esta ciencia social, que se verifican por sus límites, que se expresan en sus propias geografías teóricas y en el sujeto con el cual interactúa. Sin embargo uno de reciente surgimiento, se convierte en un lugar demasiado complejo. El Estado, en la actual coyuntura, se vuelve otro lugar para la Antropología con todas las implicaciones que esta afirmación tiene.

Hay una prolífica y vasta publicación en temas antropológicos (etnografías, diagnósticos, análisis, etc.), sin embargo en términos de teoría, hay pocas cosas nuevas. Del total de investigaciones de pregrado, en estos cuarenta años, no se han hecho estudios teóricos. Sólo en el 2013, se hace la primera investigación de carácter puramente teórico (Antropología Filosófica), por lo demás todas los trabajos son aplicaciones y estudios de caso muy impor-

tantes, eso da cuenta de una debilidad de la academia para transmitir mecanismos para crear pensamientos propios “pese a que se puede encontrar valiosos y nuevos aportes temáticos, podemos decir que existe una asimilación poco crítica de enfoques foráneos, sin generar instrumentos teórico metodológicos propios para entender la realidad ecuatoriana” (Andrade, 2011, p. 58). Andrade sostiene que la UPS, lleva la delantera de los debates y cuestionamientos a la Antropología tradicional, pues incorpora nuevas nociones como la Antropología insurgente, la descolonización de la mirada, etc. Esto es resultado de un acto que se concreta en la realidad y que luego la academia la recoge y conceptualiza como antropología insurgente, la creación del concepto sirve para nombrar un hecho de la realidad, pero además se vuelve en razón desde donde se crea un camino y una orientación. Cuando se nombra algo, se le da nombre, es cuando tiene identidad y existe... ese momento lo hizo la Universidad Salesiana, ahora ese enfoque se lo enriquece con la práctica profesional.

Los antropólogos y antropólogas desarrollaron esta ciencia desde una perspectiva de compromiso, de involucramiento en y con el “objeto” con el que se relacionan o interactúan, ello sin perder la condición de externo. Esta característica le da un valor distinto al trabajo y narración etnográfica. En ese primer momento “los estudiantes actuaban como “compañeros” de las organizaciones indígenas, campesinas, negras o los obreros. La escuela de Antropología –PUCE– mantuvo acuerdos con las organizaciones indígenas y trabajadores por más de una década. El aporte de la Antropología fue redefinir las categorías marxistas y complementar el análisis con los conceptos de grupos étnicos, pueblos y nacionalidades” (Andrade, 2011, p. 40). Así el trabajo del etnógrafo es un instrumento que viabiliza las demandas, posiciona temas, plantea contenidos y preocupaciones del sujeto con el que se trabaja. En el Ecuador se trabaja con sujetos que tienen saberes, propuestas y sobre todo poder radicado en lo colectivo. El cientista social en este caso no es el intermediario o el ventrilocuo entre las necesidades del sujeto y la sociedad. Los sujetos tienen voz propia. Directa o indirectamente, con intensidad o débilmente, con compromiso o solo “laburo”, el trabajo realizado por estos profesionales ha estado, cruzado por apuestas de vida. Ahí la Antropología se vuelve potenciadora y cobra mayor sentido porque no se encuentra solamente en la academia. El compromiso como eje articulador o la visión desde el gabinete para la comprensión de la realidad social, son las posturas asumidas por las dos universidades de pregrado, que las hacen diferentes.

Un aspecto que destaca a la práctica antropológica ecuatoriana es la línea editorial y en eso la creación de la Editorial Abya-Yala destaca en todo el continente. Es bastante conocida en América en el campo antropológico y sobresale con innumerables reconocimientos, esto según uno de sus fundadores “es porque hemos buscado los contactos, hemos ido a congresos, a ferias de libros. Es una propuesta única en su género” (Bottasso, 1997). A pesar de la importante dimensión de la producción de estudios antropológicos como la última publicación de Patricio Guerrero sobre *El trabajo antropológico*, hay pocas referencias ecuatorianas a teorizaciones sobre la misma. En este sentido, destaca Bolívar Echeverría que desde la Filosofía aporta conceptualizaciones sobre la cultura; y el mismo Patricio Guerrero desde la visión andina enfrenta la ruptura occidental de separar la razón y el sentir con un enfoque integral. Es muy lamentable que a pesar de la importancia de los aportes, estos no sean valorados en su real dimensión, las academias aun aprecian literaturas foráneas más que las propias.

En cuanto a eventos de importancia destacamos el XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología –FELAA– sobre *Cultura y Naturaleza en América Latina: escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio*, realizado en Quito entre el 17 y 23 de julio de 2011, cuya iniciativa y gestión fue de los estudiantes de Antropología de la Universidad Politécnica Salesiana conjuntamente con sus pares de Antropología y Arqueología de la Pontificia Universidad Católica de Quito. Este encuentro académico al que asistieron representantes estudiantiles y ponentes de varios países de la región fue publicado por Abya-Yala a mediados de 2012.

La información revisada da cuenta de un proceso vivido por la Antropología consistente en tres etapas, la primera que es el surgimiento de esta ciencia social y su vinculación con los contextos de los años setenta en que había una demanda fuerte de lucha por la tierra y una emergencia identitaria nacional. Un segundo momento, es la consolidación de los procesos sociales indígenas y los diversos aportes que realizó la Antropología en términos de dar a conocer al “otro” ante la sociedad nacional. Y finalmente hay un fuerte impulso de medidas de ajuste estructural que generan una diáspora de ecuatorianos y una crisis generalizada. En ese contexto, la Antropología se convierte en un importante sector dedicado a acciones de desarrollo, investigación aplicada y generadora de propuestas de acción. Sin embargo encontramos que hay otro momento más, que es el paso de esta última etapa en la que los antropólogos eran agentes de desarrollo (trabajando en ONG, organismos in-

ternacionales y relación con las organizaciones sociales), a la etapa que vivimos ahora a partir de la promulgación de la Constitución del 2008. Desde entonces esta ciencia social ya no es la misma, ni el ejercicio profesional son los mismos. La característica fundamental de esta nueva etapa se sustenta en que ahora hay un nuevo sujeto de estudio, el Estado en su conjunto.

La actual Constitución ofrece un vasto campo para el ejercicio profesional al incluir como eje central de la política del desarrollo la interculturalidad, la plurinacionalidad y el patrimonio. Por primera vez estos temas son preocupaciones medulares. Este debe ser un desafío para la academia en cuanto a cubrir esa demanda. Actualmente nos encontramos en la disyuntiva de un Estado que demanda la fuerza de trabajo del profesional antropólogo, las temáticas sobre las que se forma el profesional no caminan en la misma ruta que las demandas. A lo largo de estos cuarenta años, hemos tenido tres constituciones, hay registros y testimonios (Fernando García, Moreno Yáñez, Pacari, Larrea) de la participación de antropólogos en todas ellas. Se ha contribuido en términos constitucionales a través de temas referidos a plurinacionalidad, desarrollo, inclusión, cultura, historia, identidad, etc. Es la última Constitución la que marca la diferencia. Veamos que dicen algunos de sus impulsores.

Según Ana María Larrea (2011) el trabajar en la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), permite incluir las preocupaciones antropológicas sobre cultura, etnia, derechos, sociales, etc., no a manera de discurso, sino también en el diseño de herramientas de aplicación en lo cotidiano, cosa que antes no se daba. Con esto según ella, se vuelve a la Antropología en una de las principales herramientas para el cambio social, además porque se cumple varias etapas del proceso antropológico que son la investigación para generar sustentos y argumentos, diseño de propuestas de desarrollo y el diseño de herramientas y políticas para llevarlas a cabo.

Daniela Fuentes, Subsecretaria del Ministerio de Cultura, tiene una visión más autocrítica respecto al rol de la Antropología y la forma cómo se aplica en el Estado:

El tema de la investigación es un tema que le corresponde a la academia, yo no creo que nosotros como instituciones públicas debamos hacer investigación, porque yo creo que la institución pública queramos o no, siempre tiene el color de algún partido político y entonces si tú haces investigación, esos datos van a tener el color del partido político. La investigación tiene que estar en la academia y esa academia además, tiene que crear profesionales que

sirvan a las necesidades del país. Y hay un divorcio tal que el Estado necesita contratar millones de dólares en consultorías que bien las universidades podrían hacer en todos los ámbitos (Entrevista 2014).

Alexis Rivas, Exministro Coordinador de Patrimonio, Viceministro de Coordinación Política del actual gobierno y miembro de la Comisión de Política Económica, Social y Ambiental de la UICN –Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza–, plantea que la antropología es una disciplina que facilita espacios teóricos y prácticos. Este enfoque lo lleva a sostener que “no existe contradicción entre seres humanos y naturaleza” (UICN-09.05.2011), por cuanto una Política de Estado sustentada en derechos permite una participación adecuada para beneficio de todos. Para este antropólogo, la conservación y los pueblos indígenas son parte del mismo tema porque “el factor humano es crucial para la conservación” (2011).

Aquí cabe una pregunta ¿Es esa forma de acción la manera cómo la Antropología debe vincularse con el Estado, en aras de ser una ciencia social de profesionales comprometidos con el cambio? ¿Cuál debe ser la manera de vinculación? Mirar a esta ciencia social como una herramienta solamente es quitarla su valor crítico, transformador. Herramienta que produce y reproduce los resultados de quien la maneja. De ninguna manera debe ser esa la relación de la Antropología y su presencia en el Estado; es la concreción de muchos aspectos en el Plan Nacional del Buen Vivir con criterios de interculturalidad, etnia, género o generación. Al parecer ahí se logra la inclusión anhelada por esta ciencia social y los profesionales que lo apoyaron y lo entienden como una victoria. La comunidad antropológica –que no trabaja en el Estado– más bien lo mira con recelo. Algo que genera confusión en los intelectuales es que no hay claridad sobre el sujeto de los cambios. El Estado no es, ni debe ser el sujeto de los cambios, los profesionales ahí son solo funcionarios que viabilizan esos cambios y nada más, el protagonista es el pueblo.

La carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana vista desde adentro

El P. Juan Bottasso, fundador de esta carrera en la UPS, indica que debieron pasar varias circunstancias antes de contar con la carrera que según él son las siguientes: Conseguir un aval académico, generar la demanda, diseñar la modalidad a distancia. Estaba claro que esta carrera, para el P. Bottas-

so, no se orientaba a “producir investigadores” sino a generar herramientas para que los profesionales y en el primer momento los misioneros o catequistas hicieran mejor su trabajo. Por ello los contenidos trataban “descubrir, qué procesos, qué condicionamientos, qué presiones tuvo la gente del lugar para que viva como lo hace”. Todo esto propone una rigurosidad académica que se entendía de la siguiente manera:

Mi propósito no es establecer filtros, sino atractivos y motivaciones. Si se ponen exigencias, al final quedan afuera los que en verdad lo necesitan y dentro quedan unos muchachos de ciudad que puedan hacer bien sus exámenes, pero siguen en la ciudad y no cambian nada. Quiero privilegiar la etnografía, porque no se trata de sacar teorías sino de reunir información, abrir los ojos sobre las situaciones, que por verse a diario no llaman la atención (Bottasso, 1997).

Cuando desde la UPS se plantea que para el desarrollo de una Antropología distinta, comprometida, vivencial, hay que razonar con el corazón, se plantea un quiebre epistémico profundo, que han hecho de las aulas un fin y no el medio y del Estado el principio y el fin de sus objetivos. El desarrollo de la Antropología en el Ecuador tiene su horizonte en una cercanía con el entorno social, con los sujetos concretos, con un compromiso y no solo con la “objetividad científica” o la utilidad en el Estado. Esta ruptura epistemológica se inscribe en el proceso de adopción de pensamientos propios, en esto coinciden desde distintas vertientes Bartoli (2001), Colajanni (2000) y Cucurella (2001) cuando hacen un recuento de la Antropología aplicada en el Ecuador y desde la trascendencia Salesiana en el país. Entre estas rupturas señalamos los planteamientos que según Luis Herrera (2011) son principios que han mejorado la carrera: La Antropología como formación y currículo (que implicó niveles de rigurosidad académicos). La Antropología y los procesos de investigación, es decir que la investigación acompañe procesos que viven los estudiantes en sus propias realidades y finalmente la Antropología y los procesos de profesionalización. Según él, la Antropología en la UPS, toma partido, no es neutral porque no fomenta verdades universales.

Esto tiene relación directa con el planteamiento de Patricio Guerrero (2011) que promueve crear una Antropología que combine la razón y los afectos, con ello se conseguirá una sociedad más humana, y profesionales comprometidos. Es evidente entonces que de los planteamientos originales que motivaron la creación de esta carrera, se ha pasado a una rigurosidad

académica que no descuida la vinculación de los sectores a los que se orientó la carrera en un principio. Lo llamativo de esta carrera es una frecuente combinación y tensión entre rigurosidad académica y apertura a la participación de sectores tradicionalmente excluidos.

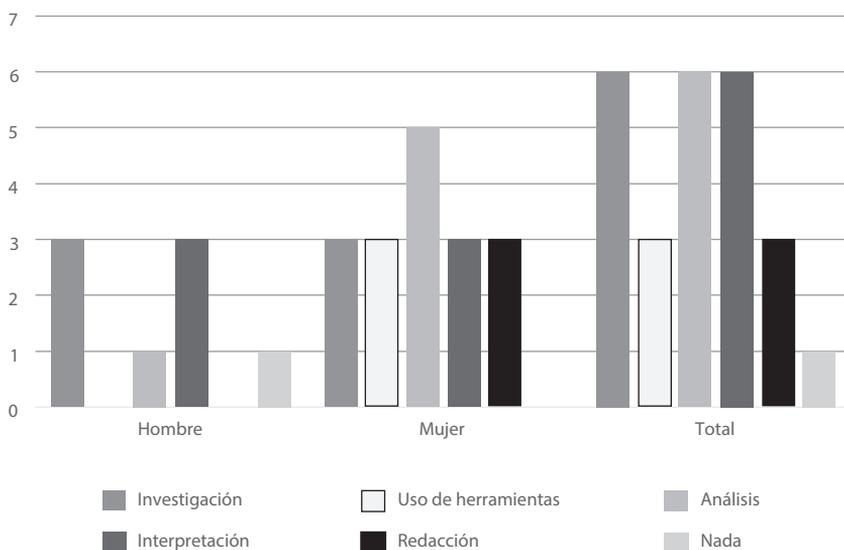
Durante los veinte años de la carrera de Antropología de la UPS hay 176 graduados, 101 mujeres, 75 hombres. El mayor número de graduados son mujeres por el enfoque de la carrera y la orientación al público adulto que tiene pocas condiciones de tiempo para estudiar con modalidad presencial. Entonces la UPS ofrece ventajas comparativas que otras ofertas no la tienen. Estas ventajas son bien acogidas por mujeres que buscan culminar sus estudios o que por razones personales y de familia deben asumir un doble rol y no podrían estudiar de manera presencial. Haciendo una radiografía de los estudiantes de Antropología de la UPS podemos decir que hay muchos profesionales de diversas carreras (economistas, comunicadores, tecnólogos, etc.) que buscan herramientas para comprender mejor el espacio donde desarrollan su profesión por eso se encuentran cursando otra vez la universidad. Las edades de los participantes son un indicador muy importante, pues la mayoría son adultos con familia y con mayor o menor experiencia en temas sociales. Hay aquellos que han salido de la Universidad Católica y que dadas las facilidades que provee la modalidad a distancia “se cambian a la Salesiana” para culminar sus estudios de pregrado.

Al aplicar la encuesta se consultó cuántos de los estudiantes de los tres últimos niveles tienen una profesión previa y se encuentran laborando, la mayoría de hombres tienen profesión anterior y se encuentran trabajando a diferencia de las mujeres que en porcentaje menor no tienen profesión previa, pero sí se encuentran trabajando durante la carrera. Asumiendo que la mayoría son personas adultas, la pregunta que se planteó buscaba entender las motivaciones para estudiar Antropología en la UPS. La respuesta más interesante proviene del lado de las mujeres que plantean que estudian esta carrera por compromiso social. La segunda respuesta plantea las razones personales como motivación. Las opciones de respuesta referidas a salario, prestigio o por mejorar relaciones sociales, no son representativas.

Asumiendo que la mayoría de estudiantes de esta carrera tenían profesiones o estudios previos se consultó el “Beneficio que obtuvo de la Carrera de Antropología Aplicada”. Las respuestas son variadas pero muestran que a las mujeres les sirvió para mejorar los niveles de análisis y mejorar la investigación e interpretación. Para los hombres las respuestas son variadas pero

coinciden con las mujeres en cuanto a la interpretación e investigación. En consecuencia con lo anterior se indagó para conocer qué ha obtenido de esta carrera. En un sentido material ¿qué ganó estudiando esto? Tanto hombres como mujeres reconocen que lo que obtuvieron, producto de sus estudios, en esta carrera es principalmente conocimiento. Las otras opciones ascenso social, solvencia discursiva o económica, mejor salario o prestigio no muestran interés o no son resultados vividos por los estudiantes que ya trabajan. En resumen, el ingreso a estudiar esta carrera no está medido por la búsqueda de prestigio social, mejorar niveles económicos o prestigio, que es la razón por las que muchos asumen una carrera. Es decir que los motivantes no son obtener un título para lograr un proyecto de vida acorde a la lógica y las demandas del mercado capitalista de trabajo.

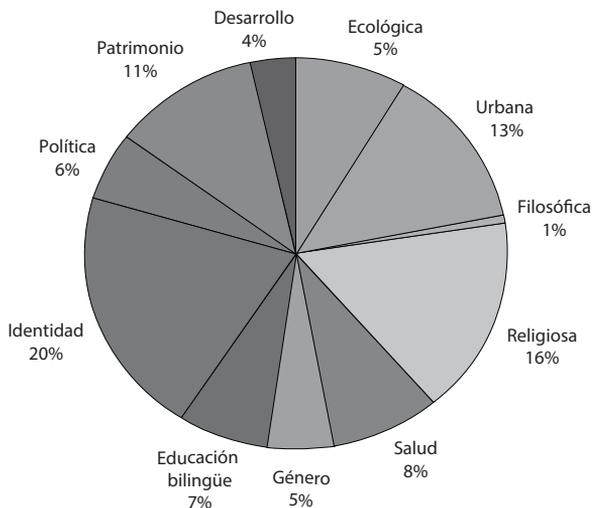
Gráfico 1
Beneficio que obtuvo de la Carrera de Antropología Aplicada



Fuente: Encuestas de investigación
Elaboración: Hernán Hermosa

El desarrollo de la Antropología a partir de los trabajos de grado

Gráfico 2
Temas de trabajo de grado



Fuente: Encuestas de investigación

Elaboración: Hernán Hermosa

En esta parte del documento se hace un análisis de los trabajos de grado, a lo largo de estos años de carrera, donde encontramos que hay 142 investigaciones realizadas. Los temas que más convocan la preocupación de los futuros antropólogos son identidad (29), Antropología religiosa o simbólica (23), Antropología urbana (19) y patrimonio (16). Entre el 2000 y 2004 es cuando más graduados hay, en cinco años se gradúan casi el 40% de todos los graduados de la carrera en esta universidad. Tanto hombres o mujeres investigan en diversos temas y reflexionan en torno a ello. Es importante recordar que a lo largo de la carrera hay más mujeres graduadas que hombres. Entre los temas identificados hay uno en particular que es el ubicado en la categoría patrimonio que llamó la atención en este estudio porque se refieren a museos o arqueología. Este último en particular es uno que no se imparte

en la Universidad Salesiana. Este número de trabajos se debe a que muchos estudiantes de la Universidad Católica o profesionales vinculados a estos temas obtuvieron su título en la Salesiana.

Según las investigaciones, a partir del año 2000, la Antropología urbana empieza a ser preocupación de los antropólogos que se gradúan con trabajos referidos a este tema, anteriormente no se registra ninguna investigación. Un gran número de investigaciones sobre este tema se registran en un corto tiempo. Hay por tanto un vuelco respecto a las preocupaciones anteriores de carácter más campesino o de identidad, pero no una mirada a lo urbano. Sorprende el alto número de antropólogos vinculados al Estado como funcionarios, muchos cumpliendo —como en la mayoría del Estado— roles políticos y no técnicos. La sorpresa se justifica pues el número de trabajos sobre este tema es mínimo. La Antropología política no es un tema de mayor preocupación.

Es interesante que en momentos en que el país vivía la efervescencia del movimiento indígena y social, y toda la lucha antineoliberal, a finales de los noventa e inicios del dos mil, el número de investigaciones no hace referencia, sino de manera minoritaria al movimiento social en cuestión. Los trabajos de investigación en ese entonces hacen referencia a la identidad desde la visión de los migrantes y las preocupaciones de familias divididas y sociedades incompletas como consecuencia de ello. Este aspecto llama la atención, pues la Universidad Salesiana como institución tenía compromiso con el movimiento social. Es decir que los estudiantes de Antropología de aquel entonces tenían preocupaciones de índole distinta a la que vivía la universidad. No necesariamente hay un empate conceptual entre el enfoque de la universidad y la carrera, y las preocupaciones de los estudiantes al hacer sus trabajos de grado.

Aportes de la Carrera al campo profesional

Para completar la información de este tema, a continuación seleccionamos algunos testimonios producto de las entrevistas realizadas a los antropólogos. Se busca entender desde la perspectiva profesional cómo aporta a su trabajo la formación que recibió, los testimonios de los entrevistados son los siguientes.

La Antropología es una ciencia que permite a un religioso como yo, no estancarse en su preparación, que le permite incursionar en otros ámbitos y

de manera muy especial en las herramientas que propone, en ese caso para leer la cultura, para tener herramientas para comprenderla y a la vez hacerse comprender, ahí es un encuentro que pueda traducir un producto que pueda enriquecer a todos (P. Antonio D'Agostino).

Creo que el convertirse en antropólogos de la Universidad Politécnica Salesiana, tiene a favor dos elementos de gran importancia: por un lado hemos sido educados con una orientación crítica y por otra parte, hemos desarrollado sensibilidad y compromiso con los menos favorecidos. Estos dos elementos son básicos y aportan a la construcción de “honrados ciudadanos” que es una de las premisas de la educación salesiana. Además nos potencian en nuestro quehacer profesional, puesto que al entendernos como sujetos integrales, buscamos que nuestra actividad diaria en los sitios de trabajo, esté transversalizada por valores y una alta calidad académica que estamos mejorando día a día para poder ser más y servir mejor (Daniela Ochoa, docente, Antropología Aplicada, Universidad Salesiana).

Estudí Antropología porque sentía que tenía que entender más la energía del mundo del otro al que amaba, obtuve herramientas para entender la cosmovisión y todo lo que comunica a nuestros mundos. Yo pertenezco a los dos mundos. La Antropología le da la sabiduría para a más de entender al otro, que lo puedes manipular. Puedes tu manipular a los grupos por obtener dinero, sacar proyectos y si no hay una formación en tu conciencia entonces el dinero y el poder de controlar al otro termina corrompiendo al antropólogo y a la antropología. Entonces cuando se utiliza el conocimiento, el saber, el poder, para manipular a los otros eso se hace un mercado de corrupción. La Antropología me ayudó a entender todas estas cosas y poder caminar por el lado del bien, sanando a la gente, porque yo soy sanadora (Nelly Guevara, sanadora).

Alguna vez me dijo alguien, tú para hacer lo que estás haciendo tienes que ser PhD, porque esos son los que hacen la teoría, así me dijeron. Les dije vean discúlpeme pero, mi abuelo, mi papá son los PhD. En la Universidad nos enseñan a estar leyendo, pero ya desde la parte más crítica, más vivencial, más en el terreno, hay que comenzar a teorizar. Mucho problema tenía yo para escribir los ensayos, acá en mi casa, es que mira José tienes que tu escribir en tercera persona “casi desde allá lejos”. Pero eso desde lejos eso es un atar de manos. Para decir que soy objetivo y científico, yo casi siempre peleo contra la ciencia y no soy casi nada objetivo, soy bien comprometido y hablo desde dentro, entonces yo creo que nosotros la afroecuatorianidad estamos asistiendo a escribir desde dentro o pensamos desde dentro o como diría Juan García Salazar, casa adentro. Entonces si eso no es academia no es ciencia me importa menos (José Chalá, afrochoteño. Consultor y funcionario público).

Si hay un distintivo de la Antropología latinoamericana es esta exigencia que tenemos los académicos de no poder hacer ciencia separados de los problemas que vive la gente aquí, por la realidad que vivimos, es muy difícil que sea un antropólogo estrictamente académico, eso no se sostiene. Eso nos lleva a algunas formas de compromiso de diferente tipo, reconozco que la Antropología, en el caso ecuatoriano, ha aportado un montón de cosas en el levantamiento del país como nación o estado, la misma discusión de la plurinacionalidad, los no contactados, la identidad. Esos temas están claros en el enfoque de la Salesiana (Fernando García, profesor FLACSO).

La Antropología que me gustó realmente es la posibilidad de, desde la experiencia profundizar las propuestas teóricas y no al revés desde las teorías ir a buscar a ver si es que en algún lado la realidad se asemeja a esto. Me acuerdo que tuve compañeros de la Católica que se pasaron acá (Moisés Arcos, director de escuela Nina Pacha con pedagogía Waldorf).

Según los entrevistados, es en el espacio público donde actualmente se aprecia la profundidad del enfoque de la UPS respecto al acercamiento a la realidad y el compromiso social. Hasta hace un par de años esta realidad estaba mediada por el predominio de un sujeto social que era “el otro” (el indio, el negro, la mujer, el gay) en contacto directo con el Estado nación y la sociedad de manera conflictiva. El profesional antropólogo, en ese entonces, era un mediador o incluso ventrílocuo y acompañante de procesos protagónicos del país. Actualmente ese contacto se da a través de la mediación y la directriz del Estado, esto por mandato constituyente. En ese caso el antropólogo cumple un rol ejecutor-operario. Lo cual otorga a la Antropología un rol funcional y despojado de protagonismo, en la medida que es una profesión regulada y controlada se vuelve funcional y tutelada. Es decir que el sujeto de la Antropología, ahora también es el Estado articulador de relaciones sociales, de políticas públicas, de creación de sentidos, de generación de discursos.

Pero el enfoque de acercamiento a la realidad, el construir una Antropología vivencial del “corazonar” no deja de tener pertinencia, más bien en este contexto, se vuelve urgente y necesario, pues la Antropología Aplicada debe continuar junto a los sujetos subalternos en este acercamiento del Estado. Si esto es así se requiere entre otros aspectos enriquecer los enfoques de la UPS expresados en los contenidos de materias que actualmente se dictan en la carrera, o agregar y enriquecer los que ya existen, con algunos de los siguientes elementos. Los entrevistados coinciden ver en el Estado, al nuevo

sujeto de estudio de la Antropología, que no excluye la cultura y la comprensión del otro, sino que se vuelve al Estado, en otro “objeto de las preocupaciones de esta ciencia social”, un objeto necesario de entender y caracterizar. Pero anexan este nuevo aspecto que tiene que ver precisamente con el desarrollo del contexto en que vive el país.

La Antropología como práctica profesional en Ecuador

Se entrevistó a catorce profesionales, hombres y mujeres, seleccionados de acuerdo a la especialidad en la que se desarrollan (artistas, académicos, miembros de pueblos y nacionalidades, funcionarios públicos y personas vinculadas al sector privado). A todos, independientemente del área de trabajo o especialidad, se les preguntó lo mismo. A lo largo de estos cuarenta años de Antropología en el Ecuador, es evidente que hay muchos campos de conocimiento en los que los profesionales antropólogos se especializan. Se puede afirmar que casi no hay área laboral en la que no haya un antropólogo. Precisamente por ello, se puede afirmar también que la Antropología en el Ecuador está fuera del espacio académico. De las entrevistas se encuentra que la academia es poco permeable y por ello los avances que se han logrado no se los puede acumular o reconocer de tal forma que contribuyan a desarrollar mejor esta ciencia social en el Ecuador.

Cuando una persona camina por la calle y observa un edificio, un puente o ve un hospital y médicos o escucha una interpretación, sabe que ahí hay un profesional, lo sobreentiende o lo percibe; pero ¿cómo se percibe la obra o acción práctica de un antropólogo? De las entrevistas se deduce que los profesionales antropólogos y antropólogas han aplicado diversas herramientas no exclusivas de esta ciencia social, así como se han diseñado muchas más para ejercer su labor. Se puede afirmar por tanto que, por falta de mecanismos de aplicación de nuestros conocimientos, se ha acudido a la creatividad para el desarrollo de la profesión. Esto se demuestra en la investigación, la docencia, la aplicación al desarrollo, etc. Los profesionales en su mayoría reconocen que durante su formación sintieron que eran orientados a la investigación y la docencia como principal objetivo de formación y por ello al momento de desarrollar otro tipo de acciones se encuentran con obstáculos que deben superar sin mayores acumulados. Pero no todos quieren ser

investigadores o académicos. Ahí, entonces, faltan áreas de especialización en la formación.

Sobre el trabajo profesional

Amparo Eguiguren (2011), pregunta “¿la práctica antropológica produce una gran cantidad de conocimientos, pero quién controla ese conocimiento?” Como consecuencia de este cuestionamiento ampliamos la pregunta con otros elementos: ¿dónde está toda esa amplia gama de conocimientos desarrollados a través de estudios, informes de trabajo o gestión, investigaciones o consultoría? Esos son aportes al país que no pueden estar desperdiciados o beneficiando a determinados intereses. La mayoría de entrevistados hacen referencia al ejercicio profesional en los actuales momentos. Todos reconocen que ahora ser profesional está más complicado pues no hay regulaciones que defiendan el ejercicio antropológico, esto está agravado por la falta de seguridad social, estabilidad laboral, reconocimiento profesional, etc. Todo esto conspira para tener un ejercicio digno de la profesión que en muchos casos se vuelve inestable y por ello informal. El antropólogo se vuelve un profesional informal.

También se discute respecto a lo que hacemos como profesionales y la validez de ello, pues finalmente se funcionaliza o se minusvalora. No estamos haciendo investigaciones científicas de larga duración, de periodos de tiempo o procesos como debiera ser en ciencias sociales. Ante ello cabe una pregunta ¿son las consultorías una forma de investigación válida? ¿Cuánto conocimiento práctico provee este instrumento de información? ¿Cuál es su validez científica? De acuerdo a la ley de consultoría, ¿el trabajo en ciencias sociales puede ser calificado o valorado de la misma manera que aquel que realizan otros profesionales como médicos o ingenieros?

Sobre el Estado

Se reconoce que el trabajo en este nuevo campo laboral, siempre establece relaciones de poder y por ello de desigualdad, es por tanto un espacio político que se lo debe entender para saber cómo desarrollar la profesión desde una perspectiva ética en él. Es necesario caracterizar ese poder, visualizarlo y ubicarlo. Pero a la vez se reconoce que es necesario estar ahí para cambiarlo y desarrollar otras formas de relacionamiento. El del Estado no es una relación de poder sutil, como lo era el acercamiento de profesionales no

vinculados al Estado hacia las comunidades o el otro. El Estado se acerca de forma directa y sin mediación. El Poder en este caso se impone. Así quienes han tenido sentimientos de adhesión a causas reivindicativas, ven el ejercicio de poder como algo que no pueden manejar ni comprender.

Pero cualquier poder genera un contra poder y eso es lo que se nota de la experiencia de los mismos antropólogos vinculados al Estado. Se reconoce que el Estado genera muchas resistencias y por ello creen que su accionar como profesionales dentro de este espacio laboral es momentáneo. Algunos antropólogos en conversaciones informales, asumen que se debe profundizar una línea dura, es decir ejercer el poder para que “todo esto se ordene, sino cada cual quiere imponer su razón” el Estado y ellos como parte de él, les da la potestad de ser tutelares de ese orden. Para Ana María Larrera (2011) Subsecretaria de SENPLADES, la Antropología en el Estado ha contribuido a ampliar la democracia, por su accionar interdisciplinar y sobre todo a tener una perspectiva integral del Estado en su accionar. Es por tanto, para ella, una herramienta valiosa en el ejercicio de poder.

¿Qué hace un antropólogo o antropóloga? Esta fue una pregunta complicada de responder para todos los profesionales experimentados a quienes se consultó. Profesionales como médicos, está claro, que poseen conocimientos para curar algún mal. Los ingenieros construyen o hacen caminos, los abogados igual tienen su especialidad claramente. Sin embargo, la Antropología al tener una posibilidad interdisciplinar no tiene un sólo aspecto de manera única. Los entrevistados señalan que algunas de las especificidades de esta profesión es pensar, pero de manera crítica y el hacerlo de esa manera lleva a que los resultados o productos generados posibiliten entender una “realidad” desde diversos puntos; se muestran “otras verdades”. Otros dicen que sirve para diseñar planes y proyectos o para acompañar procesos. Otros más bien sostienen que la investigación es la característica fundamental, pero a la vez reflexionan que los aspectos anteriores también lo hacen profesionales como sociólogos, economistas o filósofos. En conclusión, la Antropología para los profesionales entrevistados, no tiene una posibilidad única y ahí radica su riqueza. El producto, resultado de las acciones de los profesionales de esta carrera se encuentran en las artes, la cultura, la gestión social, la identidad o plurinacionalidad en forma de estudios, análisis, publicaciones, acciones de carácter público, entre otras.

Temas de debate para la Antropología. A manera de conclusiones

El marco normativo en el Ecuador y en la región, requiere ser pensado en función de los intereses del Estado, de los pueblos y nacionalidades, de la ciudadanía con sus complejas diversidades, las transnacionales y los proyectos extractivos. Es desde estas normativas políticas y su aplicación, desde donde se debe entender el Estado actual y el rol de la Antropología. El Estado diverso, contradictorio y complejo. La realidad del Estado en la actualidad, frente a una constitución “garantista”, expresa una tensión entre intereses económicos y los derechos a amparar. Es por tanto un Estado en paradoja. Es decir, es el mismo que reconoce y plantea la defensa de los derechos como el Convenio 169⁴, que acoge y plantea el modelo neoliberal como propuesta de desarrollo, promueve la interculturalidad, pero criminaliza los derechos a la protesta.

El Estado trata de manejar varios procesos contradictorios al mismo tiempo. Esto pone a la Antropología frente a temas en los que trabaja, pero que a la hora de aplicar, el Estado tiene una propia visión al respecto. La información, por más adecuada o sistematizada que sea, no es acogida por el Estado. La Antropología trabaja con la complejidad porque tenemos un espíritu crítico, que se sustenta desde su ser y desde la elección del sujeto de estudio, la cultura. Todo esto se contrapone a la lógica del Estado que simplifica, homogeniza y con todo esto hegemoniza. Por ello tiene dificultades en plantear políticas diferenciadas. Cuando esto se aplica con profesionales antropólogos al mando, es que la visión de la cultura y la complejización que es la herramienta propia del antropólogo, se burocratiza. Es decir que el Estado obvia responder preguntas incómodas. Tenemos datos que son relevantes y que sirven para tomar decisiones, pero son incómodos; no hay mecanismos de orientar esa incomodidad. El Estado busca profesionales antropólogos dúctiles.

Los antropólogos en América Latina, no separan la academia y la relación con la política, la ecología, la participación en procesos. Uno de los roles de la Antropología en la actualidad tiene que ver con que, el antropólogo o antropóloga, deben pensar en la autonomía de los sujetos pero, no ser

4 Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 76°. Conferencia de la OIT, Ginebra, 1989.

neutral. Esto lleva también a una modificación en la forma de redacción del discurso. Lo más útil en Antropología no es responder preguntas, sino formularlas. Las preguntas conducen a indagar a buscar. Es decir, si nos preguntamos sobre el otro, podemos preguntarnos por nosotros mismos. Hacer preguntas es reflexionar, y en eso esta ciencia contribuye de gran manera.

Es decir la historia de la Antropología es también la historia de la deculturación de esta ciencia social. Muestra de ello y como producto de todo este proceso es que los que iniciaron siendo objetos de estudio, son ahora sujetos de su propia realidad, tienen su propia voz, es decir el antropólogo ha dejado de ser el ventrilocuo. Sin embargo de esta verdad, el Estado ahora se convierte en el ventrilocuo de ellos. Pero este no se nutrió de todos los debates que fortalecieron a la Antropología, sino que muestra su rol de control a ciudadanos que como los demás tienen derecho a voz propia. Esto continuó por todas las décadas en los que esta ciencia se consolida en el Ecuador, el antropólogo consciente y solidario que trabaja para la consecución de un mundo distinto y por ello comprometido con las causas de los sujetos a los que estudia y acompaña. A ratos ese nivel altruista subsiste en el rol de los antropólogos que trabajan para la función pública en el Ecuador. Hacer lo mejor, pues si no lo hago yo que tengo consciencia, alguien lo hará de manera inconsciente. Es también sentirse indispensable.

Los problemas éticos no están solo con la relación con empresas o Estado. La responsabilidad está en proponer procesos de reflexión a la sociedad. Por ejemplo la Antropología ha dicho en épocas pasadas, que la Amazonía es un escenario de lucha anticapitalista, pero esto no es la visión de las organizaciones. Eso que ha dicho no es verdad, pero ha impedido que se vea la realidad de manera clara. Esto también ha hecho que el Estado asuma ciertos conceptos planteados por la Antropología como ciertos, incluso convirtiéndolos en política pública. Eso nos lleva a una realidad, hay un gusto por los conceptos o enfoques, hay esa necesidad de generalizar discursos con el mismo sentido de la ciencia occidental.

En los países de América, cada vez la Antropología va teniendo un rol de servicio de las empresas multinacionales o del Estado. Esto porque las legislaciones plantean que no se puede hacer ninguna actividad productiva, si antes no se hace una prospección arqueológica o cultural. De ahí que el profesional cumple actividades a pedido, como un requisito. La ciencia social se vuelve un requisito y no un aspecto determinante. Esto no permite desarrollar actividades de investigación con carácter científico o rigurosos

procesos de análisis. Sobre esto, países como Perú, tienen mayores avances en esa orientación de la ciencia antropológica y también han desarrollado herramientas que se expresan en los mismos contenidos que las academias desarrollan con los alumnos.

En este sentido, la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, a mediados de 2011, tomó la iniciativa de propiciar el XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología (FELAA), para que fueran ellos quienes articulen sus propuestas como insumos a la academia. De manera que, “la antropología, cada vez más, se sacude del encargo (...de la carga) que le atribuye la misión de construir clasificaciones sociales, sobrevisibilizar las diferencias para, en última instancia, sobre-determinarlas política y económicamente” (Juncosa, 2012, p. 188).

Bibliografía

- Alfaro, E., Enríquez, K., y Flores, Y. (2012). *Naturaleza y cultura en América Latina. Escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio*. Memorias del XVIII Foro de estudiantes latinoamericanos de antropología y arqueología –FELAA–. Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 17-23 julio 2011.
- Andrade, S. (2011). Informe del proyecto *La conformación y el desarrollo de la Antropología como disciplina en el Ecuador*. Quito: PUCE.
- Bartoli, L. (2002). *Antropología Aplicada: historia y perspectivas desde América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Bottasso, J. (1997). Entrevista. En: *Memorias de Talleres de Antropología Aplicada*. Quito: UPS.
- Colajanni, A. (2000). Antropología Académica y Antropología Aplicada en este milenio. En: *Diálogo Intercultural. Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Quito: Abya-Yala.
- Cucurella, L. (2001). *Sistematización de la experiencia editorial de Abya Yala*. (Tesis de licenciatura de Comunicación Social). Quito: UPS.
- Eguiguren, A. (2011). La esperanza es lo último que se pierde. Prácticas profesionales antropológicas en el Ecuador. En: *La Arqueología y la Antropología en el Ecuador. Escenarios, retos y perspectivas* Quito: Abya-Yala.
- García, F. (2011). La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: de-rrroteros y perspectivas. *Alteridades*, 41.

- Guerrero, P. (2011). Por una Antropología del corazonar comprometida con la vida. En: *La Arqueología y la Antropología en el Ecuador. Escenarios, retos y perspectivas*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, P., Ferraro, E., y Hermosa, H. (2016). *El trabajo antropológico. Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida*. Quito: Abya-Yala/UPS.
- Herrera, L. (2011). La Antropología Aplicada como parte de los procesos de transformación social. En: *La Arqueología y la Antropología en el Ecuador. Escenarios, retos y perspectivas*. Quito: Abya-Yala.
- Jimeno, M., y Arias, D. (2011). La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana. *Alteridades*, 21.
- Juncosa, J. (2012). Las antropologías de los antropólogos más allá de la academia. *Universitas*, 17. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala/UPS.
- Krotz, E. (1993). La producción de la Antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 6.
- _____ (2007). Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.
- Larrea, A. M. (2011). La Antropología en los escenarios estatal de trabajo. En: *La Arqueología y la Antropología en el Ecuador. Escenarios, retos y perspectivas*. Quito: Abya-Yala.
- Vázquez, H. (1993). La crisis de los paradigmas teóricos en Antropología sociocultural y sus derivaciones en la construcción de la disciplina en los países periféricos. *Alteridades*, 6.

Web

<https://www.iucn.org/es/content/cuando-la-antropología-también-es-política>

Entrevistas

- Entrevista con Daniela Fuentes, antropóloga, Subsecretaria del Ministerio de Cultura. Quito, 24 de noviembre de 2014.
- Entrevista con P. Antonio D'Agostino, antropólogo, sacerdote Comboniano, trabaja con grupos afrodescendientes en barrios marginales de Guayaquil. Quito, 25 de octubre de 2014.

Entrevista con Daniela Ochoa, antropóloga, docente de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. Quito, 18 de diciembre de 2014.

Entrevista con José Chalá, antropólogo, afrochoteño, Consultor y funcionario público. Quito, 25 de octubre de 2014.

Entrevista con Fernando García, antropólogo, docente de la FLACSO. Quito, 10 de noviembre de 2014.

Entrevista con Moisés Arcos, director de la escuela Nina Pacha con pedagogía Waldorf. Quito, 6 de septiembre de 2014.

Entrevista con Nelly Guevara, antropóloga, sanadora. Quito, 24 de noviembre de 2014.

Fecha de recepción: 5/12/2016; fecha de aceptación: 12/05/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

El ethos barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios

The baroque ethos: a reading from the theory of literary modes

César Eduardo Carrión¹
cecarrionc@puce.edu.ec

Resumen

El siguiente artículo valora el concepto de “*ethos barroco*”, creado por el pensador ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría (Riobamba, Ecuador, 1941-Ciudad de México, México, 5 de junio de 2010), tal como aparece en su libro titulado *La modernidad de lo barroco* (1998), desde una particular interpretación de la Teoría de los modos literarios, desarrollada por Northrop Frye, en su libro *Anatomía de la crítica* (1991), y reinterpretada por Hayden White en parte de su libro titulado *Metahistoria* (1998). Tal ejercicio responde a la posibilidad de leer la propuesta de Echeverría como un modelo de interpretación de toda la historia de Occidente, denominado “*ethos histórico*”.

Palabras clave

Bolívar Echeverría, *ethos barroco*, Northrop Frye, Hayden White, *ethos histórico*.

Abstract

The following article assesses the concept of “baroque ethos”, created by the Ecuadorian-Mexican thinker Bolívar Echeverría (Riobamba, Ecuador, 1941-Mexico City, Mexico, June 5, 2010), as it appears in his book entitled Modernity of the baroque (1998), from a particular interpretation of the Theory of literary modes, developed by Northrop Frye, in his book called Anatomy of criticism (1991), and reinterpreted by Hayden White in part of his book entitled Metahistory (1998). This exercise responds to the opportunity to read the Echeverría theory as a model of interpretation of the whole history of the West, called “historical ethos”.

Keywords

Bolívar Echeverría, baroque ethos, Northrop Frye, Hayden White, historical ethos.

Forma sugerida de citar: Carrión, César Eduardo (2017). El ethos barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios. *Universitas*, XV(26), pp. 165-180.

1 Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador. Decano de la Facultad de Comunicación, Lingüística y Literatura de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Introducción

Asumo que aquella parte de la obra crítica de Bolívar Echeverría, sintetizada en su libro *La modernidad de lo barroco* (1998), puede leerse como una ficción cultural, en la medida en que se constituye como un metarrelato sobre la totalidad de la historia de la Modernidad capitalista, tal como la entiende ese autor. Es decir, asumo que esta parte del discurso crítico de Echeverría pretende trazar una síntesis del despliegue de la historia de Occidente, desde una perspectiva cultural que integra lo político y económico a lo estético y social. En primer lugar, presento mi lectura sobre las tesis de Frye, con el fin de trazar una taxonomía básica. A continuación, ubico a cada uno de los cuatro *ethe* que componen el *ethos* histórico de la modernidad, ideado por Echeverría, en un posible mapa crítico, que me ayude a examinarlos como relatos. Acudo también a la lectura que de esta propuesta teórica hace White. Más adelante, condenso la explicación que da Echeverría sobre cada uno de los cuatro *ethe*, para ponerlos al mismo tiempo en relación con los distintos *modos literarios* estudiados por Frye y White. Como consecuencia, sugiero finalmente la aplicación de un esquema de análisis, mediante la elaboración de un mentefacto o cuadro sinóptico dinámico, que explicita la relación que encuentro entre los modos discursivos literarios y los cuatro *ethe* de la modernidad de Occidente, definidos por Echeverría.

Acudo en primer término a la Teoría de los modos literarios, desarrollada por Northrop Frye, debido al cariz narrativo que acusa el concepto del *ethos* barroco de Echeverría, al menos desde el punto de vista de su disposición u organización como discurso o enunciado. Es claro que los textos que definen el *ethos* barroco no son relatos literarios, en estricto sentido, sino textos argumentativos de intención filosófica. Sin embargo, en el contexto de la obra de Echeverría, se muestran como meta-relatos: pretenden ser una síntesis del desarrollo de la historia de Occidente, y de lo que Echeverría denomina Modernidad capitalista. La tipología de los *ethe*, ideada por este teórico social, tiene una clara disposición narrativa, al menos desde cierto entendimiento del carácter narrativo que determinados textos o enunciados poseen, según las consideraciones que a continuación explico.

Concibo a todo discurso narrativo como la suma secuencial y progresiva de sus unidades mínimas de significado, independientemente de los llamados semas y sememas, en disciplinas tales como la Lingüística y la Semántica. Así pues, y solo para efectos del presente análisis, considero que

los textos narrativos (los que denominaré de aquí en adelante, simplemente, como relatos) son aquellos en los que predomina la exposición secuencial y progresiva de sus elementos mínimos de significado, versus, por ejemplo, los textos líricos, en los que predomina la reiteración de aquellos elementos constitutivos. En otras palabras, entiendo que, en todo discurso con actitud narrativa, existe una transformación gradual e irreversible del estado inicial del universo ficticio o histórico (o conceptual, en el caso de Echeverría); mientras que, en toda actitud lírica, para seguir con el ejemplo, la tensión se concentra en la *ritmicidad* o musicalidad de la presentación de los elementos que componen ese universo ficcional. Por lo tanto, considero que, a mayor progresión de elementos constitutivos en un enunciado, corresponde una mayor *narratividad*; mientras que, siguiendo con el ejemplo, a mayor reiteración de los elementos constitutivos del enunciado, corresponde una mayor *liricidad* o *lirismo*.

Así pues, el carácter narrativo de la propuesta teórica de Echeverría, denominada *ethos histórico de la modernidad* (compuesta por los cuatro *ethe*, entre los que se encuentra el *ethos* barroco), encuentra su origen en la extrapolación de conceptos y estructuras provenientes de la Historia del Arte Europeo, en la cual el barroco constituye una instancia cronológica de decadencia o crisis del sistema. Como veremos en el siguiente acápite, al asignar a cada uno de sus *ethe* el nombre de un momento histórico del arte europeo, Echeverría estaría adoptando tácitamente una visión cronológica y evolutiva. Sin embargo, intenta vaciar al *ethos* barroco de su carácter evolutivo, sugiriendo que se trata de una tipología supra-histórica, que describe la coexistencia simultánea de varios *ethe* en el contexto latinoamericano, a diferencia de lo que ocurriría en otras sociedades como la europea, donde esta convivencia de *ethos* no es tan evidente. De esta manera, Echeverría sugiere que la Modernidad ocurre en Latinoamérica de manera distinta que en Europa.

Esta perspectiva de análisis guarda afinidades profundas con la propuesta de White, con la salvedad de que en el presente artículo me concentro en la dimensión narrativa del discurso de Echeverría, que, por supuesto, tiene otras dimensiones como la conceptual o la informativa. Lo que he denominado meta-relato es apenas una lectura de aquello que White denomina discurso “metahistórico”, término que describe aquellos textos que combinan “ciertas cantidad de ‘datos’, conceptos teóricos para ‘explicar’ esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de conjuntos de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados”

(White, 1998, p. 9). Ciertamente, el trabajo de Echeverría sobre el *ethos* histórico gira en torno de la definición de un concepto, pero parte de la narración del origen del barroco, como descriptor de una realidad cultural dada y de su funcionamiento en la tradición hispánica, mediante el análisis de una serie de datos provenientes, sobre todo, de la historia de la arquitectura y las artes plásticas europeas. White integra dentro de este conjunto de discursos “meta-históricos” a las obras de largo aliento que incluyan y superen las monografías y los informes de archivo, entre ellas, las filosofías de la historia, ámbito disciplinar al que pertenece la reflexión de Echeverría sobre el *ethos* barroco. Estas son, consecuentemente, las fuentes conceptuales del presente artículo.

Un acercamiento a la Teoría de los modos literarios

En la propuesta teórica de Frye, existen al menos dos modos de analizar las tradiciones literarias en general y, para lo que nos concierne, los relatos en particular. Desde su punto de vista, existen al menos dos modos de acercarse críticamente a la historia de la literatura y a la historia en general, a saber: la crítica histórica y la crítica retórica (Frye, 1991, pp. 53-96). Esta última inventa aquello que Frye denomina *Teoría de los géneros*, mientras que la primera postula la posibilidad de formular una *Teoría de los modos*. Para este autor, la aparición de los géneros literarios coincide con el surgimiento de nuevas ideologías y por lo tanto tiene un carácter secuencial cronológico. Esto no quiere decir que, necesariamente, los viejos géneros literarios desaparezcan del todo, pero en los sucesivos momentos históricos se limitan a un estado de latencia o caen en periodos de franca decadencia, cuando las condiciones históricas de una determinada sociedad lo determinan. Los modos literarios, en cambio, son para Frye maneras supra-históricas que se dividen en géneros, y estos géneros se dividen en especies.

Para poner un ejemplo, podríamos recordar que el género de las novelas de caballería coincide en gran medida con la aparición del feudalismo, mientras que *El Quijote*, la novela que reestructura todo ese género desde la parodia o la ironía y que crea una especie aparte que dará pie al nacimiento de otro género literario (la novela moderna), coincide con un estado histórico posterior desde la visión de la economía política: el capitalismo emergente. De manera que, en correspondencia con el objeto discursivo elegido, esto es, los meta-relatos o discursos metahistóricos, el tipo de análisis más

productivo o idóneo es el método histórico (correspondiente a la *Teoría de los modos*), pues nos permite abarcar discursos diacrónicos desplegados extensamente, como el del *ethos histórico de la modernidad*, en el que está incluido del *ethos barroco*. El análisis de estos modos supra-históricos nos permitiría hallar comportamientos ideológicos generales en los textos con carácter narrativo de cualquier época histórica. En contraste, los métodos retóricos de lectura (correspondientes a la *Teoría de los géneros*) serían más apropiados para realizar cortes sincrónicos, que examinen el funcionamiento de las estructuras textuales, en su coherencia interna y eficacia expresiva.

A partir de esta división entre instancias supra-históricas (modos) y otras de origen histórico (géneros), podemos entender mejor dos núcleos de esta propuesta crítica, según la cual se organizan los relatos o ficciones (Frye, 1991, pp. 53 y ss.): en primer lugar, “el poder de acción del héroe” y, en segundo lugar, la relación del héroe con la sociedad. Al clasificar las narraciones “de acuerdo con el poder de acción del héroe”, podemos encontrar al menos cinco variedades discursivas. Primero, si el poder de acción del héroe es superior en clase a los hombres y al ambiente natural, la historia será un mito. Segundo, si es superior en grado a los hombres y al ambiente, la historia será un romance. Tercero, si el poder de acción del héroe es superior en grado a los hombres, pero no al ambiente, la historia corresponderá a la épica y la tragedia. Cuarto, si el poder de acción del héroe no es superior a los personajes ni al ambiente, la historia será una comedia o una ficción realista. Y quinto, “Si [el héroe] es inferior en poder o inteligencia a nosotros mismos”, la historia es del modo irónico. Finalmente, podemos hallar otra distinción entre los modos, según la relación del héroe con la sociedad: uno trágico, cuando el héroe se aísla de la sociedad, y uno cómico, cuando el héroe se incorpora a ella. He subrayado con negrillas en este párrafo cuatro términos (romance, tragedia, comedia, ironía), porque son ellos los que me ayudan a describir mejor el comportamiento de los relatos ubicados históricamente en el momento de la modernidad capitalista de Occidente, según las ideas de Echeverría. Tanto la épica cuanto el mito son modos discursivos que corresponderían a estadios narrativos más propios de sociedades pre-modernas, de manera que no resultan útiles para nuestro objetivo, puesto que el *ethos barroco* es un concepto desarrollado en plena modernidad, y que intenta explicarla en lo que, según Echeverría, son sus propios términos.

La elección de estos cuatro modos de tramar la historia, según el poder de acción del héroe y su relación con la sociedad de la que proviene, guar-

da correspondencia también con el análisis que realiza White de las estrategias narrativas que aplican los historiadores en su trabajo. White encuentra al menos tres estrategias básicas: por argumentación formal, explicación de la trama e implicación ideológica. Cada una de ellas genera cuatro tipos de articulación discursiva, que guardan correspondencia con cada uno de los tipos generados dentro de las otras estrategias. White propone cuatro modos de articulación en cada una de ellas, inspirado en el análisis de los tropos predominantes en cada uno de los discursos producidos a partir de estas estrategias: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Esta premisa le lleva a White a plantear la posibilidad de hallar en el trabajo de los historiadores ciertos comportamientos lingüísticos o tropológicos que generarían modos de conciencia correspondientes. En este punto me distancio un tanto de White, puesto que, si bien creo que la conciencia autoral del historiador se puede reflejar en el predominio de determinadas estrategias discursivas de orden poético o lingüístico, puede ocurrir el caso de que la conciencia histórica del autor sea tan ecléctica, auto-referente o autocrítica, que más de una estrategia narrativa predomine periódicamente a lo largo de su obra. El esquema de White podría resultar un tanto rígido en este punto puesto que, lingüísticamente, los tropos citados (metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía) pueden alternarse perfectamente sin llegar a convertirse en síntomas de un cambio de conciencia histórica.

El análisis del *ethos* barroco, a la luz de cada una de las estrategias discursivas presentes en la obra de Echeverría, requiere de un espacio mayor del dispuesto para este trabajo, sobre todo si contamos que la tipología de White comprende doce modos discursivos en total, cuatro por cada estrategia, a saber (1998, pp. 39-41): Por el modo de tramar: romántico, trágico, cómico, satírico; por el modo de argumentación: formista, mecanicista, organicista, contextualista; y por el modo de implicación ideológica: anarquista, radical, conservador, liberal. Esta taxonomía no implica un régimen estricto de combinaciones posibles, lo que significa, por ejemplo, que junto con una trama romántica puede presentarse una argumentación formista con una ideología liberal, tal como explica el mismo White. Las combinaciones posibles son muy amplias. En esta ocasión, me concentraré solamente en aquellas “estrategias por explicación de la trama”, toda vez que en el discurso sobre el *ethos* barroco existe en efecto una suerte de relato, donde un sucedáneo del héroe ficcional, representado por el sujeto humano moderno, se enfrenta al desarrollo del capital, que se constituye como sujeto sustituti-

vo, y auténtico antagonista desde el punto de vista de la teoría marxista de la enajenación. De manera que el ejercicio propuesto en este artículo es relativamente sencillo: plantear un posible paralelo entre cada uno de los *ethe* de la modernidad y cada uno de los modos de tramar un relato. Más que identificar si el trabajo de Echeverría sobre el *ethos histórico de la modernidad* funciona como un romance, una tragedia, una comedia o una sátira (trabajo que queda pendiente), mi propósito será identificar a qué modo argumentativo, según la explicación de la trama, corresponde cada uno de estos *ethe*. En suma, quiero averiguar qué tipo de trama narrativa da forma al *ethos* barroco: ¿romance, tragedia, ironía, comedia? Así pues, se torna necesario extender la descripción de cada uno de estos cuatro modos argumentativos, desde la óptica de White, para luego proponer un primer esquema, que me permita dibujar un mapa conceptual.

Siguiendo esta línea explicativa, el romance es “un drama del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas” (White, 1998, p. 20). Siguiendo la primera caracterización que realicé, desde el punto de vista del poder de intervención del héroe en el universo narrado, podríamos instaurar como personaje arquetípico al mesías, cuya caída, tal como ocurre en la mitología cristiana, se da solamente para permitir su triunfo y ascenso definitivo. Por el contrario, la sátira o ironía, es el testimonio del temor del hombre de ser “el prisionero del mundo antes que su amo” (p. 20). En la sátira no existe redención posible, pues “el enemigo irreconciliable del hombre” (p. 20) es la propia muerte, siempre invencible. Este primer par de modos argumentativos es mutuamente excluyente, no tanto así el compuesto por la comedia y la tragedia, ya que ambos sugieren la posibilidad de una liberación parcial de la caída del héroe y “un escape siquiera provisional del estado dividido en que los hombres se encuentran en este mundo” (p. 20). No obstante, existen esencialmente contrapuestos, dado que la comedia impulsa “la esperanza de un triunfo provisional” mediante “ocasionales *reconciliaciones* de las fuerzas en juego en los mundos social y natural” (White, 1998, p. 20), mientras que la tragedia tiende a acentuar la diferencia entre los hombres y también entre ellos y la naturaleza, la ley o lo divino. Pese a todo, en la tragedia la caída del héroe, la muerte misma, no es vista de un modo del todo negativo, ya que permite la revelación de leyes superiores que rigen la existencia humana, “provocada por los esfuerzos del protagonista contra el mundo” (p. 20). Por su lado, la comedia consiste en un trance lúdico, festivo, que suspende el tiempo del mundo real y lo invier-

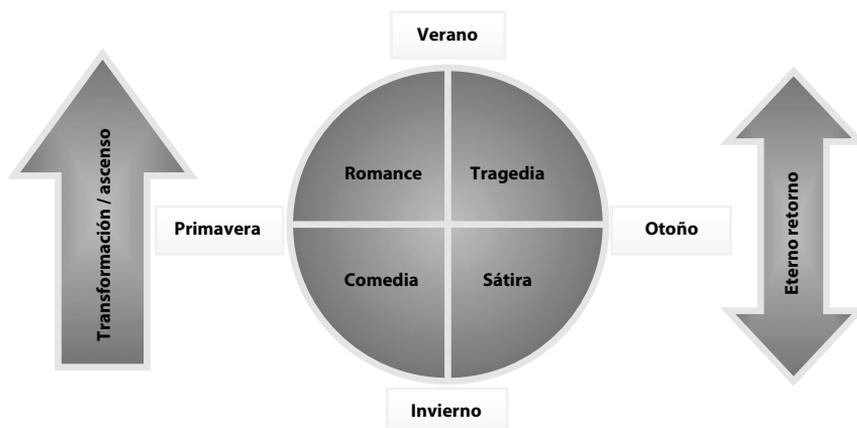
te en un sentido carnavalesco. La comedia no se trata, sin embargo, de una transformación auténtica de los rigores de la realidad, sino de una suspensión momentánea, que le permite al héroe de la trama reconciliarse con su propia condición de subalterno o desventajado.

A la complejidad de este esquema de “tramas arquetípicas” inspirado en la obra de Frye, White suma otra coordinada argumentativa, como consecuencia de toda la reflexión anterior, que nos puede ayudar a ubicar el *ethos* barroco como un relato o ficción cultural. Cada tipo o modo argumentativo enfrenta la transformación histórica del universo narrado de distinta manera:

Tragedia y sátira son modos de tramar de acuerdo con el interés de los historiadores que, dentro o detrás de los hechos contenidos en la crónica, perciben una persistente estructura de relaciones o un eterno retorno de lo mismo en lo diferente. Romance y comedia acentúan la aparición de nuevas fuerzas o condiciones a partir de procesos que a primera vista parecen ser inmutables en su esencia o cambiar apenas en sus formas fenoménicas (White, 1998, p. 22).

A partir de esta reflexión, aparecen ante nosotros dos nociones adicionales: transformación o cambio y reiteración o repetición. Tales nociones conceptuales se pueden resumir en una sola idea temporal: la repetición cíclica. Esta imagen me permite elaborar a continuación un tropo que sintetiza todo lo descrito hasta este momento: estos cuatro tipos o modos argumentativos supra-históricos o pre-genéricos que he caracterizado manifiestan un comportamiento similar al de las estaciones climáticas. La centralidad arquetípica del comportamiento del héroe respecto de su ascenso o caída coincide con la naturaleza dinámica de las estaciones: primavera, verano, otoño, invierno. Vale aclarar que cada una de ellas no refleja en sí misma un comportamiento fijo del héroe de la trama, sino que es apenas una coordinada del esquema gráfico. Consecuentemente, propongo el siguiente *mentefacto* o mapa conceptual²:

2 Este esquema gráfico es la reelaboración de uno muy similar que el profesor Álvaro Alemán nos propusiera a quienes asistimos a su clase sobre Literaturas excéntricas en 2005, en la Maestría en Literatura de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.



Como se desprende de este esquema gráfico, el héroe del romance goza de un ascenso primaveral, que lo lleva a una plenitud veraniega. Para él, las transformaciones positivas de su entorno son en gran medida producto de su propio triunfo. El héroe de la tragedia, por su parte, cae desde una plenitud veraniega hasta una situación otoñal, que sin embargo no constituye una decadencia absoluta, pues con ella apenas se confirma que el trayecto de su propia trama empieza de nuevo en el cuerpo o la vida de un héroe futuro. El héroe de la sátira es el perfecto contrario del héroe del romance: desciende de la tierra al infierno, para encontrar en él nada menos que un reflejo hiperbólico de las propias virtudes y vicios que conoció en la tierra. En esta suerte de repetición insalvable halla su afinidad con el héroe trágico. El héroe cómico, en cambio, simula que puede salir de su situación invernal, que lo mantiene congelado, sujeto a condiciones históricas o sociales que le son desfavorables. Finge ser un héroe romántico, cuando en realidad es una especie de parodia de él. Se distingue de los héroes de la tragedia y la sátira, porque en su mundo sí existe una transformación, aunque se encarna solamente en un progreso momentáneo y, en esa medida, falso. El héroe cómico no es necesariamente paródico, porque su condición no se da por oposición a la del héroe romántico, sino por complementariedad con la condición del héroe trágico. Por un lado, el héroe trágico no trasciende individualmente, porque siempre pierde la batalla, pero con su acción ayuda a que exista un rescuido de esperanza colectiva. Por otro lado, el héroe cómico trasciende su condición momentáneamente, pero su fingimiento no hace más que con-

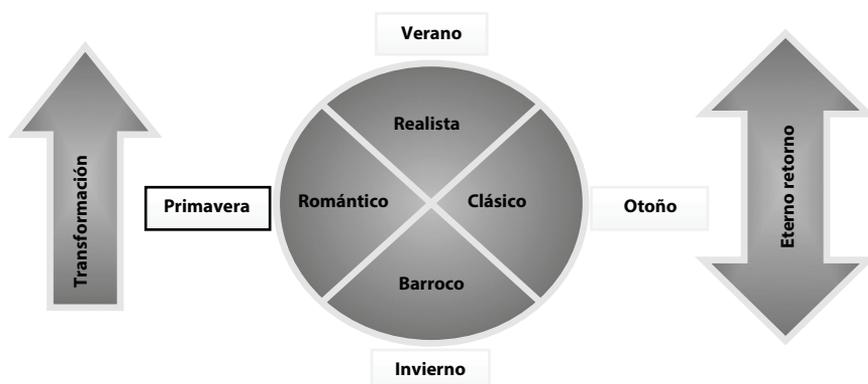
firmar que las condiciones sociales, históricas o naturales, son esencialmente incontrovertibles, estáticas.

A pesar del esfuerzo de sintetizar en un gráfico una parte de las propuestas teóricas de Frye y White, me parece que el resultado no alcanza a reflejar la complejidad del discurso de Echeverría. No obstante, podríamos pensar en darle otra vuelta de tuerca a esta herramienta de lectura, pensando en la posibilidad de mover esta rueda, como si fuera más bien una combinación esférica de cuatro lentes convexos, de forma tal que pudiéramos leer distintos discursos amplificadas a través de sus respectivas superficies. Si vemos de esta manera nuestro instrumento de lectura, sería poco útil pensar en términos como “romance paródico” o “romance satírico”, pues tal oxímoron no haría más que poner en evidencia “la fatuidad de una concepción romántica del mundo” (White, 1998, p. 21). Siguiendo la imagen de la composición esférica de lentes, combinarlos entre opuestos no daría resultados muy claros, como cuando contraponemos dos lentes convexos. El resultado es que su efecto lumínico se neutraliza o distorsiona. Mucho mejor sería superponerlos, como si creáramos una lente convergente, de suerte tal que con cada nueva superficie añadida nuestra visión se amplificara o profundizara. De este modo, podríamos hablar, por ejemplo, de puntos de contacto entre la parodia y la comedia, o entre la comedia y el romance, antes que de discursos que combinen la comedia y la tragedia. En este último caso, cabe precisar que mientras en la comedia la reconciliación ocurre entre los hombres y su sociedad, a pesar de que ésta les siga siendo adversa, las reconciliaciones en la tragedia “son mucho más sombrías; son más de la índole de resignaciones de los hombres a las condiciones en que deben trabajar en el mundo” (White, 1998, p. 20). De forma tal que cuando hablamos de tramas tragicómicas, al menos desde la presente lectura de los términos de Frye y White, estaríamos más bien hablando de una trama que parodia una visión romántica de la tragedia, ya que romance y tragedia, según este esquema, serían modos contiguos que pueden contagiarse mutuamente, mientras más cercanas estén las historias que se cuenten al vértice cardinal de la plenitud veraniega.

El *ethos* barroco según la Teoría de los modos

En este punto de la reflexión, me parece inoficioso seguir especulando sobre las posibilidades combinatorias del esquema propuesto que, como

todo esquema, presenta problemas y limitaciones. Por el contrario, podría resultar más eficiente presentar primero el esquema con los cuatro *ethe* ya posicionados en este mapa, para luego ir explicando la razón por la cual han sido ubicados en cada coordenada. Ahora bien, y a pesar de que los lectores atentos o conocedores de la obra de Echeverría ya podrían intuir por dónde ubicar al *ethos* barroco dentro de este esquema gráfico, este último ejercicio implica la necesidad de caracterizar sucintamente cada uno de los cuatro *ethe* de la modernidad, conforme aparezcan en nuestro mapa conceptual. En cualquier caso, mi intención es apuntar o provocar algunas entradas para el análisis del relato sobre el *ethos histórico de la modernidad*. Tal sería el resultado, con una modificación importante que revela la necesidad de adaptar el esquema diseñado al *ethos* histórico de la modernidad:



Este cambio gráfico en el esquema tiene que ver con la ubicación de los puntos cardinales simbolizados por las cuatro estaciones climáticas. En esta nueva versión, la plenitud veraniega está plenamente identificada con el *ethos* realista, puesto que ya no constituye un punto de referencia del movimiento del héroe en la trama. Ocupa todo el espacio porque en el relato de Echeverría, la actitud del sujeto moderno, que vive esta clase de *ethos*, ocupa todo el universo posible de las acciones del héroe romántico en la plenitud de su triunfo, y también todas las posibilidades de intervención en el universo del héroe trágico, antes de su caída. El héroe del *ethos* realista es veraniego, su trama es la del romance terminado y la de la tragedia improbable. El *ethos* realista no cree que existan contradicciones sociales insupe-

rables. La oposición entre valor de uso y valor de cambio no tiene sentido, pues el primero es entendido por el otro y, aún más, el *ethos* realista promueve la convicción de que la lógica del valor permite el desarrollo del valor de uso. Tal cosa como un sujeto sustitutivo, el valor valorizándose, que pretenda desplazar al sujeto humano en la historia de la humanidad, no existe. Niega toda posibilidad de antagonismos similares: la historia, en cierto sentido, ha terminado, porque el hombre ha conseguido la redención y se encuentra en el cenit de las facultades que le permiten apropiarse del mundo:

En efecto, [el *ethos* realista] se trata de una actitud que permite asociarlo –dentro de la tradición que define el arte como un tipo peculiar de representación de la realidad– con aquella corriente que piensa que el objeto de la representación artística o lo artísticamente representable de las cosas está ahí, en las cosas mismas, entregado directamente a la percepción (Echeverría, 1998, p. 169).

El héroe de la trama del *ethos* realista asume que no existe más realidad posible que la de la modernidad capitalista. Es un héroe ingenuo, ignorante o que, por lo menos, decide desconocer las contradicciones que lo han puesto en aquellas circunstancias.

El *ethos* romántico, como explica Echeverría, podría ubicarse en las antípodas del *ethos* realista, porque en su caso la contradicción entre valor de uso y valor de cambio se resuelve en beneficio del primero. Sin embargo, lo he ubicado junto al *ethos* realista precisamente por esta capacidad de identificar estas dimensiones del valor, negando cualquier contradicción entre ellas. El *ethos* romántico idealiza el capitalismo “en una imagen contraria a su apariencia” (Echeverría, 1998, p. 170). En la práctica de este *ethos* moderno, “el capitalismo es vivido como la realización del ‘espíritu de empresa’” (p. 170). Construye una trama histórica en la que el héroe, el sujeto humano, se muestra optimista de su papel en el desarrollo de la modernidad capitalista. La subordinación del mundo de la vida a la dictadura de la valorización, dice Echeverría, “es vivida como un ‘momento necesario’” (p. 170). El héroe del romance se identifica con el sujeto del *ethos* romántico, precisamente porque para ambos, como ocurre en la estética romántica, “el objeto de la representación artística no coincide con las cosas tal y como están en la percepción práctica, sino que tiene que ser ‘rescatado’ de ellas” (Echeverría, 1998: 170). En este caso, la identificación entre mundo creado y realidad, vale decir entre lo real y lo representado, no se da de manera natural y obvia en la naturaleza, sino que requiere de la intervención activa de

la individualidad productiva del sujeto. El cenit del verano no llega espontáneamente, el hombre debe elevarse hacia él desde su inicial precariedad invernal. El héroe de la trama del *ethos* romántico asume que puede transformar la realidad de la modernidad capitalista en su propio e individual beneficio. Es el típico héroe optimista y emprendedor. Es el típico aventurero.

El *ethos* clásico podría habitar perfectamente el territorio otoñal de la trama trágica. Tal como ocurre con los héroes de este modo argumentativo, su caída implica cierto nivel de reconciliación sombría con la realidad, pues al mismo tiempo que niega la posibilidad de cualquier transformación cierta de su entorno, la entiende como una condición fatal, inevitable. En términos de Echeverría: “No anula ni desconoce la contradicción propia del hecho capitalista sino que por el contrario la trata en calidad de condición ineludible de la vida moderna” (1998, pp. 170-171). La visión trágica del héroe de la trama del *ethos* clásico parece ser muy clara para nuestro autor: “Su actitud afirmativa respecto del hecho capitalista no le impide percibir en la consistencia misma de lo moderno el sacrificio que hace parte de ella” (pp. 170-171). La expresión clave en este fragmento del discurso de Echeverría es el sustantivo “sacrificio”. Para el héroe del *ethos* clásico, la subordinación del valor de uso al valor de cambio es la menos mala de todas las opciones de vivir el capitalismo. La pertinencia de la identificación entre *ethos* clásico y modo argumentativo trágico está dada por la similitud que guardan con la estética neoclásica, en la cual el objeto de la representación artística involucra “una aprehensión para la cual dicho objeto sólo aparece en el momento de la adecuación entre lo percibido y lo imaginado, en el proceso inmanente de comparación de la cosa con su propio ideal” (Echeverría, 1998, p. 171). El héroe de la trama del *ethos* clásico es otoñal, pues como las hojas resacas que caen de los árboles, su ideal de emprender contra las leyes del mundo se disuelve al tocar tierra y verificar que son ineluctables. Se trata del héroe que practica la resignación, después de haber pensado o haber efectivamente luchado contra la realidad del mundo capitalista. Responde al arquetipo del héroe derrotado, del vencido que no tiene más opción que entregarse a la fatalidad.

El héroe de la trama del *ethos* barroco no borra “la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista” (1998, p. 171) como hace el realista, ni la niega como hace el romántico, sino “que la reconoce y la tiene por inevitable, de igual manera que el clásico” (p. 171), con la diferencia de que se resiste a aceptarla y, a diferencia del héroe del *ethos* clásico, no apuesta por el valor de cambio, sino que insiste en la preeminencia del

valor de uso. El héroe del *ethos* barroco podría tener una dimensión cercana al héroe de la sátira, pues es contrario a la convicción romántica de la trascendencia. Pero en su mayor parte es un héroe cómico, pues simula que una reconciliación con el mundo es posible mediante la creación de instancias festivas o carnales. Debe quedar claro que Echeverría no piensa que esta forma de vivir el capitalismo sea emancipadora y libertaria, pues tanto como las otras es una manera de vivirlo, no de salir de él. La contradicción capitalista se resuelve en el *ethos* barroco, “llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece, y en donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida” (p. 171). El héroe de la trama del *ethos* barroco es semejante al protagonista de la comedia y el carnaval, que monta en escena un mundo posible, pero improbable desde el punto de vista del capitalismo. Su comportamiento responde al arquetipo del rebelde, del irreverente, de aquel que en sus devaneos teatrales sueña que es un revolucionario que destruye todo el escenario y edifica uno nuevo: el escenario del *ethos* histórico de una modernidad no capitalista.

Bolívar Echeverría es sumamente claro cuando afirma que ninguno de estos *ethe* existe necesariamente en estado puro. Entiende que las combinaciones entre ellos son posibles, en la medida en que constituyen distintas maneras de vivir “La realidad capitalista [que] es un hecho histórico inevitable” (Echeverría, 1998, p. 19). Asimismo, nos recuerda que el concepto de *ethos* tiene un doble origen epistemológico. Por un lado, significa refugio (presencia de nosotros en el mundo) y, por otro, significa arma (presencia del mundo en nosotros). De tal manera que el concepto al que está anclada toda su reflexión sobre la modernidad capitalista, el “*ethos* histórico”, se describe como el “principio de construcción del mundo de la vida” (p.18). Este principio de construcción, en el caso de los cuatro *ethe*, describe apenas una parte de la totalidad de la historia del hombre, aquella que corresponde al periodo que hemos convenido en denominar modernidad y que, desde el punto de vista de Echeverría, es específicamente la modernidad capitalista. De forma que mal haríamos en tergiversar las intenciones de Echeverría, al plantear la idea de que el *ethos* barroco da forma a una actitud anticapitalista o revolucionaria. El *ethos* barroco de Echeverría no es, como hubiera querido Lezama Lima, un arte o estrategia de contra-conquista. La visión del ecuatoriano-mexicano difiere de la visión del pensador caribeño. Debemos recordar que, en su genealogía, el barroco está afiliado al pensamiento y la estética colonial, que los ideólogos conservadores hispanistas de finales del siglo XIX y

principios del siglo XX recuperaron como solución de continuidad en la formación de los estados nacionales, sobre todo en la región andina, de mano de pensadores como el peruano José de la Riva Agüero o los ecuatorianos Juan León Mera y Jacinto Jijón y Caamaño. Al acercarse a la posibilidad de proponer una modernidad alternativa, no capitalista, mediante el rescate del *ethos* barroco, Echeverría se opone a la revulsión que este término causaba entre los socialistas y pensadores de izquierdas a lo largo del siglo XX.

Es conocido que el enfoque del barroco como una instancia transgresora tiene un origen caribeño, ya que el tema de lo barroco no fue propiedad exclusiva de la derecha católica hispanista. Sus posibilidades sediciosas fueron ciertamente un arma de intelectuales vanguardistas de izquierdas, cuya lista incluye a personajes tan diversos como Alejo Carpentier, Severo Sarduy y José Lezama Lima. Pero, como bien señala Carlos Espinosa, el neobarroco caribeño no pudo en ningún caso ser la fuente motivadora específica de las reflexiones de Echeverría a finales de los ochentas del siglo pasado, puesto que para ese entonces aquella visión, que databa de mediados de siglo, “carecía de la urgencia intelectual o política en la época en que Echeverría inició su incursión en el barroco” (Espinosa, 2012, p. 69). Coincide más bien con el surgimiento del debate sobre lo barroco en los centros metropolitanos europeos, afines a las tendencias de pensamiento identificadas con la posmodernidad, como en el caso de autores como Buci-Glucksmann (1994), Deleuze (1989) o Calabrese (1987). Lo que sí es innegable es que las reflexiones de Echeverría tienen en el pensamiento de Walter Benjamin un claro origen, sobre todo aquella parte dedicada al teatro barroco alemán del siglo XVII que, como señala Espinosa (2012, p. 70), es aludida directa e indirectamente a lo largo del libro *La modernidad de lo barroco*. Lo que no queda del todo claro es por qué Echeverría no dio el salto hacia la formulación de un *ethos* hiper-barroco o post-barroco, que fuera en consecuencia anticapitalista o post-capitalista. Posiblemente, la respuesta sea que prefirió describir la realidad histórica en términos críticos y sugerentes, antes que proyectar esperanzas inciertas que se asentaran en una re-ideologización político-partidista de su pensamiento filosófico. O quizás esto se deba a que el mismo Echeverría se pensaba como un sujeto barroco que, en cuanto tal, no concebía la posibilidad absoluta de trascender el capitalismo. Y la veía sólo como una posibilidad utópica.

A partir de este ejercicio, y en último lugar, sugiero la necesidad de reformular en un futuro el *ethos* barroco, integrando dos posibilidades no con-

sideradas con suficiente claridad en el trabajo teórico de Bolívar Echeverría, ya sugeridas por otros comentaristas (principalmente, Carlos Espinosa): en primer lugar, una crítica a la dimensión del poder político que se halla en el origen mismo del *ethos* barroco (desde un punto de vista genealógico) y, en segundo lugar, la posibilidad de integrar en la construcción de este concepto histórico la idea de capital simbólico (como alternativa a la disyuntiva que plantea la teoría del valor). Todo esto, con el fin de abrir la puerta a la edificación de un *ethos* histórico post-moderno o post-capitalista, mediante la formulación de un posible o imaginario *ethos* anti-barroco o post-barroco. Pero esta posibilidad teórica entraña la necesidad de idear un sistema inédito de modos de tramas argumentativas, que correspondan con ese todavía inexistente *ethos* histórico post-moderno o anti-capitalista, que en los trabajos de Frye y White no se puede vislumbrar con claridad, a no ser por una retorsión de las estrategias analíticas ya revisadas, mediante la formulación de modos argumentativos pre-genéricos, que incluyan nuevas tipologías. El presente artículo no pretende dicha reformulación visionaria, que les corresponderá a los filósofos de la historia de las próximas generaciones. Quizá la respuesta alternativa a la modernidad capitalista, que Echeverría sentía como realidad incontestable, no se encuentre en Occidente, ni en sus relatos y sus formas de tramar la historia, sino en territorios donde lo pre-moderno y lo anti-capitalista perviva o domine. La gran pregunta que surge al respecto es si tal realidad social existe, si algo así como una comunidad anticapitalista, post-barroca, es probable, al menos en nuestro medio, el del mapa de la América Latina.

Bibliografía

- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Espinosa, C. (2012). El barroco de Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, 43. Quito: FLACSO.
- Frye, N. (1991). *Anatomía de la crítica*. Caracas: Monteávila Latinoamericana.
- White, H. (1998). *Metahistoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Fecha de recepción: 29/08/2016; fecha de aceptación: 15/06/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida?

Sumak Kawsay: political strategy or philosophy of life?

Segundo Morocho Ajila¹
segundo.morocho@ucuenca.edu.ec

Resumen

El presente artículo busca analizar la construcción discursiva, de manera crítica, del *Sumak Kawsay*, la misma que se ha venido rigiendo como propuesta política y filosófica de la visión andina en Ecuador. Primeramente, se estudiarán a los actores políticos de los años 80 y 90, y luego se contrastará con los preceptos de las políticas emprendidas por el actual régimen. En lo que respecta a la posición filosófica, que emerge del *Sumak Kawsay*, se analizará bajo el pensamiento occidental, con ventajas perceptibles sobre la filosofía eurocentrista. Finalmente, se estudiará la relación entre la praxis política actual ecuatoriana y la cultura andina.

Palabras clave

Sumak Kawsay, filosofía, cosmovisión andina, visión occidental.

Abstract

This article aims to analyze the critical discursive construction of the Sumak Kawsay, the same one that has been ruled as a political and philosophical proposal of the Andean vision in Ecuador. Firstly, the political actors of the 1980s and 1990s will be studied, and then contrasted with the precepts of the policies undertaken by the current regime. As for the philosophical position that emerges from Sumak Kawsay, it will be analyzed under Western thought, with perceptible advantages over Eurocentric philosophy. Finally, we will study the relationship between current Ecuadorian political praxis and Andean culture.

Keywords

Sumak Kawsay, philosophy, Andean worldview, Western vision.

Forma sugerida de citar: Morocho Ajila, Segundo (2017). Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida? *Universitas*, XV(26), pp. 181-200.

1 Docente de la Universidad de Cuenca, Ecuador. ORCID iD <http://orcid.org/0000-0001-7486-8177>

Sumak Kawsay

El *Sumak Kawsay*, también conocido como Buen Vivir, se convirtió en el eje central de la política ecuatoriana, el mismo que fue aprobado en la Constitución de 2008 (SENPLADES, 2013). Desde entonces las acciones gubernamentales, como la explotación petrolera y la agroindustria, están enfocadas en el Buen Vivir. Por otro lado, el discurso del *Sumak Kawsay*, potenciado por parte de los intelectuales indígenas y no indígenas, ha sobrepasado las fronteras, porque supone una alternativa al discurso eurocentrista de carácter antropocéntrico. Sin embargo, y aunque la inversión en educación, salud e infraestructura por parte del gobierno es reconocida a nivel internacional, la decisión de intensificar la megaminería y la explotación del Yasuní ha sido, duramente, cuestionada, justamente por alejarse del *Sumak Kawsay*. De igual manera, el discurso pachamamista del *Sumak Kawsay* ha sido puesto en tela de juicio por su carácter utópico y poco pragmático, alejado de la realidad, y por querer hacer creer que los indígenas ha hecho una filosofía propia, parangonándola con la occidental.

La Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, SENPLADES, (2013) menciona que el *Sumak Kawsay* se basa en las concepciones pachamamistas². Estas concepciones plantean el convivir en armonía con la naturaleza con el fin de evitar su destrucción (Choquehuanca, 2010). De igual manera, estos enfoques buscan contrarrestar el capitalismo, puesto que en la convivencia comunitaria, tal como supone, todos ganan (De Sousa, 2010). Por otra parte, el *Sumak Kawsay* intenta potenciar el tiempo libre para la contemplación y ejercicio de libertades plenas, para que los individuos realicen sus proyectos de vida dignamente (Ramírez, 2010). Por estos motivos, este fundamento es considerado como la filosofía de vida que enfrenta al pensamiento utilitarista del liberalismo (Ramírez, 2010); de ahí que, el *Sumak Kawsay* es presentado como propuesta filosófica y política, volviéndose necesaria en la práctica política y filosófica.

Lo que el presente artículo busca demostrar es la poca viabilidad del *Sumak Kawsay*, el mismo que, pese a sus fundamentos, en Ecuador está sustentado desde un discurso idílico. Pues bien, el Gobierno no ha podido im-

2 “*Pachamamismo* es un término derivado de la deidad andina *Pachamama*, conocida como “la madre tierra”. El - *ismo* añadido a *Pachamama* manifiesta “una filosofía, una agenda política, un programa pedagógico, una estética y un marco legal que define perspectivas no occidentales, para una reflexión sobre la intersección entre la naturaleza y la cultura” (Cuelenaere, 2011, p. 185).

plementar dicho fundamento en toda su magnitud, por lo que la sociedad debe enfrentar a emergencias sociales, alejándose así de la vida en armonía. Por otro lado, el afán de los intelectuales indígenas y no indígenas por demostrar que la cultura andina ancestral tuvo filosofía propia, con ventajas a la occidental, conlleva a contrastar dos formas de pensamiento distinto en tiempo y espacio. Esta situación, en lugar de generar un pensamiento propio desde lo andino, construye una idea filosófica andina yuxtapuesta a la occidental, la misma que es entendida como una oposición.

Para justificar lo dicho anteriormente, se sustentarán las prácticas políticas más sobresalientes del Gobierno, las mismas que se alejan de las propuestas del *Sumak Kawsay*. De igual manera, se reflexionará sobre las diversas críticas en favor y en contra del este postulado, con el fin de demostrar los argumentos que no son, estrictamente, filosóficos; más bien, este artículo considera que están alejados de la realidad. En definitiva, se pretende responder a la siguiente pregunta: ¿obviar los principios del *Sumak Kawsay* en la praxis política responde a un planteamiento filosófico idílico de la cosmovisión andina?

Por lo tanto, el objetivo del presente artículo es analizar, de manera crítica, la construcción discursiva del *Sumak Kawsay*, la misma que se rige como una propuesta política y filosófica de la vida andina en Ecuador. En este sentido, se pretende responder a tres objetivos específicos: 1) estudiar la genealogía de la construcción del discurso del *Sumak Kawsay* en el contexto ecuatoriano; 2) contrastar los preceptos de este fundamento con ciertas políticas que se distancian de la alternativa al desarrollo convencional, por parte del gobierno ecuatoriano; y 3) analizar la fundamentación filosófica del *Sumak Kawsay* en sentido estricto.

Aspecto metodológico

Para desarrollar este artículo se ha visto necesario utilizar el método de análisis exploratorio. En este sentido, se analizarán las diferentes propuestas a favor y en contra del *Sumak Kawsay* como discurso político y su validez como filosófico. Así mismo, interesa conocer en qué contexto nace el *Sumak Kawsay*, qué actores fueron protagonistas, y los motivos que les llevó a fundamentar como filosofía de vida o filosofía andina, a tal punto de llegar a ser el eje transversal de la política del Estado ecuatoriano. Sin embargo, han surgido críticas que cuestionan la validez de la construcción del discurso del

Sumak Kawsay como filosofía, ya que la filosofía tiene un aspecto fundamental para su desarrollo: la razón. En este sentido, este artículo busca una reflexión crítica de la validez de este discurso como filosofía en sentido estricto y su alejamiento en la praxis política.

Contexto en el que surge el *Sumak Kawsay* como propuesta política

El *Sumak Kawsay* surge como una propuesta alternativa al capitalismo. Por consiguiente, se tomará como punto de partida el retorno a la democracia en la década de 1980 en Ecuador.

Por esta época, el Buen Vivir, aparece como una alternativa al desarrollo convencional, pero como discurso reivindicativo aparece al momento en que se intensificaron los ajustes de las políticas neoliberales de las décadas de 1980 y 1990. Según Saltos (2001) fue cuando los movimientos indígenas en Ecuador plantearon un cambio civilizatorio. En 1992 Alberto Taxo empieza hablar de la economía runa, que proviene de la cosmovisión indígena: “lograr un ‘equilibrio’ entre los seres humanos y entre éstos y la ‘pacha mama’ o madre naturaleza” (Cortez, 2011, p. 7).

En 1997 la CONAIE³ presentó un Proyecto Político. Cortez (2011, p. 9) señala que en dicha propuesta se discute: “[...] los pueblos y nacionalidades indígenas practicamos [...] un humanismo integral donde el hombre, la naturaleza y el cosmos en estrecha y armónica interrelación garantizan la vida”.

En el año 2004 el Buen Vivir se convirtió en el centro de la propuesta educativa. Básicamente, se pregonó una educación en constante armonía con la Pachamama y regida por la economía comunitaria como eje del desarrollo: “el conjunto armónico de relaciones sociales, culturales y naturales se acunán en el concepto *Kawsay*, vida, como expresión de una vida plena o bien vivir” (Cortez, 2011, p. 10). Este proceso fue formado en la Constitución del 2008, convirtiéndose el *Sumak Kawsay*, o Buen Vivir, en el eje transversal de la Constitución del 2008, con el objetivo de emprender políticas en aras de una sociedad post-capitalista y post-colonial (Cortez, 2011, p. 11).

3 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

Concepciones sobre el *Sumak Kawsay*

El *Sumak Kawsay* se oficializa como política de Estado en el 2008, luego de haber sido considerado en la nueva Constitución del Ecuador. En ese sentido, tanto La Carta Magna y el Plan Nacional del Buen Vivir, PNBV, del 2009 y 2013, se fundamentan en los preceptos de esta concepción, en el que claramente se menciona: “los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías⁴ y cosmovisiones y nos plantean el *Sumak Kawsay*, la vida plena” (SENPLADES, 2013, p. 32). Uno de los aspectos principales que sirve como base para la planificación en el PNBV, es que el *Sumak Kawsay* parte de: “la relación armónica entre los seres humanos y con la naturaleza” (SENPLADES, 2013, p. 34). Con el tiempo se empieza a hablar del Socialismo del Buen Vivir en el PNBV del 2013. Este socialismo se funda en: “el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* que construye sociedades solidarias que viven en armonía con la naturaleza” (SENPLADES, 2013, p. 23). Ahora bien, este plan se asocia al Vivir Bien que planteaba Aristóteles, en donde se manifestaba el último fin del ser humano es ser feliz, entiéndase como eudemonismo. En consecuencia, se presume que el *Sumak Kawsay* busca el mismo fin.

Los argumentos citados en el PNBV concuerdan con el discurso del *Sumak Kawsay* sustentados por intelectuales indígenas y no indígenas desde la cosmovisión andina. Por ejemplo, para el indígena boliviano Huanacuni (2010) la cosmovisión andina asume a la comunidad como estructura social inmersa en la naturaleza, donde los seres humanos y los elementos de la naturaleza se relacionan con respeto, porque todo tiene vida. Así mismo, Choquehuanca (2010) busca recuperar las costumbres ancestrales en las que se basa la vida, es decir: “en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es vida, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y del cosmos”. Por otro lado, se puede explicar el *Sumak Kawsay* en conformidad a las costumbres del homo contemporáneo, así pues, Ramírez (2010, p. 11) indica:

4 Es importante aclarar el término epistemología. Se usa el término epistemología para designar la teoría del conocimiento cuando se refiere a las ciencias. En cambio, la gnoseología trata de la teoría del conocimiento, en tanto que conocimiento humano en general (Mora, 1964). Por lo tanto, hablar de epistemología y cosmovisiones andinas no tienen correlación.

El Buen Vivir o *Sumak Kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro).

Además, el *Sumak Kawsay* parte de la idea de que la naturaleza es parte de la historia (Dávalos, 2008), dado que dentro de la cosmovisión andina ésta es parte de la comunidad, entendiéndose como una estructura social. En efecto, Quijano (2014) sostiene que esta forma de pensar contrapone al paradigma mecanicista cartesiano, en el que se separa la *res cogitans* de la *res extensa*, dando como resultado la separación del sujeto con la naturaleza. Ahora bien, la incorporación de la naturaleza en la historia no puede ser vista como objeto de producción, sino como un ente vital, espiritual y cosmológico de la vida humana y de todo lo que existe en el planeta.

Por otro lado, al referirse al Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, Ramírez (2010, p. 7) propone que la naturaleza debe valorarse como: “objeto de vida deseable”. De esta forma se contribuye a un cambio de paradigma en las relaciones de las estructuras sociales, ya que: “se da sin producir ningún tipo de dominación a otro” (Ramírez, 2010, p. 7). Por su parte, Acosta (2010) presenta al Buen Vivir como la puerta de la descolonialidad del poder eurocéntrico. El autor menciona: “la lucha contra el modelo de desarrollo capitalista se basa en la acumulación incesante del capital” (2010, p. 9). De esta forma se puede enlazar con la propuesta biocéntrica del *Sumak Kawsay*, que echa por la borda al proyecto neoliberal, antropocéntrico por antonomasia, que se sustenta en el mercado y el bienestar del producto del esfuerzo individual (Ramírez, 2010). Según Gudynas (2011) el Buen Vivir rompe con la idea de progreso en el que se basa el desarrollo convencional, es decir, se distancia del socialismo marxista clásico. Pues, el *Sumak Kawsay* considera a la naturaleza como sujeto de valor por ser parte de la comunidad como estructura social. Esto supone construir otra ética para establecer valores, los que se alejan de la ética occidental de modelo kantiano, en la que, los únicos que tienen dignidad son los seres humanos por estar gobernado por la razón (O’Neill, 1995).

En otras palabras, se puede decir que el *Sumak Kawsay* es un discurso contestatario al sistema capitalista. A esto se debe recurrir a las consideraciones indicadas por Amartya Sen (2000), quien aboga por un desarrollo centrado en las libertades humanas, más que en el crecimiento económico. Así mismo se podría acudir a Latouche (2008), quien defiende la tesis del decrecimiento como alternativa al sistema capitalista, basado en las nociones de desarrollo y progreso. Y es que así como el *Sumak Kawsay* tiende a radicalizar su propuesta al sustentar una postura biocéntrica, en la que la economía solo es un medio y no un fin, y, se organiza en base a las leyes naturales y no económicas (Acosta, 2010). Sin embargo, y pese a ser una propuesta difundida y defendida dentro y fuera del continente, no logra reflejarse en la praxis.

El *Sumak Kawsay* atrapado en el sistema desarrollista en Ecuador

Las contribuciones respecto al *Sumak Kawsay* han sido sustentadas por múltiples autores, tanto nacionales como internacionales. Tal es la importancia que tomó el tema, que en el PNBV se tomó como punto de partida y respaldo para su construcción. En dicho plan, la SENPLADES (2013, p. 23) manifiesta:

El debate alrededor del *Sumak Kawsay* ha rebasado las fronteras ecuatorianas y latinoamericanas, ha impulsado la reflexión política y académica y ha recogido los aportes de movimientos sociales, académicos, líderes políticos y gestores de política pública. Se trata de una noción en permanente construcción.

Sin embargo, esa noción en proceso no parece emerger del indígena propio. Precisamente, Bretón, Cortez y García (2014) demuestran cuán alejado está este discurso de la realidad del común de la gente. Los autores preguntaron a un habitante de la comunidad Salasaca de la provincia de Tungurahua, sobre su opinión acerca del reconocimiento del *Sumak Kawsay* en la Constitución del 2009, la repuesta fue intrigante: “¿qué cosa será el *Sumak Kawsay*”? (Bretón, Cortéz, & García, 2014, pp. 10-11). Esta frase, aparentemente ingenua revela la inviabilidad del *Sumak Kawsay* en la praxis política.

No obstante, la SENPLADES (2013, p. 32) no duda en plantear al *Sumak Kawsay* como el camino para el cambio de paradigma, cuando expresa: “el nuevo pacto de convivencia sellado en la Constitución del 2008, este

Plan propone un desplazamiento de la palabra desarrollo⁵ para incorporar en el debate el concepto del Buen Vivir”. Pero las políticas implementadas sobre la minería, la explotación petrolera y los agronegocios, han sido cuestionadas, justamente, por no salir del desarrollismo e incorporar lo antes citado. Más bien, parece abandonar lo que se enuncia en el preámbulo de la Constitución del 2009: “decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *Sumak Kawsay* [...]” (SENPLADES, 2013). A continuación se revisará cada una de las políticas propuestas en este artículo, que atentan contra el *Sumak Kawsay*.

Política minera

Resulta que, mientras se glorifica y se enarbola el pasado del indígena andino, las políticas implementadas entorno a la minería han sido las que atenta a los pueblos indígenas. Ospina (2013, p. 28) señala: “el 5 de marzo el gobierno de la *revolución ciudadana* firmó el primer contrato de minería metálica a gran escala en el Ecuador con la empresa de capitales chino-canadienses Ecuacorrientes S.A. por 25 años”. Este hecho hizo que la CONAIE y otros actores se sumaran a las protestas contra el régimen. Y es que, el conflicto no es solo social y ambiental, sino, con el discurso alrededor al *Sumak Kawsay* con el que se configuró la constitución y el PNBV en los dos periodos 2009 y 2013.

El propósito de la minería es sacar recursos para la inversión social, lo cual, no es una idea descabellada. Pero, si la aspiración política era propiciar el *Sumak Kawsay* ¿cómo se entiende su materialización cuando se dan desalojos en la Amazonía? Según Diario El Universo (2015), diez familias fueron desalojadas en Tundayme, provincia de Zamora Chinchipe. Para el régimen este hecho se justificó al permitir alcanzar el Buen Vivir, sin embargo, para los habitantes de las zonas aludidas significó contaminación del agua y pérdida de sus territorios. Ante esta disyuntiva del gobierno con los pobladores de Tundayme, la frase interrogatoria del indígena salasaca: “¿qué cosas será el *Sumak Kawsay*?” se vuelve relevante frente a la retórica pachamamista presente en la Constitución del 2009 y en el PNBV.

5 “Llámesse desarrollo convencional al que se basa en el crecimiento económico, para a partir de allí propiciar bienestar a la sociedad” (Morocho, 2013, p. 2).

Política petrolera

Por otro lado, la explotación petrolera es otro de los temas que ha despertado polémica. Las manifestaciones y los debates se intensificaron al momento en el que el Gobierno autorizó la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní.

En principio, el Gobierno sugirió dejar bajo tierra el petróleo del parque Yasuní⁶, creando expectativas a nivel internacional. Así pues, el proyecto encajaba frente a la crisis del cambio climático, entre esta se encontraban los débiles acuerdos para combatir la emisión de gases de efecto invernadero, esto por parte de los países más ricos en la Cumbre de Copenhague en el 2009 (Le Quang, 2013). Para llevar a cabo dicho proyecto, el gobierno pidió financiamiento de los países industrializados. Sin embargo, ante la negativa, se puso en marcha el plan B, dejando inválida la iniciativa tan aclamada por su radicalidad: “¡dejar el petróleo bajo tierra con el fin de evitar la emisión de gases de efecto invernadero, y proteger a las poblaciones indígenas de la región así como su biodiversidad!” (Le Quang, 2013, p. 11). Por dichas razones, se puede señalar que el proceso de permanente construcción del *Sumak Kawsay*, expresado en la SENPLADES (2013) y en Acosta (2010), quedó truncado.

Retomando la pregunta del indígena salasaca “¿qué cosa será el *Sumak Kawsay*?” (Bretón, Cortéz, & García, 2014, pp. 10-11) lleva a reflexionar sobre el discurso que se maneja a nivel político, como si efectivamente se practicara el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. ¿Qué mismo será? Si se supone que, para poder aprobarse, la Constitución recogió las aspiraciones de pueblos y nacionalidades entorno al *Sumak Kawsay*, su materialización hasta hoy no camina hacia un cambio de paradigma anti desarrollista. Otro ejemplo de la política gubernamental que se aleja del *Sumak Kawsay*, gira en torno al sector del agronegocio.

Política del agronegocio

En cuanto al agronegocio, Ecuador continúa con la misma lógica del Cono Sur. Por citar un caso, Bravo (2010) dice que el agronegocio en Argentina, en base al cultivo de la soja, ha significado la apropiación de tierras y acaparamiento del agua por parte de los señores de la soja; como resultado

6 El proyecto se llama la Iniciativa Yasuní-ITT, sigla que proviene de los nombres de las perforaciones para explotar el petróleo en la zona: Ishpingo, Tambocochoa, Tiputini.

están los “impactos socioculturales y económicos para los indígenas y campesinos. De manera semejante, en Ecuador, según Houtart (2014), la agricultura familiar campesina tiene grandes inequidades frente al agronegocio. Al respecto, el autor manifiesta: “según el Censo Agrario, en el Ecuador el 37% de unidades de agricultura familiar campesina tiene acceso al riego, frente al 63% de la agricultura empresarial” (2014, p. 171). Es decir, el agro ecuatoriano se trata de monocultivos, casi de manera exclusiva, para la exportación, tales como: banano, brócoli, palma africana, caña de azúcar, piñón, etc.

Diario El Telégrafo en el 2014, citado por Houtart (2014), mencionó que en el 2012 el 46.5% de las áreas cultivadas eran destinadas a estas actividades con proyecciones de incremento. Así mismo, para la producción de etanol se destinaron 40 mil hectáreas. El problema de los monocultivos, además de la captación de agua y tierra, es que contaminan por el excesivo uso de químicos que terminan agotando los suelos. Además, en un estudio sobre el agronegocio del brócoli, han demostrado que el impacto sobre la reducción de la pobreza es casi nulo (Houtart & Yumba, 2013).

Finalmente, se puede indicar que estas políticas desarrollistas ilustran cuán separadas están de la política gubernamental del discurso del *Sumak Kawsay*. Sin embargo, sería inoportuno desmerecer las grandes inversiones que el gobierno ha realizado en educación, salud, vialidad, entre otros. Pero, fijándose en el tema del Buen Vivir, si la consigna era recuperar las costumbres ancestrales andinas, cuya relación con la naturaleza es en armonía, la política petrolera, megaminería y del agronegocio, no responden a la cosmovisión andina. Resultaba más congruente hablar de un capitalismo moderado del Siglo XXI y no del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir.

En definitiva, el desarrollismo tal como se ha visto hasta ahora, y el *Sumak Kawsay*, como propuesta para un cambio de paradigma⁷, quedan como meros discursos políticos. Un discurso que aparenta emerger de los múltiples aportes de organizaciones sociales indígenas y no de indígenas, propiamente dicho. Pues, para el comunero salasaca resulta extraño a su realidad, dejando en duda los argumentos sobre el rescate de la cosmovisión andina que propicia un cambio de paradigma, con ventajas ostensibles sobre el pensamiento occidental, como se verá en el siguiente acápite.

7 El cambio de paradigma se refiere a dejar el sistema capitalista en lo económico y el neoliberalismo en lo político. Significa, dejar atrás la ida del estado-nación con una sola lengua, un solo pensamiento. Es decir, esa idea de uniformidad. El fin es pasar a un Estado plurinacional e intercultural.

El Sumak Kawsay: razón desde la cosmovisión andina pero no filosofía en sentido estricto

¡Ahora, recordando la frase del indígena salasaca ¿qué cosa será el *Sumak Kawsay*?, se reflexionará el discurso del *Sumak Kawsay* entorno a la filosofía. Pues bien, si en la praxis política el *Sumak Kawsay* está distante de sus preceptos, conviene examinar la parte filosófica, ya que, intelectuales indígenas y no indígenas le han denominado como pachasofía; por lo tanto, ¿será filosofía lo que practicaron los ancestros andinos?

Aunque el *Sumak Kawsay* se ha traducido oficialmente como Buen Vivir, Oviedo (2013, p. 30) cuestiona dicha traducción, según él: “*Allí Kawsay* es Buen Vivir/Vivir Bien, y *Sumak Kawsay* es Convivir en Armonía y Límpido”. Por tal razón, para efecto de este artículo, se empleará el término *Sumak Kawsay*.

Dentro de ese marco, y respecto a los fundamentos sobre el *Sumak Kawsay* desde las posiciones indigenistas, Macas (2010), Maldonado (2010) y Oviedo (2013) expresan que debería ser una filosofía de vida, la que se base en la herencia ancestral de las comunidades y pueblos indígenas. De igual manera, los autores concuerdan con que la filosofía indígena orienta a los seres humanos a convivir con la naturaleza antes que destruirla, puesto que se rigen en los principios de comunidad en armonía entre seres humanos y la naturaleza. Por otro lado, también se habla de recuperar la cultura de la vida, aquella que vivía en completa armonía con la Pachamama, es decir, el hombre se consideraba criado de la naturaleza y del cosmos (Choquehuanca, 2010).

De igual manera, Estermann (1998), se refiere a la cosmovisión andina como: “estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina”. El autor se refiere a la cultura andina como propia de pachasofía, cuyos postulados entonan con los principios del *Sumak Kawsay*, el autor también habla de ecosofía andina como:

El hombre andino no ve a la naturaleza desde un punto de vista económico sino ecológico, no la concibe en una relación de oposición a sí mismo, sino que la entiende como formando él mismo parte de ella. La ecosofía se muestra también como una ética: el ser humano no puede abusar de la naturaleza sino que tiene que obedecer a la relacionalidad ordenada en ella (Sobrevilla, 2008, p. 236).

En efecto, el *Sumak Kawsay*, sustentado como filosofía de vida, gira en torno a una posición naturalista. En ese sentido, para argumentar como prác-

tica filosófica se empieza a correlacionar con el pensamiento occidental. Al respecto, Oviedo (2013) dice que los filósofos Milesios, considerados naturalistas, serían los únicos que practicaron una verdadera filosofía, puesto que el principio de todas las cosas, *arjé*, se sustentaba en los elementos de la naturaleza, por ejemplo: para Tales era el agua, para Anaxímenes el aire y para Anaximandro el *ápeiron*, lo que no posee forma, es infinita e indeterminada. A estas concepciones, el autor las reconoce como filosofía ancestral, y que desaparecieron a raíz de la idolatría de la razón, por parte de los filósofos que precedieron a los naturalistas.

Hasta aquí el esfuerzo de Oviedo (2013) y de Estermann (1998), al comparar la cosmovisión andina con la filosofía occidental, da a entender que los antepasados andinos hicieron filosofía. Por lo tanto, el *Sumak Kawsay*, presentado como filosofía de vida, se considera el paradigma a recuperarse, en virtud de que los ancestros vivían en armonía, tanto con la naturaleza y la comunidad. Tal es el afán por demostrar al *Sumak Kawsay* como una propuesta filosófica en contra a la occidental, por lo que se ha tornado en una concepción pomposa, casi mistificarla. Como muestra, Ramírez (2010) la denominó “bioigualitarismo republicano”.

Con esta mistificación el discurso del *Sumak Kawsay* acarrea dos aspectos: 1) considerarse erróneamente como filosofía a la cosmovisión andina y, 2) alejarse de la realidad. En primer lugar, llamarlo filosofía de vida, filosofía andina, pachasofía o filosofía indígena, sin distinguir el pensamiento filosófico del no filosófico, conlleva a una concepción desprendida, de lo que realmente pudo haber sido el *Sumak Kawsay* como forma de vida de las poblaciones ancestrales andinas. No hay que olvidar que la filosofía de los Milesios empezó con la razón de carácter objetiva; según Aristóteles, ya que afrontaron el problema del *arjé* en términos racionales y no míticos. En efecto: “la filosofía empieza cuando el pensamiento deviene racional” (Mosterín, 2006, p. 565).

Para Sobrevilla (2008, p. 233), el pensamiento andino no trasciende del mundo mítico, puesto que no reflexiona la realidad, es decir: “el *runa* andino siente la realidad antes que la conoce o la piensa”. Por lo tanto, no se puede considerar filosofía estrictamente, más en el sentido amplio por las interpretaciones sobre el universo o de Dios, manejado dentro del campo, del credo y del mito.

Por otra parte, Viola (2014, p. 64) manifiesta: “una versión idealizada de la cosmovisión y de los valores de las culturas andinas”. Esta situación no

hace más que alejarla de la realidad, y como muestra se puede citar el asombro del indígena salasaca cuando dijo: “¿qué cosa será el *Sumak Kawsay*?” Se sabe que la CONAIE (1997) y la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004) divulgaron el Buen Vivir como posibilidad para un cambio civilizatorio, y que después fue tomado en cuenta para la construcción de la Constitución del 2008. Sin embargo, y a pesar de que hubo mesas de discusión, quienes redactaron el documento definitivo fueron un sinnúmero de asesores y consultores internacionales, muchos de ellos, alejados de la realidad,- de esta forma terminaron con un concepto más allá de un modo vivendi indígena, rebasando la propuesta de los grupos indígenas.

La inconmensurabilidad del *Sumak Kawsay* con la filosofía occidental

Ahora bien, esta analogía entre la cosmovisión andina con la filosofía occidental conlleva a un estado de inconmensurabilidad. La inconmensurabilidad, según Kuhn (1962), se produce cuando dos paradigmas se tornan distantes, por cuanto divergen en la manera de ver e interpretar el mundo. Como muestra, para Ptolomeo el sol y la luna eran considerados planetas girando alrededor de la tierra, mientras que para Copérnico la tierra era un planeta que gira alrededor del sol (Kuhn, 1962, citado por Moreno, 1995, p. 445). En este caso, dos maneras de ver el mundo bajo la lupa de la razón se vuelven incompatibles. Volviendo al tema, se ve que el mundo andino con el occidental difiere, abruptamente, en la forma de ver y de interpretar la realidad.

En relación al mundo andino, está asentado en lo arcaico y no en lo racional; según el filósofo Mosterín (1990, p. 242) lo arcaico se caracteriza por lo siguiente:

- 1) se trata de un pensamiento que va directamente a su objeto sin considerar su propio condicionamiento subjetivo, lingüístico o metódico, 2) trata a todos los fenómenos como un *tú* personal que compromete al sujeto emocionalmente, y no como un *ello* objetivo y despegado del sujeto, 3) dicho pensamiento personaliza a los fenómenos que observa y los hipostatiza como supra entidades personales, espíritus o dioses, y no los analiza conceptualmente, 4) el asombro que producen en el sujeto los fenómenos que llaman su atención lo mitiga mediante la elaboración de mitos y no mediante la construcción racional de teorías, 5) el sujeto busca sobornar a los dioses mediante

cuidados, cultos, ofrendas etc. a fin de obtener sus favores, y 6) la ansiedad por el futuro da lugar a la adivinación para conocer cómo ha de presentarse.

Respecto al mundo occidental, la filosofía tiende al estudio teórico de la realidad desde sus inicios, basándose en: “la tesis de la diferencia entre la apariencia y la realidad se hizo cada vez más acentuado en el pensamiento griego” (Mora, 1964, p. 173). Por lo tanto, al no tomarse en cuenta la inconmensurabilidad del mundo andino con el occidental, cuando se expone la cosmovisión andina como si fuera filosofía, se termina hibridando palabras como pachasofía. Dicho de otra manera, cuando se usa el término filosofía, para validar el pensamiento andino, es como si se asumiera la influencia occidental, después, para negarla al mismo tiempo.

En virtud de lo antes expuesto, el planteamiento del *Sumak Kawsay*, como filosofía de vida, denota una falta de originalidad al compararla con la occidental. En efecto, a Sobrevilla (2008, p. 239) le parece: “surgen más bien del ánimo de probar que la cultura andina posee una filosofía vigorosa con ventajas perceptibles sobre la filosofía occidental”. De ahí que hay cuestionamientos por su falta de pruebas.

Tabla 1
La razón andina y razón occidental

Razón desde la cosmovisión andina	Razón desde la occidental
Dicho pensamiento personaliza a los fenómenos y los hipostatiza como supra entidades personales, espíritus o dioses.	Regularmente analiza conceptualmente los fenómenos
Trata a todos los fenómenos como un tu personal que compromete al sujeto emocionalmente.	Trata a los fenómenos como un ello objetivo y despegada del sujeto: pero también persiste elementos como leyendas.
El asombro que producen en el sujeto los fenómenos los aborda a través de mitos.	El asombro de los fenómenos los aborda a través de la construcción nacional de teorías a pesar de que el mito aún está presente.
El sujeto busca sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, ofrendas, etc. A fin de obtener sus favores.	Regularmente, en el pensamiento a través de la razón no apela a lo sobrenatural...
Busca conocer el futuro a través de la adivinación	Normalmente recurre a la investigación denominada científica en el mundo formal.

Fuente: El Autor

El *Sumak Kawsay* distante de la realidad

A estas alturas del presente artículo, es necesario conocer el vínculo real del *Sumak Kawsay* con las culturas ancestrales actuales. En este sentido, tres estudios intentan demostrar la contextualización del *Sumak Kawsay* con el mundo ancestral, pero no logran más allá de una idealización científica.

El primer estudio fue realizado por Rengifo (2002), en donde se recogen vivencias y testimonios de las comunidades campesinas quechuas y *aymaras* del Perú. El segundo y tercer estudio fueron ejecutados por Viteri en el año 2000 y 2003, en donde se constataron y sistematizaron las vivencias del pueblo *kichwa* amazónico ecuatoriano de Sarayaku (Viteri, 2000; 2003). Gracias a los aportes de Viteri, Hidalgo (2014) comparó los dos estudios y opina que no pasa de ser un *collage* andino de bienestar, por cuanto: “hacen emerger, por medio de un proceso de percepción, como fenómeno social objeto de conocimiento científico” (Hidalgo, 2014, p. 34). Por lo tanto, no hay una constatación efectiva de la práctica del *Sumak Kawsay* como eje transversal de las comunidades indígenas. Quizá sea una de las razones por lo que el indígena salasaca respondiera: “¿qué cosa será el *Sumak Kawsay*? De este modo, intentar instalar el discurso del *Sumak Kawsay* como filosofía andina parece estar lejos de la vivencia cotidiana. La ausencia de pragmatismo en la realidad responde a esa construcción romántica del *Sumak Kawsay* como discurso filosófico.

Presentarle al *Sumak Kawsay* como un paradigma de vida cuyos principios rigen en la convivencia armónica entre los seres humanos y entre éstos con la naturaleza, se torna dudoso y alejado de la realidad. Da la sensación de que no había problemas entre los pueblos andinos en la época precolombina, cuyas estructuras sociales parecían ser tan igualitarias que, incluso, sobrepasan las expectativas del comunismo marxiano cuando se lee a muchos autores y pensadores que se han analizado en este artículo.

Sin embargo, Paz y Miño (2015) habla sobre el sometimiento de los grupos indígenas por parte de los incas, ya sea por conquista, alianza o subordinación. Si bien es cierto, continúa el autor, no tenían el sentido de propiedad como hoy, pero todo era del Inca, y los miembros de las comunas eran propietarios, y no al mismo tiempo, de la tierra. No cobraban impuestos como hoy, pero aprovechaban la fuerza laboral obligatoria de los conquistados para su propia subsistencia y la del Imperio. Sus prácticas políticas, económicas y sociales no se asentaban en lo socialista ni en lo comunista, pero a

esto han asociado al *Sumak Kawsay en la actualidad*. Por esto es necesario reflexionar sobre el discurso del *Sumak Kawsay* para tener una propuesta más cercana a la realidad, y no una retórica llena de expectativas utópicas que no logran reflejarse en la práctica.

Conclusiones

La primera conclusión a la que llega el presente estudio está relacionada al discurso del *Sumak Kawsay* que emerge de las organizaciones indígenas en Ecuador. Nace como una posibilidad de cambio civilizatorio ante el fracaso de las políticas neoliberales de la década de 1980 y 1990. Básicamente se plantea una economía que logre un equilibrio entre los seres humanos y su relación con la madre naturaleza. Sin embargo, los postulados sobre el *Sumak Kawsay* recogidos en la Constitución del 2008 y expandido por intelectuales indígenas y no indígenas fuera del país, hasta ahora, no logran materializarse en la realidad como política pública. Y es que ante la realidad social a la que se enfrenta el *Sumak Kawsay*, como la pobreza, acceso a la salud, a la educación, a la vivienda, entre otros, que gran parte de la población históricamente ha carecido, hablar del *Sumak Kawsay* tal como se ha visto, se vuelve estéril. Por lo tanto, no hay un planteamiento claro de cómo proceder para hacerle cara a los problemas de la realidad social.

Por otra parte, el Gobierno usa el término Buen Vivir para referirse a la política pública implementada hasta ahora. Pero al promover tres políticas: megaminería, agronegocio y explotación petrolera, propias del desarrollo convencional, no se ajusta a los principios del *Sumak Kawsay*. En efecto, el *Sumak Kawsay* queda como un mero *marketing* político, una estrategia de cambiar el discurso del bienestar social, occidental, por uno de corte andino.

También se puede decir que la construcción discursiva del *Sumak Kawsay* debe someterse a una autocrítica que reconstruya una propuesta desde abajo y que se refleje en la realidad. Como se aborda ahora, demuestra una contradicción al desprestigiar a la razón, y al mismo tiempo, tomar sus términos para autoproclamarse como una propuesta mejor. La respuesta y a la vez pregunta del indígena salasaca es una clara muestra de la desconexión; primero, entre las élites intelectuales indígenas y su gente de a pie; segundo, con el régimen que ha tomado prestado este discurso para justificar sus acciones, como si se tratara de algo innovador ante las prácticas neoliberales del pasado.

Esta presunción de fundamentar como si los indígenas precolombinos hubieran practicado una filosofía propia, parangonándola con la occidental, no permite evidenciar la realidad de las culturas ancestrales indígenas. Los ancestros no hicieron filosofía propiamente dicha, puesto que su mundo fue arcaico. No es que sea menos ni más que la razón por ser así, pero es donde se tiende a errar. Por lo tanto, argumentar comparando con el pensamiento occidental hasta el punto de realizar una hibridación de palabras no le hace mejor, ni más eficaz en la praxis para confrontar los problemas contemporáneos.

Pues bien, la filosofía nace con la razón y es lo que la hizo diferente del pensamiento arcaico, que se basaba en lo mítico para explicar la realidad. Por consiguiente, adjetivar al pensamiento andino cuando se dice “filosofía andina” para demostrar que los ancestros andinos tuvieron una pachasofía, es querer juntar la razón con el mito. La razón, guste o no es fruto de la curiosidad humana por conocer la realidad. Los ancestros tuvieron la misma curiosidad de conocer el mundo, pero lo hicieron desde lo arcaico y, desde esa perspectiva, interpretaron el mundo como cualquier otra cultura. En efecto, si se quiere valorar y recuperar el pensamiento andino, es mejor partir tratándolo tal como es y sin analogías.

Finalmente, Mejía (2005, p. 246) –quechuista de nota y filósofo andino– sostiene: “suponer que los antepasados de los andinos actuales hicieron filosofía no mejora en nada su condición ni aporta esperanzas para superarla”. Es decir, hacer creer que los ancestros tuvieron una filosofía propia y que uno debe estar orgulloso, no es significativo para los pueblos indígenas ante la realidad que ellos viven, por situaciones como pobreza y exclusión. Y es que la mitificación del *Sumak Kawsay*, presentándola como una práctica de vida ancestral libre de conflictos entre seres humanos y éstos con la naturaleza, conlleva hacerla inviable. En consecuencia, los argumentos ventilados por los intelectuales indígenas y no indígenas dejan un vacío, una duda, frente a la perplejidad del indígena salasaca cuando soltó la frase: “¿qué cosa será el *Sumak Kawsay*?”. Por lo tanto, hasta se conoce el *Sumak Kawsay* pero no es filosofía estrictamente, ni parece estar sentado en la realidad. En todo caso, si se trata de un proceso en construcción, hay que tener claridad de ¿quién o quienes están construyendo el *Sumak Kawsay*? y ¿con qué propósito?

Bibliografía

- Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Obtenido de <http://library.fes.de/pdffiles/bueros/quito/07671.pdf>
- Cuelenaere, L. (2011). Pachamamismo, o las ficciones de la ausencia de voz. *Cuaderno de Literatura* (32), 185-205.
- Bravo, M. (2010). *Los señores de la soja. La agricultura transgénica en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bretón, V., Cortéz, D., & García, F. (2014). En busca del Sumak Kawsay. *Iconos*, 18(48), 9-24.
- Cortez, D. (2011). *La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador: Genealogía del diseño y gestión política de la vida*. Obtenido de <http://pluriuniversidadamawtaywasi.org/images/librosDigitales/LaConstruccionSocialdelBuenVivir.pdf>
- Choquehuanca, C. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en Movimiento* (452), 6-12.
- Dávalos, P. (2008). Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. *América Latina en Movimiento*.
- Diario El Universo (16 de diciembre de 2015). *Unas 10 familias desalojadas en Tundayme en operativo de control minero*. Obtenido de <http://www.eluniverso.com/noticias/2015/12/16/nota/5301738/10-familias-desalojadas-tundayme-operativo-control-minero>
- De Sousa, B. (2010). La hora de l@s invisibles. En: *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios* (pp. 55-73). Quito: FEDAEPS.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Gispert, C. (2005). *Manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos*. Barcelona: Grupo Océano.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento* (452).
- Hidalgo, A. (2014). Seis debates abiertos sobre le Sumak Kawsay. *Iconos*, 18(48), 25-40.
- Houtart, F. (2014). El desafío de la agricultura campesina para el Ecuador. En: *La restauración conservadora del correísmo* (pp. 167-178). Quito: Arcoíris Producción Gráfica.
- Houtart, F., & Yumba, R. (2013). El brócoli amargo. *Ciencias Sociales* (35), 283-300.

- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolution* (2da ed.). Chicago: University of Chicago.
- Latouche, S. (2008). *La propuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* (1era ed.). Barcelona: Icaria.
- Le Quang, M. (2013). *Dejar el petróleo bajo tierra. La iniciativa Yasuní ITT*. Quito: IAEN.
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. *América Latina en Movimiento* (452), 14-16.
- Mejía, M. (2005). *Hacia una filosofía andina*. Lima.
- Maldonado, L. (2010). El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador. En: A. Hidalgo, D. Guillém, & D. Guazha (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak kawsay* (pp. 193-201). Quito.
- Mora, F. (1964). *Diccionario de Filosofía* (5ta ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Moreno, L. (1995). La noción de inconmesurabilidad de Kuhn. *Llull Revista de la Sociedad Española de Historia de la Ciencias y de las Técnicas*, 18(35), 441-456.
- Morocho, S. (2013). *Cambio de la matriz productiva: camino al Sumak Kawsay, o al desarrollo convencional*. Quito: FLACSO.
- Mosterín, J. (1990). *Historia de la Filosofía I. El pensamiento arcaico*. Madrid: Alianza.
- _____ (2006). *El pensamiento arcaico. Historia del pensamiento* (Alianza ed.). Madrid.
- Ospina, P. (2013). La revolución ciudadana en Ecuador: conflicto social, régimen disciplinario y proyecto de Estado. En: J. Cuvi, D. Machado, A. Oviedo, & N. Sierra (Eds.), *El correísmo al desnudo* (pp. 26-33). Quito: Arcoíris Producción Gráfica.
- O'Neill, O. (1995). La ética kantiana. En: P. Singer (Ed.), *Compendio de ética* (pp. 253-266). Madrid: Alianza.
- Oviedo, A. (2013). *Buen Vivir vs. Sumak Kawsay. Reforma capitalista y revolución alternativa. Una propuesta desde los Andes para salir de la crisis global*. Buenos Aires: CICCUS.
- Paz y Miño, J. (2015). *Historia de los impuestos en Ecuador*. Quito: SRI-PUCE-THE.

- Quijano, A. (2014). Buen Vivir: entre el desarrollo y la descolonialidad del poder. En: CLACSO (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 847-859). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, G. (2010). Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano. En: *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 55-74). Quito: SENPLADES.
- Rengifo, G. (2002). *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: PRATEC.
- SENPLADES (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: SENPLADES.
- Saltos, N. (2001). *Movimiento indígena y movimientos sociales: Encuentros y desencuentros*. Obtenido de <http://icci.nativeweb.org/boletin/27/saltos.html>
- Sen, A. (2000). El desarrollo como libertad. *Gaceta Ecológica* (55), 14-20.
- Sobrevilla, D. (2008). La filosofía andina del P. Josef Estermann. *Solar* (4), 231-247.
- Viola, A. (2014). Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas. El debate sobre el Sumak Kawsay en los Andes. *Iconos*, 18(48), 55-72.
- Viteri, C. (2000). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis* (3).
- _____. (2003). *Sumak Kawsay. Una propuesta viable al desarrollo*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana (Tesis).

Fecha de recepción: 9/12/2016; fecha de aceptación: 16/06/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

El cuerpo, entre la mirada antropológica y la tecnológica

The body, between anthropological and technological view

Leonardo Xavier Brito Alvarado¹
lx.brito@uta.edu.ec

William Fredy Aguilar Rodríguez²
wf.aguilar@uta.edu.ec

Resumen

El cuerpo, especialmente, desde la modernidad ha sido objeto de debates y presupuestos teóricos que han servido de sustento para la aplicación de una serie de políticas encaminadas para su control y dominio. Muchos autores han pensado que el cuerpo es un espacio para la lucha, la resistencia a los poderes políticos instaurados. Karl Marx y Michel Foucault, sin ser los únicos, han sido los que más han aportado en la construcción de un sendero de reflexiones sobre las dinámicas de lucha y resistencia que los sujetos han colocado sobre el cuerpo. En un contexto capitalista se convierte en necesario tejer nexos sobre el cuerpo y las subjetividades, ya que en ellos recaen las políticas del cuerpo, la vida, y la muerte.

Palabras clave

Modernidad, cuerpo, cyborg, tecnologías.

Forma sugerida de citar:

Brito Alvarado, Leonardo Xavier, & Aguilar Rodríguez, William Fredy (2017). El cuerpo, entre la mirada antropológica y la tecnológica. *Univer-*
sitas, XV(26), pp. 201-222.

- 1 Máster en Comunicación, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Magister en Antropología, por FLACSO-Ecuador. Profesor titular Universidad Técnica de Ambato, Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales. ORCID iD <http://orcid.org/0000-0001-8593-3691>.
- 2 Doctorando en Ciencias Sociales por FLACSO-Argentina. Magister en Antropología, por FLACSO-Ecuador. Profesor e investigador de la Universidad Técnica de Ambato, Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales. ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-8291-0216>.

Abstract

The body, especially since modernity, has been the object of debates and theoretical budgets that have served as support for the application of a series of policies aimed at its control and domination.

Many authors have thought that the body is a space for struggle, resistance to political powers established. Karl Marx and Michel Foucault, without being the only ones, have contributed the most in the construction of a path of reflection on the dynamics of struggle and resistance that subjects have placed on the body. In a capitalist context, it is necessary to weave ties about the body and subjectivities, since in them fall the policies of the body, life, and death.

Keywords

Modernity, body, cyborg, technologies.

Inicio, a manera de introducción

Giovanni Pico della Mirandola en “Oratio de Hominis Dignitate”, 1486, preveía que el cuerpo humano, en su sentido biológico, era un ser defectuoso esta obra, “contribuyó a inaugurar una era que hoy quizás esté llegando a su fin: la del hombre” (Sibilia, 2008, p.10).

Intentar escribir sobre el cuerpo requiere, por lo menos, una aventura o una acción de encararlo para pensarlo dentro de los límites de los lenguajes y códigos sociales; el cuerpo conforma un punto de confluencia de una serie de disputas epistemológicas, ubicándolo como un lugar engañoso, peligroso, conflictivo y hasta perverso.

Por ello hay que dominarlo y sujetarlo a la normatividad jurídica y al pensamiento social hegemónico. Los debates sobre el cuerpo que, en muchas ocasiones, son fallidas y tienden a agotarse en el significado biológico deben ampliarse y comprenderlo desde una dimensión socio-lingüística.

En este contexto surge una posición inusitada: el cuerpo humano, en su anticuada configuración biológica, se estaría volviendo obsoleto. Intimidados (y seducidos) por las presiones de un medio ambiente amalgamado con el arti-

ficio, los cuerpos contemporáneos no logran esquivar las tiranías (y delicias) del *upgrade* [...] Valiéndose de los sortilegios digitales, contempla la abolición de las distancias geográficas, de las enfermedades, del envejecimiento e, incluso de la muerte (Sibilia, 2008, p. 11).

El cuerpo hasta el inicio de la modernidad, fue entendido como parte de la naturaleza, y de ahí se ha convertido en un objeto jaloneado por diversos discursos unos enfocados para liberarlo de las ataduras religiosas, y otros que lo vuelven un objeto de esclavitud como, por ejemplo, los discursos políticos y sociales.

Norbert Elías (2010), argumenta que el proceso civilizador se ha basado en la contención y en la expulsión del cuerpo como algo libre; va limitando sus comportamientos naturales, reprimiéndolo cada vez más. Para Merleau-Ponty (1994), el cuerpo constituye un medio para sentir y poseer el mundo. “Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general [...] En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción” (Merleau-Ponty, 1994, p. 18).

Estudiar la corporeidad es entender al cuerpo desde un triedro cultural conformado por: lo real, lo simbólico y lo imaginario, es decir, lo que vivimos, sentimos e imaginamos, constituyéndose en el primer instrumento básico del ser humano que se amolda y ubica de acuerdo al tiempo y las necesidades.

El estudio del cuerpo es de un genuino interés sociológico, y es que es una desgracia que gran parte del campo se encuentre ya atestado de instrucciones triviales o irrelevantes: el neodarwinismo, la sociobiología, el biologismo [...] nuestra corporeidad es una condición necesaria a nuestra identidad, no podemos desligar nuestra persona de nuestros cuerpos, a pesar de que a menudo mantenemos con nuestro cuerpo, relaciones de contrariedad (Turner, 1989, p. 30).

El cuerpo, hasta en su expresión de desnudez cultural o biológica, es capturado y puesto al servicio del poder para moldear las subjetividades de los individuos. Así, Michel Foucault (2007), anuncia y denuncia la captura del cuerpo para crear un ejército de sujetos sin voluntad. Paradójicamente también se ha convertido en un escenario de luchas y reivindicaciones sociales.

En el siglo XIX el cuerpo fue tomando una dirección más crítica dentro de los debates sociales. Sin embargo, manteniendo una fuerte influencia de

la medicina y del higienismo que definieron un conjunto de normas sociales sobre él, uno de los pensadores que influyó en los criterios sociales sobre el cuerpo fue Karl Marx,³ en sus escritos políticos permitió una apertura para pensar y actuar del cuerpo desde la esfera social.

Durante largo tiempo el cuerpo ha sido un punto ciego en las ciencias sociales y la invitación efectuada por Marcel Mauss (1980) hace ya más de medio siglo para construirlo como un objeto social ha permanecido en gran medida como letra muerta. Sin embargo, en las últimas dos décadas, especialmente bajo la influencia de Michel Foucault (1976), los trabajos se han multiplicado y se han esforzado en captar al cuerpo como una realidad social, fruto de una construcción histórica y producto de representaciones culturales (Fassin, 2003, p. 49).

Para Dan Ihde (2004, p. 13), el cuerpo humano se divide en tres; el primero “cuerpo uno” un lugar emotivo, perceptivo y móvil, el “cuerpo dos” es el sentido social y cultural que se le da al cuerpo de acuerdo a un contexto determinado; entre estos dos se halla un escenario donde la tecnología y la biología se fusionan. “Nuestros encuentros ocasionales con tecnologías que han cambiado no sólo tiene que ver con músculos y fortaleza corporal; son encuentros que remueven de modo mucho más amplio y profundo nuestra noción de ser, procesos que involucran prácticamente todos nuestros deseos e imaginaciones” (Ihde, 2004, p. 14).

El presente ensayo a partir de lecturas antropológicas, sociológicas y políticas busca cartografiar, de manera breve, al cuerpo como un lugar de luchas y resistencias en el contexto del Estado mercantil y tecnológico, que lo ha convertido en una herramienta de producción, control, luchas y transformación de las formas de vida, donde el papel de la tecnología, usos y apropiaciones, ha redefinido el propio concepto de la humanidad.

El cuerpo entre la economía política y la dominación

Marx (2004), argumentaba que la tecnología moderna se convertía en una necesidad social regresiva destinada a perfeccionar la explotación de

3 Karl Marx en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y, en especial, en *El Capital*, propició el estudio teórico social del cuerpo, base epistemológica fundamental para que en las últimas décadas del siglo XX, el cuerpo constituya una esfera de debates políticos, económicos y sociales esenciales.

la fuerza de trabajo de los sujetos, lo que llamó “la teoría de la subsunción” que coloca al cuerpo como una máquina de trabajo para la producción del sistema capitalista, ocasionando injusticias sociales y colocando al capital por encima del ser humano. “La esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo, es en realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 2004, p. 27).

El notable incremento de las desigualdades sociales y económicas, especialmente, en los países desarrollados provocó no solo pobreza, sino un inequitativo acceso a los sistemas sanitarios de la población. De ahí que los sistemas de salud han pasado a constituirse en los ejes de los debates políticos y económicos sobre el cuerpo. Esto desnudaba los cálculos del poder de la economía capitalista que lleva consigo una “animalización del hombre” que “invierte a lo animal por lo humano y lo humano por lo animal” (Marx, 2003, p. 145).

En este sentido, el trabajo une al hombre y a la naturaleza dejando una huella de transformación que conlleva una modificación de la vida social, convirtiendo al ser humano en un objeto de trabajo, y el cuerpo el principal motor de la transformación, sobreexplotando su propia capacidad de resistencia; que da como resultado una explotación de la naturaleza.

Con esta premisa el trabajo se convierte en un factor determinante en el proceso de domesticación del cuerpo, tanto en la técnica como en lo moral el ser humano no trabaja, ni aporta a la sociedad sin que sus músculos entren en acción. Esta situación dio paso a un interés político-económico sobre el cuerpo como lugar de dominación.

El individuo no puede actuar sobre la naturaleza sin poner en acción sus músculos bajo la vigilancia de su propio cerebro. Y, así como en el sistema fisiológico colaboran y se complementan la cabeza y el brazo, en el proceso de trabajo se aúnan el trabajo mental y el trabajo manual. Más tarde, estos dos factores se divorcian hasta enfrentarse como factores antagónicos y hostiles. El producto deja de ser fruto del productor individual para convertirse en un producto social [...] (Marx, 2001, p. 425).

La formación económico social capitalista configuró nuevas orientaciones en la relación hombre-cuerpo: el obrero tuvo que realizar profundas transformaciones en su cotidianidad, en su modo de vida familiar, alimentaría, entre otras, para poder integrarse al sistema de trabajo, que a la larga debilitó no solo su entorno social, sino su vida.

Los grabados de la Fábrica y los de muchos otros tratados producidos hasta el siglo XVIII, presentan cuerpos ajusticiados; en estos alternan imágenes cargadas de angustias o de tranquilo horror. Ofrecen, con el correr de las páginas, las situaciones insólitas de un museo imaginario de la tortura, un catálogo onírico de lo insostenible. El trabajo del anatomista no está indemne de culpa y esto se vislumbra en las figuras. El cuerpo herido, lacerado, es testimonio simbólico del hombre al que representaba, recuerdo de su inviolabilidad pasada (Le Bretón, 2002, pp. 53-54).

Los procesos de trabajo fabril crean nuevas reglas destinadas a domesticar y disciplinar al cuerpo, y a la vez delimitar los espacios de atención a la salud; en este último aspecto, los centros médicos son, en su mayoría, lugares donde la rapidez de atención es la regla a seguir para no interrumpir los procesos de trabajo. El capitalismo poco a poco fue automatizando la fuerza laboral, relegando la mano obrera ocasionando una crisis estructural en las sociedades debido al desempleo. De ahí que:

El proceso de formateo de los cuerpos es complejo, pues tiene una doble faz. Por un lado, las fuerzas corporales son incrementadas y estimuladas en términos económicos de utilidad; en este sentido, la aptitud del sujeto adiestrado se potencia. Por otro lado, las fuerzas corporales son disminuidas y subyugadas en términos políticos de obediencia; en este caso, la dominación del sujeto disciplinado se acentúa. De esa forma, las sociedades industriales dieron a la luz cuerpos sumisos pero productivos, dispuestos a trabajar en el ámbito de las escuelas y las fábricas, mientras se sofocaban sus potencias políticas y se coartaban las tentativas de resistencia (Sibilia, 2008, p. 31).

La fábrica, en la lógica mercantil, no es solo el lugar de producción, sino una manipulación del cuerpo que se convierte en una mercancía más, un nuevo escenario donde aglutinar y organizar los cuerpos de obreros en productivos y rentables. Parafraseando a Marx (2003), la regulación del cuerpo, su análisis escrupuloso, la medición y el control de sus tiempos y movimientos van más allá de la simple función instrumental, es ante todo una manipulación de la mente, que convierte a los sujetos en cuerpos dóciles. “El trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, 2003, p. 108).

En el capitalismo el trabajador y su cuerpo pasan a ser generadores de plusvalía, proceso de conversión del cuerpo productivo que se acentúa en

la relación binaria de trabajo y motricidad, los usos y las funciones deben ser afines a la producción de mercancías. De esta manera, Marx (2003), describía y colocaba al cuerpo del trabajador como un objeto más, un material destinado a la explotación, dominación y control del capital. “El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general” (Marx, 2004, p. 112).

Porqué “economía política del cuerpo”

No estamos tras los acontecimientos históricos, sino tras los procesos que apuntalan y moldean dichos sucesos. Al hacerlo, logramos visualizarlos en el trascurso de su desarrollo, evolucionando a partir del momento en que estaban ausentes o eran insipientes, hasta el momento en que se vuelven extensos y generales (Wolf, 2001, p. 24).

Las palabras de Eric Wolf son fundamentales al momento de comprender los procesos históricos, incluso, devela la relación historia-trabajo-cuerpo, es desde esta unidad que podemos hablar de una economía política del cuerpo. Frente a esto Marx configura su idea del cuerpo en contacto y en oposición al Hegelianismo, la izquierda hegeliana y las utopías socialistas. Se aparta de la idea del espíritu absoluto que mira al cuerpo como un hecho meramente natural e inmutable.

Marx reconoce, en toda su dimensión, el significado del fundamento económico de la vida social, el hecho de la lucha de clases en la historia, pero sobre todo tomar en cuenta las “relaciones sociales de producción” y el “control de la fuerza laboral”.

En su concepción del proletariado como clase revolucionaria y, de forma más general, en su planteamiento sobre la función de las clases sociales en el desarrollo histórico de la sociedad, Marx consiguió reunir las dos corrientes que influían en su pensamiento: el positivismo y el hegelianismo (Bottomore, 1976, p. 11).

Marx encuentra actores sociales alienados, es decir, actores expropiados de su trabajo, de sus cuerpos, esto lo podemos palpar en personas que transi-

tan por las calles de las ciudades de mayor densidad poblacional en busca de trabajo, que en caso de encontrarlo es mal remunerado y sin acceso a ningún “beneficio” de ley. Son cuerpos a órdenes del mercado de trabajo.

Muchos científicos sociales han optado por el pensamiento de Marx al momento de comprender las “dimensiones” del cuerpo, tratando de dilucidar las relaciones de poder históricamente construidas. Incluso, trabajos como el de Wolf (1982) y Roseberry (1989), optan por una historia cultural al momento de comprender los cuerpos, las culturas tienen sus propias formas de organización social, sus propias historias, completamente distintas a la historia “oficial”, aquella historia impuesta por el capitalismo.

Nos han enseñado, tanto en las aulas como fuera de ellas, que existe una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar en este Occidente como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a, otras sociedades y civilizaciones... De este modo la historia se convierte en un relato sobre el desarrollo de la virtud, sobre cómo los buenos ganan a los malos (Wolf, 1982, p. 17).

Incluso los cuerpos han sido pensados por otros, reduciéndolos a meros juicios de valor. Pensar el cuerpo desde la economía política permite romper con todos los campos de la actividad humana: estructura política, filosofía, religión, económica. Encontrando en cada una de ellas reduccionismo, esencialismos y alienaciones. Somete a crítica su entorno, así como el pensamiento político y económico, que la sustenta.

La biopolítica y el biopoder sobre el cuerpo

Foucault, influenciado por la genealogía de Nietzsche, describió que el cuerpo desempeña un papel central en las relaciones de dominación, control y disciplinamiento, especialmente en las categorías de biopolítica y biopoder destinadas a la “gestión de la vida” de la población por medio de políticas de salud pública: alimentación, sexualidad y natalidad.

Para este cumplimiento las sociedades establecen instituciones como: la prisión, los internados, las escuelas, los cuarteles, los hospitales, los psiquiátricos, etc., es decir, lugares donde se puede ejercer este control.

[...] La obra de Foucault que tiene una conexión directa con las prácticas de control de los cuerpos y pasan por considerar variadas técnicas de poder con

la finalidad de educar o someter los cuerpos de los educandos. Algunos de estas técnicas son la vigilancia, la normalización la exclusión, la clasificación, la distribución, la individualización y la totalización (Planella, 2006, p. 7).

El concepto de biopolítica constituye uno de los debates filosóficos y políticos más recurrentes en las Ciencias Sociales, para Foucault (2008),⁴ la biopolítica es empleada bajo dos dimensiones: la primera “el poder sobre la vida” donde la tecnología ha sido desarrollada bajo mecanismos de poder centrándose, principalmente, en el “cuerpo como máquina” destinada a la potencialización de las fuerzas físicas y laborales, constituyéndose en una nueva esfera política llamada “anatomopolítica del cuerpo humano”⁵.

La segunda dimensión se centra en el “cuerpo como especie” anclada en la biología (nacimientos, mortalidad, nivel de salud, duración de la vida), condiciones para entender a la biopolítica como las intervenciones, controles y reguladores de la vida. En el escenario diseñado por Foucault existe una “tecnología de poder” que remplaza al viejo derecho de “dejar vivir por el poder de hacer vivir” un modelo social de administración política de la vida. De ahí la capacidad y los privilegios que poseía el soberano para decidir la vida y la muerte de sus súbditos.

Desde el siglo XVIII, en Europa, se produjo un importante cambio político que Foucault denominó como la “gran mutación tecnológica” los gobiernos ejercían el poder sobre la vida de los sujetos bajo el discurso de dispositivos de seguridad y del bienestar poblacional. “A partir de este momento, la política debería ocuparse de los procesos vitales de la existencia humana: el tamaño y la calidad de la población; la reproducción y las sexualidades humanas; relaciones conyugales, parentales y familiares; salud, enfermedad; nacimiento y muerte” (Rose, 2013, p. 124).

En este punto la vida fue pensada por fuera de lo divino, escenario en el cual el poder extiende su autoridad y acción política que pasa hacer algo producido, gestionada y administrado por el Estado. Según Foucault (2007), los dispositivos de poder y de saber tienen en cuenta a los “procesos de la vida” y la posibilidad de controlarlos y modificarlos. “Que la vida y lo viviente, que la especie y sus condiciones de producción se hayan convertido

4 Las referencias de la biopolítica en Foucault se remontan a su libro la “Historia de la sexualidad” en su toma I “La voluntad del Saber” publicado en francés 1974.

5 El concepto desarrollado por Foucault del cuerpo humano se conformaba con relación al cuerpo como máquina, destinado a las intervenciones y controles de la vida de la población.

en los retos de las luchas políticas constituye una novedad radical en la historia de la humanidad” (Foucault, 2007, p. 189).

Bajo la biopolítica se pretende, y a base de la tecnología, la acción de prolongar la vida eliminando las causas de mortalidad y el mejoramiento de la calidad de vida, sino para dominarla en su totalidad. Este espacio de poder se llevó a cabo bajo la lógica dominante del capitalismo industrial, en que “se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no enviste al hombre cuerpo, sino al hombre viviente” (Foucault, 2008, p. 173).

En la economía política las fuerzas sociales expresan nuevas relaciones de poder y para entenderlas y reflexionarlas es necesario una nueva teoría política que conduzca a la articulación de las relaciones de obediencia y mando de la multitud con el fin de que los vivientes produzcan más fuerza de trabajo, esto dio paso al biopoder que para Foucault representa el control del “cuerpo-máquina” el surgimiento de este poder está marcado en la idea de la “Medicina Social” que surge en el siglo XVII y se consolida en los siglos XVIII y XIX. “El biopoder es una perspectiva situada en el campo de visión, una variedad de intentos más o menos racionalizados, llevados a cabo por diferentes autoridades, de intervenir en las características vitales de la existencia humana” (Rose, 2013, p. 126). De ahí, que se puede entender como el “poder sobre la vida” la administración política de los cuerpos por parte del Estado.

Esto condujo a políticas de salubridad pública destinadas al conocimiento de los sujetos que estaban disponibles para las prácticas laborales que posibilitaron la conformación de la “estadística médica”. Las esferas de aplicación de la “medicina social” implicaron, entre otras cosas, el ordenamiento del espacio para la interferencia de manera directa en los cuerpos, que a su vez puede entenderse como una gestión de la vida. “En el caso específico de la sociedad industrial, el biopoder apunta a convertir los cuerpos y el tiempo de los individuos, con la máquina como modelo y metáfora inspiradora” (Sibilia, 2008, p.32).

Paul Rabinow y Nikolas Rose (2006), sostienen que el biopoder es útil para una biologización de la política y de la población que se han convertido en base jurídica para los Estados occidentales, la genética, por ejemplo, se ha constituido en un eje político para las debate sobre las poblaciones.

Una evolución de la ciudadanía desde el siglo XVIII en Europa, Norteamérica y Australia: los derechos civiles concedidos en el siglo XVIII hicieron necesaria la extensión de la ciudadanía política en el siglo XIX y de la ciuda-

danía social en el siglo XX. Esta perspectiva es útil, en la medida en que se rompe con la política-filosófica de consideraciones de la ciudadanía, como proyectos de ciudadanía, nos referimos a las formas en que las autoridades pensaban en (algunos) los individuos como ciudadanos potenciales y las formas en que trataron de actuar sobre ellos. Por ejemplo: la definición de los que tenían derecho a participar en los asuntos políticos de una ciudad o región, la imposición de un solo sistema jurídico nacional, a través de un territorio, los ciudadanos que obliga a hablar un idioma nacional único, el establecimiento de un sistema nacional de educación obligatoria y universal, el diseño de edificios y la planificación de espacios públicos en la esperanza de que alentaría a ciertas maneras de pensar, sentir y la actuación, el desarrollo de sistemas de seguridad social para vincular los temas nacionales para desarrollar el reparto de riesgos (Rose, 2013, p. 45).

Para Jurgen Habermas el problema de la genética planea una serie de cuestionamientos morales, éticos y políticos “si es compatible con la dignidad de la vida humana ser engendrado con reservas y sólo ser declarado digno de existir y desarrollarse después de un examen genético” (Habermas, 2002, p. 34).

Los cuerpos son cuidados y encerrados en su masa corporal constituyendo una propiedad legítima del Estado. El cuerpo se ve absorbido y ocultado por la genética, lo que se ha denominado como una “economía política de la esperanza” convirtiendo al cuerpo en un objeto moldeable a favor de los discursos de dominio y control, dando cabida al concepto de “ciudadanía biológica” donde el cuerpo adquiere un valor que se puede negociar en demandas y protecciones sociales desde lo biológico y legal. Las nuevas tecnologías médicas han dado paso a un incremento de los conflictos éticos, políticos y económicos que el cuerpo se somete, debido a las condiciones de manipulación genética.

La política de la vida de nuestro siglo no se encuentra delimitada por los polos de la salud y la enfermedad, ni se centra en eliminar patologías para proteger el destino de la nación. Antes bien, se ocupa de nuestra capacidad, cada día mayor, de controlar, administrar, modificar, redefinir y modular las propias capacidades vitales de los seres humanos en cuanto “criaturas vivas”. Es, como sugiero, una política de “la vida en sí” (Rose, 2013, p. 25).

Estos discursos reflejan las tensiones por la búsqueda del control sobre el cuerpo que no solo buscan encontrar una perfección corporal, sino que su intención última es controlar todos los procesos vitales del ser humano

incluida la mente, todo con el fin de optimizar las fuerzas laborales, es decir, tener obreros saludables y manipulables que beneficien a la producción.

Tecnologías y cuerpo. Nuevos espacios, viejas disputas

Los debates sobre los cuerpos se encuentran en todos lados “la filosofía, el pensamiento feminista, los estudios culturales y de la ciencia, todos, parece redescubrir el cuerpo” (Ihde, 2004, p. 13).

Las tecnologías han llegado para cuidar la fragilidad del cuerpo humano, quizás el punto de partida para la reflexión sea el libro de Mary Shelley de 1818 “Frankenstein” figura literaria de la ciencia ficción, que hoy puede ser ubicada dentro de la esfera de los debates científicos sobre la manipulación del cuerpo y de la vida, que nos ha conducido a una esfera de la tecnofantasia. “Las recientes necrotecnologías actúan en un clima social dominado, por un lado, por la economía política de la nostalgia y de la paranoia, por el otro lado, de la euforia y del entusiasmo” (Braidotti, 2015, p. 17).

Frankenstein ha dejado de tener una apariencia grotesca compuesto de partes de cadáveres y revivido por la naciente electricidad, para tener una imagen de un ser bello gracias a la genética y tecnología, los nuevos cuerpos moldeados por estas ponen al descubierto la idea de la vida posthumana que puede ser definida como:

La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de hardware y su clima determinado por tecnologías de software [...] Si hay hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo prehumano. Ella es la verdadera productora de seres humanos o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo (Sloterdijk, 2006, p. 4).

El posthumanismo plantea una serie de preguntas de su conveniencia humana.

La condición posthumana, lejos de constituir la enésima variación *n* en una secuencia de prefijos que pueden parecer infinita y arbitraria, aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta (Braidotti, 2015, p. 9).

El cuerpo biológico defectuoso pasa a ser diseñado y reconstruido por la tecnología con el fin de establecer una belleza global, la maleabilidad biológica parecería ser una regla a seguir. Con la llegada de la categoría posthumana también llega la paradoja de la libertad corporal que permite la tecnología, pero a la vez una invasión que se apropia no solo del cuerpo, sino de la mente de los sujetos, en este sentido, lo posthumano representa la categoría de nómada. “[...] el nomadismo en cuestión se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta” (Braidotti, 2000, p. 31).

Gran parte de la humanidad, al menos en teoría, comienza a reivindicar, metafóricamente a Frankenstein. Las prótesis, audífonos y demás artilugios tecnológicos comienzan a colonizar al cuerpo humano.

En manos de ingenieros genéticos y los científicos escultores de la actualidad, cuya precisión y cuya asepsia parece inspirarse en la lógica digital, aquellas rudezas analógicas de la era industrial están claramente superadas. Las criaturas producidas por los científicos de la era fáustica confunden con su ambigüedad, y dificultan la distinción entre lo que es natural y lo que es artificial (Sibilia, 2006, p. 180).

Los avances tecnológicos, especialmente en los últimos cuarenta años, han construido un tipo del “yo” sin cuerpo, sin identidades “se rompe la correspondencia entre la carne del hombre y la carne del mundo” (Le Bretón, 2002, p. 60). El ser humano se está descorporeizado lo que posibilitan una nueva dimensión de relaciones sociales.

[...] El paso del cuerpo a la imagen, de la carne a la pantalla de la terminal de computación, es una transposición sin distanciamientos, sin adiciones. Y si la copia está dada con una forma diferente de la del modelo es porque se trata de una realidad sin escorias que dificulten el análisis (Le Breton, 2002, p. 205).

La virtualización del cuerpo y las dinámicas de interioridad-exterioridad que las nuevas tecnologías han brindado en el campo de la medicina han he-

cho posible que el humano deje de ser moldeado por la anatomía y cada día se acople más a la tecnología.

Hoy en día nos asociamos virtualmente en un cuerpo articulado con quienes participan en las mismas redes técnicas y médicas. Cada cuerpo individual se convierte en parte receptora de un inmenso hipercuerpo híbrido y mundializado (Lévy, 1998, p. 30).

El cuerpo en la virtualidad se ha convertido en el nuevo campo de batalla, no sólo de la tecnología, sino de las políticas, de la ética, del apasionamiento individual. Vivimos el tiempo de la “endocolonización”.

La conquista tecnocientífica del interior del organismo humano: desde la parafernalia videoscópica usada tanto en el diagnóstico como en el tratamiento de diversas enfermedades, hasta las experiencias más innovadoras de cirugías sin cortes por medio de la inserción de dispositivos nanotecnológicos [...] Que se propone penetrar en el espacio íntimo del cuerpo humano para colonizarlo (Virilio, 1997, p. 83).

Es evidente que la categoría de *Homo Sapiens* no puede ser considerada como la última fase evolutiva del ser humano. En términos generales la evolución darwinista ha comenzado a ceder el paso a la evolución guiada por la tecnología cibernética. No se puede considerar a este proceso como una instancia superior de la especie humana; lo que se ha producido es un nuevo entorno social, individual e histórico; nace el ser *Homo Cyberneticus* que constituye un eslabón más del *homo sapiens*, un ser entre lo natural y lo artificial.

En manos de ingenieros genéticos y los científicos escultores de la actualidad, cuya precisión y cuya asepsia parece inspirarse en la lógica digital, aquellas rudezas analógicas de la era industrial están claramente superadas. Las criaturas producidas por los científicos de la era fáustica confunden con su ambigüedad, y dificultan la distinción entre lo que es natural y lo que es artificial (Sibilia, 2008, p. 180).

El camino recorrido por el *homo cyberneticus* está marcado por el deseo del ser humano por controlar a la naturaleza y la tecnología. A lo largo de la historia se puede encontrar una serie de aparatos que han constituido en prolongaciones del cuerpo; la rueda como una equivalencia del pie, el garfio una mano, los circuitos eléctricos pueden ser considerados como el sistema

nervioso, fomentado la expansión del homo cyberneticus lo que Paul Virilio ha denominado miniaturización de los instrumentos que son introducidos en el organismo humano.

El cuerpo hoy va siendo patrimonio del flujo de información cibernética. El cuerpo es carne, sí, pero a ella se le suma metal, plástico y silicio. Y esto ha recibido un nombre: las exoidentidades. De este modo, las fronteras de lo artificial con lo natural se van diluyendo. [...] El *homo cyberneticus* deja en la historia al ser humano y a Dios como la centralidad de la creación, parte central de la teología y también derrumba las afirmaciones de los pensadores especialmente de era medieval y de la ilustración, el *homo cyberneticus* pasa a convertirse en el creador de naturaleza, se diseña a su imagen semejanza, en poder controlar el proceso evolutivo, tratando de encontrar un darwinismo dirigido (López, 2007, p. 34).

El Homo cyberneticus es un ser carente de ontología propia, es un ente de flujos y de bytes, donde la única forma de comprensión es el ciberespacio, condición propia de la digitalización de la vida. La tecnocultura tiende a rechazar al cuerpo físico lleno de fluidos y secreciones vulnerables, por ello existe el “otro cuerpo” una representación casi perfecta, un cuerpo tecnológico.

Las industrias culturales, en especial el cine, han constituido un centro para ver y entender los impactos de la tecnología sobre el cuerpo. Los *cyborgs* se popularizaron en la cultura popular gracias a películas como: “*Blade runner*” de Ridley Scott, “*Scanners*” de David Cronenberg y “*Tetsuo*” de Shinya Tsukamoto, entre otras, muestran una sociedad posthumana, una simbiosis entre biología y máquina.

La tecnología cuestiona ideas antiguas sobre el cuerpo. Vivimos es un tiempo de monstruos artificiales en el que la forma humana parece ser cada vez menos determinada, reducible en partes reemplazables [...] Yendo más allá, el cuerpo está dejando de ser esa fortaleza de soledad para convertirse en un campo de batalla [...] (Dery, 1998, p. 255).

Estas industrias han creado la idea del cuerpo perfecto, una cultura de adoración hacia el consumo no solo de imágenes, sino de todo producto para esculpir una perfección corporal, el gimnasio constituye el templo al que hay que acudir, las mujeres con un cuerpo esbelto y hombres musculosos son, en parte, la guía a seguir; pero a la vez nos presentan imágenes de seres grotescos, mutilaciones corporales, un laberinto de terror, un ejemplo la película

“*Videodrome*”, 1983, de David Cronenberg que presenta al cuerpo como un lugar de tránsito hacia una carne monstruosa, una carne tecnológica.

David Cronenberg expone el cuerpo como algo que se revela y que repugna. El cuerpo está extendido tecnológicamente, conectado por cables con el mundo y a veces como una “automutilación suicida”, como si el sistema nervioso central de esos cuerpos, ya no pudiera depender de los órganos físicos para ser un paracaídas protector contra las hondas y flechas mecánicas (Rodríguez, 2014, p. 47).

En la película “eXistenZ” (1999), Cronenberg presenta un escape del cuerpo biológico a uno virtual en la que los sujetos pueden jugar a crear sus propios cuerpos, las escenas muestran pieles que se deslizan entre pantallas, cables, suciedad, escenarios llenos de prótesis alegados de las imágenes de asepsia presentes en películas como “*Matrix*”, por ello Cronenberg presenta “un cuerpo lleno de órganos y, por tanto, limitado en sus imperfecciones terrenales” (Sibilia, 2014, p. 212).

Cronenberg sitúa al cuerpo como personaje central de sus representaciones y utiliza el cuerpo [...] Como campo de batalla: escenario de lo abyecto, lugar desde el que se contestan las oposiciones binarias, y vehículo para expresar todo tipo de conceptos metafóricos, alegóricos, metafísicos y abstractos. Esta política del cuerpo, donde la piel es el lienzo sobre el que representar las neurosis y los miedos personales y colectivos, entronca con el *Body Art* con la práctica de las/los artistas feministas desde finales de los 60, basada en la antiestética (Hormigos, 2002, p. 137).

La narrativa visual empleada por Cronenberg parte de la conceptualización de ver a la tecnología como algo cercano pero incomprensible para el ser humano, conservando un cierto grado de cercanía con la cotidianidad.

Los cuerpos cronenbergianos, mucho más alineados con la tradición de un Frankenstein decimonónico que, por ejemplo, en la línea de la reluciente saga de *Matrix*, son entidades que sudan, sangran, suturan, follan, exhalan, chupan, escupen, penetran y lamen. Cuerpos que son incluso capaces de mutar, siguiendo la lógica implacable (y, en el fondo, también inexplicable) de la naturaleza; porque la anatomía no es una ciencia exacta (Sibilia, 2014, p. 212).

La noción de sujeto/cuerpo en el ciberespacio no se puede llegar a comprender si hacer alusión a la figura mítica del cyborg expuesta por Donna

Haraway donde evidencia, desde una lectura progresista y feminista, que el cyborg “es una encarnación de un futuro abierto a las ambigüedades y a las diferencias. Reúne en un mismo cuerpo el mecanismo y el organismo, la naturaleza y la cultura” (Dery, 1998, p. 268). Las aportaciones de Haraway han dado cabida a discusiones sobre género y tecnología en el mundo contemporáneo, que reivindican nuevas formas de hablar y pensar diferente a la tradicional dicotomía hombre-mujer: “Un Cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social nuestras relaciones vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción” (Haraway, 1995, p. 1).

El cyborg ha constituido una puerta para el debate social del cuerpo y la tecnología, para Dery (1998, p. 262), la existencia de una mirada feminista sobre los ciborgs parte de la idea de que ellas han sido reducidas a objetos de carne en el pensamiento occidental. “La desesperación del corsé y del polisón no acabó con la remodelación del cuerpo femenino en función de los cánones burgueses. La sociedad de consumo y la modernidad industrial no hicieron más que evidenciar los fundamentos económicos de tales prácticas” (Dery, 1998, p. 263).

El cyborg pretenden demostrar la posible existencia de un sujeto poseedor de un cuerpo democrático, postgenérico, que elimine las diferencias sociales derivadas de las marcas corporales/sexuales/genitales que traducen en la demarcación cultural de género (García, 2006, p. 56).

El cyborg intenta dar una explicación sobre la hibridación entre lo humano y la máquina, “el cyborg ha creado la ilusión de que hay un futuro más allá de la carne, que el cuerpo es tan sólo una pesadilla y maloliente bolsa de fluidos, gases y vísceras en descomposición” (Yehya, 2001, p. 13). Sin embargo, lo que característica, realmente, a los cyborgs es su capacidad de la heterogeneidad y transgresión social. “Los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras” (Haraway, 1995, pp. 32-34).

El concepto cyborg fue una creación del científico Manfred Clynes que en 1960 lo utilizó para describir a un ser producto de la combinación entre lo cibernético y lo biológico; esta combinación se materializa gracias a los avances de la biomecánica. “El cyborg es una relación particular entre un humano y una máquina en el sentido de que la máquina “necesita funcionar

sin conciencia para cooperar con los controles homeostáticos autónomos del propio cuerpo” (Channell, 1991, p.129). Cada una de las entidades que conforma el cyborg adquiere un significado en relación con su entorno.

El cyborg es un tipo de representación que tiene que ver con nuestro cuerpo, es una mezcla de lo biológico, mitológico y tecnológico; es un ser creado a imagen y semejanza del humano; los errores biológicos han sido eliminados. Para Dery (1998, pp. 254-255), el cuerpo en la cibercultura redescubre la fragilidad de la membrana permeable del cuerpo que puede ser modificable constantemente. Los cyborgs han estado presentes a lo largo de la historia de la humanidad, “pero nadie predijo que la abuela se convertiría en uno”.

Hoy cualquier persona sin importar la edad, etnia, sexo entre otras condiciones humanas, puede convertirse en un cyborg, una gran multitud recorren las calles con prótesis dentarias, brazos y piernas artificiales, marcapasos; una amplia gama de artefactos tecnológicos han conquistado nuestro débil cuerpo biológico.

La metáfora del cyborg: es la expansión del cuerpo. Éste ya no es el punto de referencia para entender el mundo. Se redefine, se piensa como una entidad constituida por bits y bytes, lo cual posibilita configuraciones quiméricas entre varios cuerpos o formas fantásticas. El valor del cuerpo es el valor de lo efímero y temporal, de su potencia para huir de las formas convencionales (Tirado, y Gálvez, 2007, p. 40).

El cuerpo puede ser diseñado, reconstruido, reformado, por primera vez es posible jugar a ser Dios. “El mito de origen cristiano el creador al ser traicionado por la criatura, creada a su imagen y semejanza, retira de estos atributos inicialmente concebidos para exponer a la finitud, al control del dolor y de la muerte” (Ribeiro, 2003, p. 95).

En la era del cyborg el cuerpo humano escapa a rigor de la biología, la ficción se convierte en un elemento cotidiano; los cuerpos son redefinidos por las prótesis, las piezas sintéticas, siliconas e implantes. La cirugía estética se ha convertido en una especie de vara mágica que reconstruye y modifica los errores biológicos externos.

Pero el cuerpo actual no sólo es un cyborg sin más, es una mercancía, los cuerpos son cosificados y así convertidos en productos y mercancías transaccionales. Los líquidos corporales son vistos, donados, comprados, manipu-

lados y hasta traficados. Bancos de esperma, sangre y óvulos, donación de órganos y tráfico de los mismos, creación por parte de las grandes corporaciones de órganos sintéticos, tejidos, bioquímicos y genes, se vive en la sociedad de la explosión del mercado del cuerpo, un mercado sin marcha atrás posible. Las nuevas tecnologías nos proporcionan la transformación de las imágenes corporales de forma radical, rápida, global y en Red, lo cual genera un nuevo espacio del cuerpo y su significado en una sociedad que avanza hacia la política corporal del cyborg y el sexo “limpio y seguro”, pero extremadamente importante en el quehacer social de los cuerpos contemporáneos, los herederos del cuerpo posthumano (García, 2006, p. 45).

Las modificaciones a las que se somete el cuerpo no pueden ser consideradas como un efecto del sistema de dominación del mercado, sino como productos de las decisiones propias de los sujetos, permitiendo una apertura a la libertad de diseñar y elegir estas transformaciones. “Considerar el cuerpo como una máquina es un reduccionismo cartesiano concomitante con considerarlo un bien comercial [...]. El trabajo humano, que antes era simplemente una parte de la vida diaria, como un bien comercial, alcanza su expresión definitiva al tratar el cuerpo como un bien comercial” (Dery, 1998, p. 256). Este es un rasgo fundamental del cuerpo posthumano como lo manifiesta Haraway:

Todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo un mundo cyborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios (Haraway, 1995, p. 260).

Es evidente que esta nueva propuesta sobre el cuerpo se encuentra bajo el discurso de la tecnología y de la digitalización de la información, no sólo traen modificaciones y consecuencias al cuerpo y las subjetividades del ser humano, sino que este proyecto es emancipador del cuerpo biológico.

Cierre

No se puede negar que el cuerpo se sujeta a factores políticos y económicos donde se mapean y construyen los sentidos de la vida del sujeto, como cualquier otro bien institucionalizado es reclamado por la mayoría de

los sistemas jurídicos para su protección, control y sumisión, esta es la manera dominante de actuar del capitalismo sobre el cuerpo.

En estos momentos la mirada sobre el cuerpo constituye una dinámica y expansión dentro de un mercado que se encuentra marcado por el discurso de la competitiva que, muchas veces, se reduce a la dimensión económica que incluye procesos ideológicos, sociales y técnicos que conducen al mantenimiento del poder sobre el cuerpo.

Hoy nuevos discursos comienzan a posesionarse en los discursos antropológicos sobre el cuerpo, así Rose conceptualiza que la “biosociabilidad” se ha consolidado como un marco teórico para pensar que la genética pasa, nuevamente, a ser el centro del poder social.

De ahí que la “biosociabilidad” se encamina a consolidar una política no solo sobre el cuerpo, sino hacia la propia vida de todos los sujetos establecidos dentro de un territorio.

Bibliografía

- Bottomore, T. (1976). *La sociología marxista*. Madrid: Alianza.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nomades*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa: Barcelona.
- Channell, D. (1991). *The Vital Machine: A Study of Technology and Organic Life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dery, M. (1998). *Velocidad de escape*. Madrid: Siruela.
- Fassin, D. (2003). Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 49-78.
- Elías, N. (2010). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- _____. (2007). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- _____. (2008). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García, A. (2006). Virtual, real y corporal. El eros cyborg y las identidades en el ciberespacio. *Revista de Antropología Experimental*, 6(3), 43-54
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Ediciones Paidós.

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hormigos, M. (2002). Nuevas especies para el panteón de lo grotesco femenino. David Cronenberg la Nueva Carne. En: A. Navarro, *La nueva carne, una estética perversa del cuerpo*. Madrid: Valdemar.
- Ihde, D. (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: Editorial UOC. Colección Nuevas Tecnologías Sociedad.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López, D. (2007). Cyberontología, posthumanismo cibernético y constitución del último hombre. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/cyberontologia.html>. Fecha de consulta: 21.11.2016.
- Marx, K. (2001). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- _____ (2004). *Manuscritos económicos- filosóficos de 1884*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Planella, J. (2006). Corpografías: dar la palabra al cuerpo. En: *Organicidades* [nodo en línea]. *Artnodes*, 6. UOC. Disponible en: <http://www.uoc.edu/artnodes/6/dt/esp/planella.pdf>. Fecha de consulta: 23.11.2016.
- Pico de la Mirandola. G. (1984). *De la dignidad del hombre*. Madrid: Nacional.
- Rabinow, P., Rose, N. (2006). Conceito de biopoder hoje. *Política & Trabalho Revista de Ciências Sociais* no. 24 Abril de 2006 - p. 27-57. Disponible en: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600/4156> Fecha de consulta: 23.04.2016.
- Ribeiro, G. (2003). *Postimperialismo*. Barcelona: Gedisa.
- Rodríguez, J. (2014). David Cronenberg y el cuerpo abierto. *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 9, núm. 14, septiembre-diciembre, 2014, pp. 44-54. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279033275004>. Fecha de consulta: 13.12.2016.
- Roseberry, W. (1989). Introduction, y Marxism and Culture. En: *Antropologies and Histories*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.
- Rose, N. (2013). *Políticas de la vida*. La Plata: Editorial Universitaria.
- Sibilia, P. (2008). *El hombre postorgánico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- _____ (2014). El cuerpo extraño: orgánico, demasiado orgánico. *Interdisciplina*, 2(3), 211-217. Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/inter/issue/view/3751>. Fecha de consulta: 13.12.2016.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Tirado, J., y Gálvez, A. (2007). Comunidades virtuales, ciborgs y redes sociotécnicas: nuevas formas para la interacción social. Revista digital d Humanitas, Universidad Oberta de Catalunya. Disponible en: http://www.uoc.edu/humfil/articles/esp/tiradogalvez0302/tiradogalvez0302_imp.html. Fecha de consulta: 21.11.2015.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Virilio, P. (1997). *La velocidad de la liberación*. Buenos Aires: Manantial.
- Wolf, E. R. (1982). The Rise of the Social Sciences, y The Uses of Marx. En: *Europe and the People without History*. Berkeley CA: University of California Press.
- _____ (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: Ciesas.
- Yehya, N. (2001). *El cuerpo transformado*. México: Paidós.

Fecha de recepción: 19/01/2017; fecha de aceptación: 16/06/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

Controversia irresuelta en la teoría de sistemas

Unsolved controversy in the theory of systems

Homero Patricio Cabrera Tenecela¹
pcabrera.aia@gmail.com

Resumen

El presente análisis pone sobre el tapete la controversia entre la vertiente lineal y la no lineal del pensamiento sistémico emergentista, destacándose la radical discrepancia entre Edgar Morin y Mario Bunge. Mientras el uno se decanta por una propuesta sostenida en lo que denominan “lógica no lineal”, el otro adopta la lógica iniciada por Aristóteles como la más apropiada para el pensamiento sistémico. Dos tesis epistemológicas que difícilmente avizoran un punto de convergencia, especialmente en lo que respecta la modelación de datos, actividad cotidiana del científico social. Por un lado, se hace hincapié en señalar que la modelación no lineal tiene una flexibilidad capaz de generar modelos válidos que responden a la complejidad, desde una óptica fundamentalmente cualitativa; y, por el contrario, se juzga como una debilidad abusar de la modelación no lineal considerando que la mayoría de hechos se consideran lineales e idóneos para la cuantificación.

Palabras clave

Pensamiento complejo, lógica no lineal, pensamiento sistémico.

Summary

This analysis brings to the fore the controversy between the linear and nonlinear aspect of systemic thinking, highlighting the radical discrepancy between Edgar Morin and Mario Bunge. While one opts for a sustained approach in what they call “nonlinear logic”, the other takes the logic initiated by Aristotle as the most appropriate for systemic thinking. Two epistemological thesis that hardly envision a point of convergence, especially regarding data modeling, daily activity of social scientist. On the one hand, it emphasizes noted that the nonlinear modeling has a flexibility capable of generating valid models that match the complexity, from a fundamentally qualitative point; and, on the contrary, it is judged as a weakness abuse nonlinear modeling considering that most facts are linear and suitable for quantification.

Keywords

Linear logic, nonlinear logic, systems thinking.

Forma sugerida de citar: Cabrera Tenecela, Homero Patricio (2017). Controversia irresuelta en la teoría de sistemas. *Universitas*, XV (26), pp. 223-236.

1 Investigador de AiA de Cabrera y Andrade Cía. Ltda. orcid.org/0000-0002-1741-8804

I

El pensamiento sistémico encierra una *discrepancia* latente entre dos tendencias epistemológicas de la actualidad. Esta *controversia* por un lado hunde sus raíces en la abstracción lógica y matemática, y por otro se intenta salir de dicha abstracción por considerarla insuficiente para modelar sistemas (Maldonado, 1999, pp. 9-27). La modelación, por un lado, generaliza el uso de una la lógica *no lineal* (Arnold y Osorio, 1998) mientras que, por otro, se hace lo mismo pero con la lógica como ciencia formal (Bunge, 2012). El presente trabajo intenta abrir un debate aparentemente resuelto, a la hora de conocer, explicar y transformar la realidad mediante el uso del *modelado de datos* conocido como “el mecanismo para representar y manipular información de manera general y sistemática” (Fernando Berzal, 2008, p. 4).

El debate no es nuevo, se lo remonta hasta el origen de la investigación cualitativa y su ruptura metodológica con la investigación cuantitativa. No obstante, las dos tendencias, al reconocerse como sistémicas, adoptan como origen de sus propuestas al enfoque unificado en la teoría general de sistemas² publicada por Bertalanffy en el año 1950. Es así que, el presente estudio tiene por objeto analizar las implicaciones metodológicas del fraccionamiento de la lógica en el pensamiento sistémico.

II

La denominada Revolución Científica ocurrida entre los siglos XVI y XVII en disciplinas concreta como la astronomía, biología, física, medicina y la química cimentó al método científico al punto de creer que todos los objetos del mundo podían ser aislados completamente de los otros para comprender sus causas últimas, de este modo, poder explicarlos y predecirlos. Desde luego, la única lógica, como ciencia formal, era la *lógica* aristotélica con las pocas revisiones realizadas por sus continuadores, la cual, permitió que los científicos analizaran la relación causa-efecto, realizando importantes avances de contrastación empírica para las ciencias anteriormente señaladas, así como otras como las ciencias sociales que aparecieron desde

2 *Teoría general de sistemas* también conocida como *sistémica* es aquella que “utiliza el método científico con múltiples aspectos y niveles, tales como los ecosistemas, debe adoptar distintos puntos de vista respecto de los niveles diferentes se interesa por la construcción de modelos extremadamente generales” (Bunge, 2012).

entonces. La lógica de la Revolución Científica sienta sus bases sobre el axioma de identidad (A es A), el axioma de la no contradicción (A no es no- A) y el axioma del tercio excluido (No existe un tercer término que sea A y no- A). De esta manera, se acepta en física por ejemplo que la causa precede al efecto, en ciencias sociales, que existen aspectos causales cuantificables para establecer inferencias estadísticas, etc. Los presupuestos aristotélicos prevalecieron hasta finales del siglo XIX con dando lugar a una lógica más avanzada denominada lógica de predicados.

No obstante, fue hacia principios del siglo XX, que investigaciones en el campo electromagnético llegaron a formular algo totalmente inesperado y que al parecer contradice los principios aristotélicos: el *principio de incertidumbre*. Esta teoría “renunció al principio de causalidad estricto” (Otero Carvajal, 1993, p. 31). El comportamiento de las partículas a veces como hondas puso en tela de juicio el funcionamiento de la *lógica* en el microcosmos. Al parecer, ahí reinaba el caos, por lo tanto, no había manera de formular la relación causa-efecto. Así, la pretensión de alcanzar la determinación absoluta en el universo, empezó a trastabillar pues en el microcosmos existía un aspecto inexplorado por el principio de causalidad. En tal virtud, había que explicar este fenómeno desde una óptica no causal, ello dio mayor impulso a las ecuaciones y funciones no lineales, y, además, a la idea de la existencia de una *lógica no lineal* dentro del campo de la física.

No obstante, como era de esperarse, surgió desconfianza en el método científico determinista y causal. Otero (1993) ha argumentado que el principio de incertidumbre ha desterrado a la modernidad en razón de que:

La representación determinista característica de la racionalidad de la civilización occidental en la época moderna, que se articulaba en tres grandes postulados, espacio y tiempo absolutos y principio de causalidad estricto, tiene que ser reemplazada por una nueva racionalidad. Una nueva racionalidad que desde el paradigma de la complejidad sea capaz de integrar de forma coherente y consistente azar y necesidad (p. 31).

A pesar de que Thomas Kuhn (2010), fundador de la teoría de los *paradigmas científicos*³ opinara que un cambio de paradigma suele ser adverti-

3 “Considero a los paradigmas como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, T., 2010).

do únicamente por un grupo de científicos especializados, es evidente que el problema de la microfísica se ha extrapolado hasta las ciencias sociales. Edgar Morin (1999), uno de los iniciadores de la teoría del *pensamiento complejo*⁴, afirma que el principio de incertidumbre no sólo ha aparecido en las ciencias físicas sino también en las ciencias históricas. “Si la modernidad se define como fe incondicional en el progreso, en la técnica, en la ciencia, en el desarrollo económico –escribe Morin–, entonces esta modernidad está muerta” (1999, p. 34).

Dentro de este enfoque, Clara Pérez (2013) advierte que lo ocurrido en el campo específico de la microfísica en sí mismo no constituye un paradigma sino una representación de algo más grande denominado teoría de la complejidad, la complejidad es el nuevo paradigma. En él los modelos sistémicos rebasarían a los tradicionalmente utilizados por el principio de causalidad. Entonces habría aparecido una nueva epistemología capaz de una mejor comprensión social, educativa, política, económica, ambiental, etc. En esta misma línea, Manfred Max Neef (2004), sostiene que la Mecánica Cuántica habría sido el detonante del surgimiento del *paradigma de la complejidad* haciendo un lugar para una lógica contraria a la aristotélica.

La evidencia de que coexisten los mundos cuánticos y macrofísico ha provocado, por así decirlo, la rebelión de los que tradicionalmente se consideraban pares contradictorios mutuamente excluyentes (A y no-A), tales como onda/partícula, continuidad/discontinuidad, causalidad local/causalidad global, etc. Tales pares son ciertamente contradictorios si son analizados a través de la lógica clásica que reconoce sólo un nivel de la Realidad (Max-Neef, 2004, p. 14).

Max Neef plantea la existencia de una lógica a la que denomina “no lineal”. A podría ser A y no A, simultáneamente, como sucede en el comportamiento de la *honda y partícula*. Pese a proclamar la existencia de esta nueva lógica, se desconocen teorizaciones al respecto, al parecer, todo se resume en: el microcosmos tiene comportamientos inciertos, el macrocosmos está compuesto por microcosmos, luego, el macrocosmos tiene comportamientos inciertos. Con base en las mismas premisas, se puede llegar a la conclusión de que lo social tiene comportamientos inciertos.

4 Al pensamiento complejo, en el contexto del presente ensayo, conviene identificarlo como integrador de disciplinas. “La ambición del pensamiento complejo es rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador” (Morin, E., y Pakman, M., 1994).

En base a lo señalado, se sugiere que la modelación sistémica de información en ciencias sociales adopte a la incertidumbre como suya y tenga en consideración aspectos principalmente cualitativos. “En el estudio del comportamiento de sistemas en muchas ocasiones interesa más el aspecto cualitativo de este comportamiento que el estrictamente cuantitativo” (Aracil y Gordillo, 1997, p. 32). Se plantea que en el estudio de lo social el pensamiento complejo “no comprende solamente cantidades de unidades e interacciones que desafían nuestras posibilidades de cálculo; comprende también incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios” (Morin & Pakman, 1994, p. 7). El pensamiento sistémico emergentista, desde la perspectiva de Edgar Morin, ha desterrado la idea de la ciencia bajo una perspectiva lineal, determinista o causal, pues “los sabe insuficientes, sabe que no podemos programar el descubrimiento, el conocimiento, ni la acción” (1994, p. 16). Esta escuela, deja ver su falta de confianza en la modelación de información con formalismos metodológicos, de hecho, no se fía de ellos. “No existen modelos fiables; todo depende del ambiente en el que estamos inmersos y de los cambios organizacionales y estructurales que debemos realizar para dar respuestas a las turbulencias del medio” (Hodges, Anthony y Gales en Cañellas, 2003, p. 14).

Según Morin (1999), la realidad comporta misterios imposibles de abordarlos racionalmente, por ello demanda el diálogo con lo irracional. En esta línea Leyva Rodríguez aporta lo suyo: “la verdadera racionalidad debe conocer los límites de la lógica, del determinismo; negociar con lo irracional; luchar contra la racionalización” (Leyva Rodríguez, 2009, p. 10). Los presupuestos lógicos tradicionales le impiden cumplir con los propósitos de la verdadera racionalidad, entonces se abre la posibilidad de una lógica no lineal, una que, como dice Maldonado, dé lugar a la comprensión de sistemas complejos⁵ (Maldonado, 1999).

5 A propósito, el concepto de sistema no debe limitarse a realizar cualquier descripción del mundo en las que un conjunto de hechos u objetos estén aparentemente ordenados o son simples siendo susceptibles de explicarlos desde una sola disciplina, sino que pueden ser sistemas complejos en los que se representa a “la realidad, como una totalidad organizada (de ahí la denominación de sistema), en la cual los elementos no son “separables” y, por tanto, no pueden ser estudiados aisladamente” (García, 2006, p. 21), además es necesario señalar que “ningún sistema está dado en el punto de partida de la investigación. El sistema no está definido, pero es definible. Una definición adecuada sólo puede surgir en el transcurso de la propia investigación y para cada caso particular” (2006, p. 39).

Se alude a la lógica no lineal con tanta naturalidad (Morin y Max Neef) como si se tratase de una gran teoría dentro del pensamiento complejo, aunque sus presupuestos se reduzcan a la inferencia anteriormente construida. En cualquier caso, la teorización de la lógica no lineal es teorización pendiente.

III

En contraparte a todo lo señalado por la escuela del *pensamiento complejo*, la lógica aristotélica vista como un sistema de reglas corregido y mejorado, para los científicistas sigue su curso, a pesar del comportamiento caótico de las hondas a veces como partículas. Prefiere estudiar racionalmente a lo irracional en lugar de formular un diálogo imposible. El método utilizado por los sistemistas de la corriente científicista, da por sentado a la lógica como ciencia formal. De esta manera, bajo el principio de no contradicción, describe, relaciona y explica hechos sociales empleando modelos matemáticos *lineales* y, en rara ocasión, *no lineales*. Para Mario Bunge, la ciencia todavía prefiere la lógica aristotélica y su devenir como lógica de proposiciones, de predicados y otras lógicas denominadas modales. Él reconoce las limitaciones de la relación causa-efecto, pero consideran que es el camino más apropiado para sostener al método científico. “El principio causal no es ni una panacea ni un mito: es una hipótesis general subsumida en el principio universal de determinación y que tiene una validez aproximada en su propio dominio” (Bunge, 1997, p. 491). Es decir, se acepta que el mundo es complejo, no obstante, se dice de él que es algo determinado, por lo tanto, su explicación obedece a una perspectiva fundamentalmente *lineal*.

Desde esta óptica, la ciencia misma sería un sistema interconectado con procesos de acumulación y autocorrección críticos, pero no de rupturas de orden paradigmático (Bunge, 2012). Este autor busca aplicar el método científico de manera objetiva en todos los ámbitos de la investigación para disponer de conocimientos que se puedan generalizar, no tolera la posibilidad de que el mundo sea una apariencia de la realidad, sino que es la realidad misma. En este enfoque Hempel (1987), entiende a la ciencia de manera parecida a la sistémica, pues ve en ella la sistematización de explicaciones realizadas por una comunidad de investigadores que tejen una red de conocimientos mientras compiten y cooperan.

La sistematización científica requiere el conocimiento de diversas conexiones, mediante leyes o principios teóricos, entre diferentes aspectos del mundo empírico, que se caracterizan mediante conceptos científicos. Así, los conceptos de la ciencia son nudos en una red de interrelaciones sistemáticas en la que las leyes y los principios teóricos constituyen los hilos. Cuantos más hilos converjan o partan de un nudo conceptual, tanto más importante será su papel sistematizado o su alcance sistemático (Hempel, 1987, p. 138).

Sin embargo, a diferencia de los teóricos de la complejidad su visión en ciencias sociales se decanta por el cientificismo.

Dentro de este enfoque, se desconoce a la lógica no lineal a pesar de que han definido a las ecuaciones no lineales como aquellas que tienen efectos no proporcionales a la causa para explicar aspectos específicos del mundo (Bunge, 2006). Sin embargo, los matemáticos consideran que estas ecuaciones solo en rara ocasión pueden ser contrastadas con la realidad pues “están lejos de ser las portadoras de la causación eficiente” (Bunge, 2005, p. 20), además se afirma que “una relación causal lineal es aquella en la que el tamaño del efecto se corresponde con el de la causa. En una relación causal no lineal el tamaño del efecto supera muchas veces más el de la causa” (Bunge, 2005, p. 20). Se insiste, por lo tanto, que el campo del comportamiento no lineal se circunscribe a aspectos específicos de la realidad, no del mundo conocido a nivel general que obedece al principio de determinación. El comportamiento no lineal es algo excepcional en la naturaleza pues la mayor parte del mundo responde a una dinámica lineal, “no debemos pensar que toda irregularidad aparente oculta una dinámica caótica” (Bunge, 2006, p. 17). De este modo, varios hechos (objetos de estudio en ciencias sociales) en un principio no paramétricos, a fuerza de investigar y debatir, podrían alcanzar dinámicas lineales, paramétricas.

Abusar de ecuaciones o funciones no lineales en los procesos de modelación, podrían generar propuestas especulativas. Por lo que, se sugiere formular una o más ecuaciones que deben someterse a la prueba empírica antes de aventurarse a realizar modelos no lineales de toda la realidad.

IV

Entre las dos tendencias anteriormente descritas (por un lado, la de Edgar Morin y por otro la de Mario Bunge) existe un punto de coincidencia: ambas

reconocen que el mundo es un gran sistema que está compuesto de subsistemas que pueden ser modelados por los científicos. No obstante, las divergencias ponen sobre el tapete rupturas entre sistemistas. Según Morin (1999):

Hasta mediados del siglo XX, la mayoría de las ciencias obedecían al principio de reducción que disminuye el conocimiento de un todo al conocimiento de sus partes, como si la organización de un todo no produjese cualidades o propiedades nuevas con relación a las partes consideradas aisladamente (p. 18).

Sin embargo, por parte de Mario Bunge (2012) las ciencias siempre han estudiado “sistemas de alguna clase” por lo que “el universo es un sistema de sistemas coherente, o integrado, diverso, mudable y regular” (p. 77). Nótese que mientras Morin (1999) condena a la ciencia por haber sido determinista, Bunge (2012) exalta el hecho de que la ciencia es un sistema que estudia un mundo complejo, pero fundamentalmente coherente y regular.

Lo cierto es que las dos corrientes se ocupan de estudiar sistemas sociales y modelarlos. Es de esperarse que el uno recurra a modelos cualitativos y el otro a modelos cuantitativos.

V

A partir de la dicotomía identificada entre las dos corrientes sistemistas, es menester revisar algunas implicaciones metodológicas al momento de modelar información.

La dinámica de sistemas⁶ aceptada como la mejor forma de modelar datos por el pensamiento complejo, ha esbozado un conjunto de procedimientos y técnicas que involucran varios pasos dentro del campo de la modelización:

- a) observación del comportamiento de un sistema real, b) identificación de los componentes y procesos fundamentales del mismo, c) identificación de las estructuras de retroalimentación que permiten explicar su comportamiento, d) construcción de un modelo formalizado sobre la base de la cuantifi-

6 La dinámica de sistemas consiste en “modelado que hace uso principalmente de la metáfora del sistema realimentado y de la noción de retardos en el tiempo para dar cuenta del comportamiento dinámico de fenómenos diversos que pueden ser descritos como si fueran sistemas” (Pineda Ballesteros, E. Landazábal, D. P., 2010, pp. 95-104).

cación de los atributos y sus relaciones, e) introducción del modelo en un computador y f) trabajo del modelo como modelo de simulación (Forrester, citado en Arnold y Osorio, 1998, p. 48).

Aquellos que promueven a dinámica de sistemas para realizar modelos de los fenómenos del mundo consideran que todo sistema puede ser modelado, no obstante, ¿bajo qué lógica lo hacen?

Al igual que el pensamiento complejo, la dinámica de sistemas se decanta por la lógica no lineal. Ello hace que los modelares prefieran aspectos subjetivos pues consideran que las ideas mentales del investigador “son supuestos hondamente arraigados, generalizaciones e imágenes que influyen sobre nuestro modo de comprender el mundo y actuar” (Pineda Ballesteros y Landazábal, 2010, p. 98). Es decir, la realidad se ve representada mediante modelos que integran la percepción de quien modela, por lo tanto, se apresuran en generar modelos fundamentalmente cualitativos, en los que, los comportamientos no son expresables con ecuaciones e hipótesis argumentando la complejidad y la no predictibilidad de los hechos sociales.

En contraparte, el método científico tradicional, recurre a la matemática de probabilidades, particularmente a la estadística lineal. Un modelo estadístico, por ejemplo, recurre a datos empíricos para disponer de una matriz y luego proceder a generar un modelo entre aquellas variables que muestren mayor asociación causal, en base a la probabilidad matemática lineal. Sin embargo parece ser que quienes defienden la dinámica de sistemas a ultranza recurren de inmediato a modelos no lineales con la información a su disposición, ello sólo se justifica en la maleabilidad y la fácil manipulación de las variables a fin de conseguir un modelo a gusto del modelador, lo cual podría tornar en indicios de subjetividad, como se verá de forma implícita en algunos ensayistas de la dinámica de sistemas respecto de la generación de modelos con el uso de matemática no lineal.

Según Martín García (2006), la dinámica de sistemas no puede basarse en una simple linealidad causa-efecto porque los *feedbacks* negativos o positivos que están presentes obligan a una percepción diferente de la realidad, por un lado. Por otro, Martín García considera que la no linealidad permite afianzar conceptos tales como el caos determinista. Esta falta de control sobre las variables es la razón más importante por la que prefieren los modelos no lineales, ello:

Hace ser a las personas más prudentes y humildes, porque comprenden que la incertidumbre es una constante del mundo actual, y que sólo pueden afrontar los problemas con la colaboración de otras personas. Saben que el éxito en la resolución de los problemas depende más de lograr la colaboración y complicidad de otras personas que del propio esfuerzo (Martín García, 2006, p. 5).

De este modo, la dinámica de sistemas, sin embargo, resalta las características de la experiencia, la intuición y la inspiración (Aracil y Gordillo, 1997) que debe tener un modelador. A veces también recurren a otros autores para decir que “no podemos escapar a la forma, aunque podemos verla de la manera que nos plazca” (Luhmann, 1990, citado en Mascareño, 2006, p. 129), o para señalar de una vez que existen aspectos no cuantificables como la “motivación, la política de objetivos de la empresa o el nivel de formación de los empleados” (Martín García, 2006, p. 5). En definitiva, según ellos, son aspectos particulares no susceptibles al análisis cuantitativo.

Forrester (2000) en su célebre *Modelo mundial*, señala que ha incorporado muchas relaciones no lineales. Una de las justificaciones más importantes es que “en los sistemas dinámicos complejos, las causas a menudo no tienen relación, en tiempo y espacio, con los síntomas” (p. 13). Es decir, hay que considerar el análisis de causas generalmente como fortuitas pues tienen relación atemporal, por ello, “el sistema complejo puede ser confuso al presentar una causa aparente que reúne las expectativas derivadas de los sistemas simples” (Forrester, 2000, p. 13). Al parecer, lo complejo tiene una explicación con indicios subjetivos que están presentes en afirmaciones como ésta: “El sistema mundial aquí presentado muestra posibilidades provocativas y hasta aterradoras” (Forrester, 2000, p. 18) al referirse a aspectos fundamentales de su propuesta como son las interrelaciones de la población, la inversión de capital, los recursos naturales, la contaminación y la agricultura.

Aracil y Gordillo (1997), realizaron una introducción sobre los sistemas dinámicos y fueron muy enfáticos al señalar que reconocen el amplio y nutrido bagaje de conocimientos matemáticos para modelar la realidad. Sin embargo, señalan que la matemática es interesante:

Si se considera que los modelos de dinámica de sistemas son normalmente sistemas fuertemente no lineales, por lo que pueden presentar formas de comportamiento muy complejo, para cuyo análisis los recientes resultados

de la teoría matemática de sistemas dinámicos no lineales resultan de un gran interés (Aracil y Gordillo, 1997, p. 56).

De hecho, ellos mismos formulan varias ecuaciones recurriendo a modelos no lineales. Forrester (2000), en lugar de acudir a nomenclatura matemática lineal para modelar su sistema, recurre a rectángulos, círculos, nubes, etc. que son de su propia invención para hacer hincapié en la relación no causal existente en algunos componentes de un sistema.

VI

Cuando la dinámica de sistemas se pone en manos de modeladores concretos es cuando se vuelve evidente la discrepancia metodológica de Morin frente y Bunge. Por ejemplo, al analizar la acoso escolar en Colombia desde la perspectiva del pensamiento complejo se advierte que autores de esta tendencia emplean la dinámica de sistemas como técnica para modelizar lo que consideran un “entorno social complejo” productor de emergencia, planteando como resultado un diagrama cualitativo en el cual converge la sociedad en general compuesta por docentes, acosador, directivos, recreo, víctimas, administrativos, espectadores y estado, todos ellos retroalimentando al acoso escolar, pero sin indicar el nivel en el que se asocian estos elementos, concluyendo que “el acoso es producto de la cultura violenta heredada de las generaciones anteriores” (Duque y Rivera, 2016). Por el contrario, cuando el mismo evento es sometido al análisis determinista, según el cual la violencia escolar tiene sus causas de forma lineal, en el mismo país, los investigadores delimitan el alcance de su estudio a aspectos que pueden ser sometidos a una prueba empírica, antes de modelar la información, de este modo, seleccionan una muestra de más de tres mil individuos y evalúan la presencia de acoso escolar de acuerdo a género, nivel socioeconómico y grado escolar, encontrando que los primeros no tiene asociación significativa, mientras que, el grado escolar se muestra asociado desde el sexto hasta el noveno grado, concluyendo que existe un número mayor al 21,8% de niños que parecen acoso escolar e iniciando un modelo según el cual el género ni el nivel socioeconómico participan del mismo (Cepeda et al., 2008). Se trata de una misma línea de investigación, pero con dos tendencias que intentan entender el acoso escolar.

Un curioso ejemplo en el que los investigadores dicen emplear la dinámica de sistemas pero que terminan empleando modelos lineales es el estudio realizado por Robledo Velásquez y Ceballos (2008). Estos investigadores, tras proponer su modelo, concluyen que “su construcción responde a una visión determinística racional” (Robledo Velásquez y Ceballos, 2008, p. 157). Lejos de la radicalidad de Forrester (2000), quien señalaba que “las causas a menudo no tienen relación” (p. 13), Robledo Velásquez y Ceballos (2008) expresamente señalan que hay que considerar “La simulación con la dinámica de sistemas como propuesta científica para explotar las causas estructurales del comportamiento de los complejos fenómenos asociados a la innovación” (p. 128). Es decir, el análisis de sistemas, reniega de la causalidad, pero, en el mejor de los casos lo utiliza para modelar un sistema.

Conclusiones

En principio de la incertidumbre, de dominio propio de la microfísica y la mecánica cuántica ha sido extrapolado al campo de las ciencias sociales, lo que ha hecho suponer la existencia de una nueva lógica. En contraparte a la lógica aristotélica, que ha devenido con no pocas modificaciones hasta el siglo XX, el pensamiento complejo propuesto por Edgar Morin, que se erige como un nuevo paradigma del conocimiento, asume la existencia de una lógica no lineal, anti-aristotélica, según la cual, así como una honda puede, o no, ser un corpúsculo, el principio de no contradicción “A no es no-A” quedaría descartado. Sin embargo, se desconoce una teorización o formalización de esta lógica, aunque varios autores de la dinámica de sistemas manifiestan estar empleándola. Metodológicamente, las ciencias sociales tendrían por deber recurrir a aspectos cualitativos para plantear un modelo científico y no necesariamente a formulaciones hipotéticas sometidas a la prueba empírica. Por su parte, el pensamiento sistémico aristotélico que recupera Mario Bunge para las ciencias sociales, reniega de los paradigmas científicos y plantea la necesidad de formular hipótesis matemáticas para someterlas a la prueba empírica antes de generar modelos científicos de los hechos sociales.

Bibliografía

- Aracil, J. y Gordillo, F. (1997). *Dinámica de sistemas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arnold, M. y Osorio, F. (1998). Introducción a los conceptos básicos de la Teoría General de Sistemas. *Cinta moebio*, 40-49.
- Berzal, Fernando (2008). Modelado de datos: fundamentos de diseño de bases de datos. *DECSAI*, 2-42.
- Bunge, M. (1997). *La causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- _____ (2005). *Diccionario de Filosofía*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____ (2006). *Cien ideas: Caos*. Buenos Aires: Minerva.
- _____ (2012). *Ontología II: Un mundo de sistemas*. Barcelona: Gedisa.
- Cañellas, C. (2003). ¿Una nueva epistemología en el devenir de la Educación Social? *Illes Balears: Revista interuniversitaria*.
- Cepeda, E., Pacheco, P., García, L., y Piraquive, C. (2008). Acoso escolar a estudiantes de educación básica y media. *Revista de Salud Pública*, 10(4), 517-528.
- Duque, J., y Rivera, R. (2016). Complejidad y dinámica de sistemas inscrita en la práctica del acoso escolar. *Pacarina del Sur*, 8(29).
- Forrester, J. W. (2000). *Comportamiento contraintuitivo de los sistemas sociales*. Monterrey: Grupo de Dinámica de Sistemas del ITESM.
- García, R. (2006). *Sistemas complejos: conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Hempel, C. (1987). *Filosofía de la Ciencia Natural*. Segunda ed. Madrid: Alianza.
- Kuhn, T. (2010). *La estructura de las revoluciones científicas*. Primera ed. University of Chicago: Fondo de Cultura Económica.
- Leyva Rodríguez, J. K. (2009). Los presupuestos teóricos de la Epistemología Compleja. *A parte Rei*, 61, 1-13.
- Maldonado, C. E. (1999). Esbozo de una filosofía de la lógica de la complejidad. En: *Visiones sobre la complejidad* (pp. 9-27). Segunda ed. Bogotá: Colciencias.
- Martín García, J. (2006). *Aplicaciones prácticas de la Dinámica de Sistemas en un mundo complejo*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- Mascareño, A. (2006). *Sociología del Método: La forma de la investigación sistémica*. Santiago: Cinta moebio.
- Max-Neef, M. (2004). *Fundamentos de la transdisciplinariedad*. [En línea] Available at: https://c90773a8-a-c3647dd8-s-sites.googlegroups.com/a/decrecimiento.info/max-neef/Home/Max_Neef_Fundamentos_transdisciplinaridad.pdf?attachauth=ANoY7cqBLJ42xQ1U3o69StH7fERO

- ge7n5kMGPKCs_eDX4gtUhXamdhay6M6NWK6dTeL3IUerPSBEfe-
bK3pwfAV03vLNgNDnz28NOnbXYOTkBd_
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: UNESCO.
- Morin, E. y Pakman, M. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Otero Carvajal, L. E. (1993). *Las revoluciones científicas del siglo XX*. [En línea] Available at: http://www.academia.edu/4628092/Las_revoluciones_cient%C3%ADficas
- Pérez Romero, C. (2013). *Paradigma de la complejidad, modelos científicos y conocimiento educativo*. Ágora digital ed. Sevilla: Univerisidad de Huelva.
- Pineda Ballesteros, E., y Landazábal, D. P. (2010). Reflexiones sobre el proceso de modelado. Una perspectiva dinámico-sistémica. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 95-104.
- Robledo Velásquez, J., y Ceballos, Y. F. (2008). *Estudio de un proceso de innovación utilizando la dinámica de sistemas*. Bogotá: Cuadernos de Administración.

Fecha de recepción: 12/12/2016; fecha de aceptación: 13/06/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

El sismo del 16 de abril en Manabí visto desde la Ecología Política del desastre

The April's earthquake in Manabí from the disaster Political Ecology

Elizabeth Bravo¹
mbravov@ups.edu.ec

Resumen

Este trabajo hace una lectura del terremoto del 16 de abril 2016 desde la Ecología Política del desastre. Se plantea que, aun cuando todos los miembros de una comunidad pueden estar expuestos al mismo tipo de riesgo natural, hay una diferenciación en el grado de vulnerabilidad y marginalidad que enfrentan los distintos sectores. Se plantea además que hay un tipo de riesgo entre las élites, que ha sido facilitado por acción u omisión del Estado o de los gobiernos locales, como es el desarrollo turístico en la Ruta del Sol. Finalmente se propone una tipificación del nivel de vulnerabilidad enfrentado por los damnificados por el terremoto.

Palabras claves

Desastre, vulnerabilidad, riesgo, marginalidad, facilitación, shock.

Abstract

This work reads the earthquake of April 16, 2016, from the Political Ecology of the disasters. Although all members of a community could be exposed to the same type of natural risk, there is a differentiation in the degree of vulnerability and marginality that different sectors face. It is also suggested that there is a type of risk among elites, which has been facilitated by action or omission by the State or local governments, such as tourism development on the "Ruta del Sol". Finally, a classification of the level of vulnerability of the affected people by the earthquake, is proposed.

Keywords

Disaster, vulnerability, risk, marginality, facilitation, shock.

Forma sugerida de citar: Bravo, Elizabeth (2017). El sismo del 16 de abril en Manabí visto desde la Ecología Política del desastre. *Universitas*, XV(26), pp. 237-254.

1 Profesora e Investigadora de la Universidad Politécnica Salesiana (Grupo de Investigación en Ecología Política). Parte del Consejo Académico del Instituto de Estudios Ecológicos. Miembro de Acción Ecológica.

El 16 de abril 2016, Ecuador vivió un sismo de magnitud 7.8, cuyo epicentro fue la población de Pedernales en la provincia de Manabí, dejando 670 fallecidos y miles de afectados. Las poblaciones más afectadas fueron Pedernales, Manta, Portoviejo, Canoa, Jama y Bahía de Caráquez en Manabí, y los cantones Muisne y Atacames en Esmeraldas.

Este no es el primer sismo de gran magnitud que se vive en las costas ecuatorianas. El Ecuador por encontrarse en el Cinturón de Fuego del Pacífico, es una zona geológicamente muy dinámica. La costa ecuatoriana se encuentra en el margen de la zona de subducción de la placa oceánica de Nazca con las placas continentales de América del Sur y el Caribe, ambas separadas por el mega escudo Guayaquil- Caracas, lo que le hace muy vulnerable a terremotos y tsunamis de origen tectónico.

El 31 de enero de 1906, tuvo lugar un sismo de magnitud 8.8 con epicentro en la provincia de Esmeraldas y, minutos más tarde se generó un tsunami que arrasó numerosas poblaciones costeras de Ecuador y Colombia. Este fue un evento en la zona de subducción de la placa Nazca bajo la placa Sudamericana, en el Océano Pacífico.

Desde entonces, se han dado en la zona de Manabí y Esmeraldas (en una zona de unos 250 km), otros cuatro terremotos con magnitud de 7 grados o más, desde inicios del siglo XX: 1942 (7.8 grados), 1958 (7.7 grados), 1979 (8.2 grados), 1998 (7.1 grados). Los epicentros de estos eventos están dentro de la zona de ruptura del mega evento de 1906 (Instituto Geofísico, 2011).

De acuerdo al Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional, el terremoto de 1906:

Pese a estar considerado, junto con el de Chile de febrero de 2010, como el quinto terremoto más grande de la historia en cuanto a magnitud, el efecto sobre las casas que tuvo el sismo del 31 de enero de 1906 fue pequeño en relación con su gran magnitud. El factor determinante para ello fue el tipo de construcción que predominaba en la época: “Si todas estas casas hubieran estado hechas de ladrillos y piedras, toda la ciudad [de Tumaco] habría sido destruída por el primer impacto del movimiento, enterrando así bajo sus escombros a la mayoría de los habitantes, pero como estaban hechas de madera, muy dura además y muy bien encajada, poseen una gran elasticidad y resistieron muy bien a los movimientos” (Instituto Geofísico, 2011).

En este trabajo se quiere hacer una reflexión sobre los desastres naturales a la luz de la ecología política, abordando conceptos como riesgo, vul-

nerabilidad, facilitación, marginalidad. Con estos elementos, se hace una tipificación de los efectos del terremoto del 16 de abril 2016 en Manabí y Esmeraldas.

La Ecología Política de los desastres

La Ecología Política estudia la interrelación de las sociedades humanas con la naturaleza. Analiza cómo se da el acceso, control y uso de los recursos naturales y del territorio, en una sociedad conformada por distintos grupos de poder. La Ecología Política surge como una crítica a la modernidad, en la medida que cuestiona los paradigmas existentes en torno al rol de los recursos naturales en los procesos económicos; y que mira a la naturaleza como un espacio de explotación, lo cual genera una serie de conflictos en torno al acceso de recursos que son disputados por actores con distintos grados de dotación de poder, como señala Alimonda:

Son las relaciones sociales de poder las que regulan el acceso, la disponibilidad y la utilización de los elementos de la naturaleza. Esta regulación realimenta al poder, y divide a las sociedades en función de esa disponibilidad y de su usufructo: de esa forma, las relaciones entre los humanos son intermediadas por la naturaleza, así como la naturaleza ha sido marcada por las acciones de los humanos, que han intervenido sobre ella consciente o inconscientemente. Es este el campo de reflexión que pretende la ecología política (Alimonda, 2008, p. 13).

La “ecología política del desastre” plantea varias preguntas sobre cómo opera tanto el poder como los aspectos geofísicos y ambientales que dan lugar a desastres y eventos catastróficos y los que se activan en el post-desastre. Esta sostiene que, en un escenario de desastre, se marginaliza a los más marginalizados, y se fortalecen a los que detectan el poder. La contribución de la ecología política del desastre es que logra combinar los aspectos políticos con los “naturales” en la interpretación de estos eventos (Claus et al., 2015).

Las decisiones que se toman frente a los desastres son profundamente políticas. Cuando estos desastres generan cambios ambientales o transforman las formas de producción no deseados, se ponen de manifiesto las relaciones de poder que existen en esos escenarios.

Existen algunos estudios sobre la relación entre los desastres naturales y las relaciones de poder que se dan, al momento de analizar los impactos

de dicho desastre así como de interpretar las formas como se enfrenta la reconstrucción. Esta es materia de estudio del “Análisis de Vulnerabilidad”. El Análisis de Vulnerabilidad se usa para evaluar los elementos de exposición, susceptibilidad y resiliencia de cualquier sistema que está bajo amenaza, e identifica tres tipos de vulnerabilidad; 1) social, 2) económica, y 3) natural. En muchas ocasiones estos tres tipos de vulnerabilidad se sobrepone (Wisner et al., 2003).

Donner (2007) hizo un estudio sobre los efectos de los tornados en las regiones que están en zona de influencia de estos fenómenos naturales en Estados Unidos, entre los años 1998 a 2000. El investigador analizó la situación de la población rural, las minorías raciales y las personas que enfrentan tradicionalmente privación en la organización social. Los resultados revelan una fuerte correlación entre el tamaño y las rutas del tornado con el número de muertos y personas con lesiones, pero además, encontraron que son los factores demográficos y sociales los que desempeñan un papel central en la vulnerabilidad a los tornados.

La literatura demuestra que las personas con más bajos ingresos y poca educación, adultos mayores, mujeres, afroamericanos fueron los más afectados después del fenómeno Katrina en el Estado de Luisiana en Estados Unidos. Por ejemplo, se encontró que el 85% de los muertos eran mayores de 51 años, y más de la mitad eran mayores de 75 años (Batti y Das, 2016). Muchas de las personas que perdieron sus hogares eran afrodescendientes.

Pero además los desastres afectan a los ecosistemas, incrementado el nivel de daño. Por ejemplo, en el caso del huracán Katrina, se afectaron varios humedales y se eliminaron zonas de amortiguamiento de huracanes e inundaciones, exponiendo a varias poblaciones que antes estaban protegidas por estas zonas de amortiguamiento natural, a nuevos fenómenos climáticos como Katrina (Adeola y Picou, 2010; Picou y Hudson, 2010 y Balcia et al., 2012).

Desastres naturales y acción humana

Muchos desastres cuyo origen es considerado como “natural”, tiene como origen, o está exacerbado por actividades humanas. Este es el caso de Katrina, el sexto huracán del Atlántico más intenso registrado, uno de los más destructivos y el que causó más víctimas mortales en Estados Unidos.

Al menos 1833 personas fallecieron debido al propio huracán o las consiguientes inundaciones.

Aunque Katrina podría ser considerado como un desastre natural, la magnitud del huracán tuvo al menos dos causas no-naturales: a) el mayor número de muertes se registró en Nueva Orleans, que quedó inundada varias semanas porque un sistema de diques, que no había recibido el mantenimiento necesario, colapsándose muchos de ellos varias horas después de que el huracán hubiese continuado tierra adentro. b) tanto Katrina como otros huracanes en el Atlántico y el Pacífico se han multiplicado e incrementado su peligrosidad a causa del calentamiento global, relacionado con la quema de combustibles fósiles.

De igual manera, aunque el terremoto del 16 de abril 2016 ocurrió por causas puramente naturales, los impactos que éste genera y las evoluciones tanto en el ambiente como en la sociedad, tiene mucho más que ver con las relaciones entre actores sociales, antes que con las interacciones ecológicas de orden natural.

Ahora bien, ¿cuáles son las conexiones entre los riesgos que enfrentan las personas y las razones de su vulnerabilidad ante los peligros? ¿cómo se pueden percibir los desastres dentro de los patrones más amplios de la sociedad? ¿cómo analizarlos de manera que puede proporcionar una forma mucho más fructífera de construir políticas que puedan ayudar a reducir los desastres y a mitigar los peligros, mejorar las condiciones de vida y las oportunidades en general?

El punto crucial para entender por qué ocurren los desastres es que no son sólo los eventos naturales los que los causan. También son producto de entornos sociales, políticos y económicos (distintos del entorno natural), debido a la forma en que éstos estructuran la vida de diferentes grupos de personas, y aunque un desastre puede originarse por causas naturales, el que se convierta en una catástrofe depende de razones políticas, sociales y económicas.

Muchos aspectos del entorno social son fácilmente reconocibles: las personas viven en situaciones económicas adversas que les obligan a habitar regiones y lugares afectados por peligros naturales, ya sean las planicies de inundación de los ríos, las laderas de los volcanes o las zonas de terremotos. Sin embargo, hay muchos otros factores políticos y económicos menos obvios que subyacen al impacto de los peligros. Se trata de la manera en que los bienes, los ingresos y el acceso a otros recursos, como el conocimiento

y la información, se distribuyen entre diferentes grupos sociales y diversas formas de discriminación que se producen en la asignación del bienestar y la protección social (Wisner et al., 2003).

Cuando ocurren eventos como un terremoto, estos se convierten en desastres cuando confluyen otros factores, que hacen que sea más difícil para la gente lidiar con ellos. Con frecuencia, las personas vulnerables sufren a menudo shocks que se refuerzan mutuamente, son repetidos, múltiples, a veces, simultáneamente, a sus familias, sus asentamientos y sus medios de subsistencia. Estos choques repetidos erosionan cualquier intento que se haya hecho para acumular recursos y ahorros. Los desastres frenan el desarrollo económico y humano a nivel de los hogares (cuando el ganado, los cultivos, los hogares y las herramientas son destruidos repetidamente) y en el nivel nacional cuando las carreteras, puentes, hospitales, escuelas y otras instalaciones resultan dañadas. El patrón de tales tensiones frecuentes, provocado por una amplia variedad de mecanismos de disparo “naturales”, ha sido a menudo complicado por la acción humana, tanto por los esfuerzos para paliar los efectos del desastre como por la causalidad social de la vulnerabilidad (Wisner et al., 2003).

Por ejemplo, en Manabí hay un problema persistente de falta de agua, que se exacerbó con la ruptura de los sistemas de agua en los días posteriores al terremoto. De igual manera, esta es una zona que enfrenta variaciones climáticas muy erráticas, con períodos prolongados de sequías e inundaciones muy fuertes. En el cantón Rocafuerte, se había producido un poco antes del terremoto lluvias de tal intensidad, que se había desbordado la represa Poza Honda. El exceso de humedad en el suelo puso en mayor estado de vulnerabilidad a las viviendas, produciéndose muchas pérdidas. Igual cosa sucedió en zonas que habían sido muy afectadas por el fenómeno del Niño en el año 2010; así como en zonas donde el ecosistema del manglar (que es considerado como un zona de amortiguamiento frente a desastres naturales) había sido devastado por el avance de las camarones².

La rápida urbanización aumenta el número de personas en riesgos frente a un fenómeno natural, como lo demuestra el número de víctimas en el terremoto en Gujarat, India (2001)³ y deslizamientos de tierra en Caracas, Ve-

2 Testimonio recogido a pobladores de Rocafuerte en diciembre 2016 y observación personal.

3 Más de 20 mil personas muertas y 167 mil heridos.

nezuela en el año 1999⁴. En el caso del terremoto en Ecuador, fue en Manta donde se reportó el mayor número de defunciones (219), a pesar de no ser el epicentro, pero es la ciudad con la mayor densidad poblacional de Manabí (1 046,34 habitantes por kilómetro cuadrado), y la novena a nivel nacional.

Riesgo y vulnerabilidad

Los seres humanos no son igualmente capaces de acceder a los recursos y oportunidades, ni están igualmente expuestos a los mismos peligros. El hecho de que las personas tengan o no suficiente tierra para cultivar, o acceso adecuado al agua, o un hogar decente, están determinados por factores sociales (incluyendo procesos económicos y políticos). Estos mismos procesos sociales también tienen un papel muy importante para determinar quién está más expuesto a riesgos y quién es más vulnerable: dónde viven y trabajan, y en qué tipo de edificios, su nivel de protección, preparación, información, riqueza y salud determinará su capacidad, no sólo de ser más o menos víctima de un desastre, pero también determina cómo afrontarlo. Así que la exposición de las personas al riesgo difiere según su clase, si son hombres o mujeres, cuál es su origen étnico, a qué grupo de edad pertenecen, si son discapacitados o no, estado de inmigración y en algunos países su religión (Wisner et al., 2003).

Para comprender los desastres no sólo debemos conocer los tipos de peligros que pueden afectar a las personas, sino también los diferentes niveles de vulnerabilidad y de riesgo entre diferentes grupos de personas, lo que está determinado por los sistemas sociales y el poder, y no sólo por las fuerzas naturales. Es necesario entender la exposición a un riesgo y la vulnerabilidad, en el contexto de los sistemas políticos y económicos que operan a escala nacional y local, pues es a ese nivel que se decide cómo varían los grupos de personas en relación con la salud, los ingresos, la seguridad del edificio, la ubicación del trabajo y del hogar, y así sucesivamente.

Se define como riesgo la posibilidad de que se produzca un evento en el que alguien sufre perjuicios o daño, multiplicado por la magnitud del evento. En la zona de Manabí/ Esmeraldas ha habido cuatro sismos impor-

4 Conocida como Tragedia de Vargas, constituye el desastre con el mayor número de víctimas mortales por un alud de barro.

tantes en el último siglo, por lo que toda la población que habita esta zona está bajo condiciones de riesgo, pero hay una distinción en cómo los diferentes segmentos de la sociedad pueden enfrentarlo. Ahí entra el concepto de vulnerabilidad.

Para Wisner et al. (2003), la vulnerabilidad está determinada por las características de una persona o grupo y su situación que influyen en su capacidad de anticipar, afrontar, resistir y *recuperarse* del impacto de un evento o proceso natural extremo. Se trata de una combinación de factores que determinan el grado en que la vida, el sustento, la cultura, la propiedad y otros bienes de una persona, se ponen en riesgo por un evento discreto e identificable (o una serie o cascada de tales eventos) en la naturaleza y en la sociedad. La vulnerabilidad implica por tanto, magnitudes variables, con personas o comunidades con un mayor grado de vulnerabilidad que otros.

Un desastre puede ser abordado desde el punto de vista del riesgo, que es una visión más tecnocrática y que se centra en el evento como tal; o desde la vulnerabilidad, que se centra en la gente o comunidades víctimas del desastre. Para Sarewitz et al. (2003), mientras la reducción de la vulnerabilidad es un derecho humano, la reducción del riesgo no lo es.

Marginalidad y facilitación

En su estudio sobre el incendio de Rodeo-Chediski en las Montañas Blancas de Arizona que tuvo lugar en 2002 y que destruyeron más de 80 000 hectáreas, Collins (2008) nos introduce a dos conceptos: marginalidad y facilitación.

Para Susman et al. (1984), es marginal quien es forzado a salir de su tierra a zonas muy pobres o insuficientes; o aquellos que viven en zonas peligrosas o insalubres. El concepto de marginalidad, que es central en los estudios de ecología política, fue desarrollado para explicar cómo los grupos económicos con menor dotación de poder, están expuestos a condiciones de vulnerabilidad a cambios socio-ambientales (Collins, 2008).

Si bien la “marginalidad” se produce cuando ciertas poblaciones son empujadas a zonas peligrosas (Hewitt, 1997), Collins señala que el estudio de la marginalidad puede ser consolidado a través de un enfoque en el concepto de “facilitación”, que sugiere como a ciertos grupos privilegiados se les proporciona ayudas para acceder a espacios peligrosos, pero que están protegidos por seguros privados o por políticas públicas. Un ejemplo cla-

ro es la ampliación urbana en las faldas del Pichincha por parte de élites de Quito, donde barrios amurallados coexisten con barrios marginales.

En su estudio sobre los incendios en Arizona Collins (2008) señala que esta es una zona que en el pasado estuvo dedicada a la ganadería y extracción maderera pero en las últimas décadas se convirtió en una zona residencial. Los bosques se hicieron muy espesos, y los incendios empezaron a proliferar. Los impactos del incendio fueron diferenciados si se trataba de zonas de desarrollo urbano de élite, con casa de fin de semana y campos de golf. En este caso, los daños causados por el incendio estuvieron cubiertos por seguros, lo que no pasó en las zonas marginales de población indígena y latina. Este es un ejemplo que muestra que, aun cuando todas las comunidades asentadas en las Montañas Blancas de Arizona sufrieron los efectos del incendio, la forma como se trató la problemática fue diferencial.

La marginalización y facilitación pueden generar diferentes tipos de riesgos, que reflejan las desigualdades sociales. Las clases privilegiadas están utilizando y controlado cada vez más recursos para exteriorizar riesgos y capitalizar en oportunidades ambientales. Los conceptos de marginalidad y facilitación no son excluyentes, pero generan distintos niveles de vulnerabilidad.

Este es un marco que puede ayudar a entender el terremoto del 16 de abril 2016. El sismo golpeó a pobres y ricos por igual, porque lo que determinó los epicentros fue la geología y no la acción humana... pero, a pesar de la historia geológica de la zona, ya descrita; a lo largo de lo que se llama “la Ruta del Sol”, se llevó a cabo un gran desarrollo turístico, desechando las viejas estructuras de caña (Saltos, 2016, p. 273).

No se cumplió ninguna norma de construcción, y los gobiernos locales se limitaron en proveer servicios básicos y el Gobierno central a abrir carreteras para promover el turismo, en esa zona de tiene historia sísmica reciente.

Por eso las pérdidas para el sector turísticos fueron enormes: 64,5 millones de dólares; el 19% de los edificios turísticos colapsaron, el 33% fue parcialmente afectado y el 48% tuvo daños menores (El Universo, 29 de julio 2016).

Al sur de Manta, zona que no fue esta vez afectada por el sismo, hay una dinámica de expansión del sector inmobiliario, donde las ciudadelas de lujo se abren entre los otrora pueblos de pescadores artesanales. Esta es una tendencia que se mantiene aún después del terremoto (El Comercio, 23 de mayo 2016).

Pero todas estas edificaciones estaban aseguradas, por lo que, aunque toda la población que vive en esta zona está en peligro, algunos viven en estado de marginalidad, otros de vulnerabilidad y otros se benefician de lo que Collins llama la “facilitación”.

La doctrina del shock

La doctrina del shock o el “auge del capitalismo del desastre” es propuesto por Naomi Klein quien demuestra a través de varios ejemplos cómo, bajo condiciones de desastre (tsunami en Sri Lanka, las inundaciones de Katrina), se toman decisiones y se implementaron políticas públicas que no son posibles sin un escenario de emergencia, y que en muchos casos favorecen a los grupos de poder.

Una primera experiencia de la doctrina del shock se remonta al año del Niño 1877-1878, que produjo grandes inundaciones en esta parte del Pacífico, pero que en otras regiones generó sequías generalizadas. A propósito de este evento, Davis (2001, pp. 267-269) reporta cómo el imperio británico desmanteló un sistema altamente eficiente para responder a las crisis climáticas en sus colonias asiáticas, lo que produjo impactos negativos en esa región.

Posteriormente, en la década de 1930 en Estados Unidos, la “gran depresión” coincidió con un “fenómeno natural” que duró 8 años (entre 1931-1939), caracterizado por fuertes tormentas de arena⁵; grandes nubes de polvo y arena tan espesas que escondían el sol, dando lugar a “ventiscas negras”. Este fenómeno se manifestó en la zona llamada “Grandes Llanuras”, lo que obligó a los colonos europeos que habían llegado a estas tierras unas décadas atrás, a migrar hacia California, desapareciendo una forma de producción basada en la agricultura familiar, creándose los grandes latifundios que aún imperan en esa región, pues los granjeros no pudieron pagar las deudas contraídas como parte de las políticas públicas desarrolladas durante la ocupación de las grandes llanuras (Holleman, 2016).

En tiempos más modernos, Klein describe cómo el tsunami que azotó las playas del sur y sureste asiático el 26 de diciembre 2004, que dejó sin vida a 250 mil personas y 2,5 millones se quedaron sin hogar en la región, sirvió

5 Dust bowl (en inglés), que afectó a 400 000 kilómetros cuadrados.

de escenario para poder concretar un ambicionado plan turístico en la zona de Arugam (Sri Lanka). Después de desalojar a la población local con el argumento de esa era una zona de riesgo de tsunami, se empezó un programa de reconstrucción de desarrollo turístico. La gente fue llevada a campamentos temporales, que con el tiempo se consolidaron en tugurios (Klein, 2007).

A consecuencia del mismo tsunami, en las Maldivas, varias islas fueron desalojadas por ser “inseguras e inadecuadas para ser habitadas”, y se lanzó un programa agresivo de traslado de poblaciones de pescadores a islas “más grandes y seguras”, dejando 35 islas disponibles para el turismo.

El tema del uso de los desastres para militarizar zonas, y promover su privatización es ampliamente desarrollado por Klein (2007), en relación al desastre de Katrina. Este desastre sirvió además para privatizar los colegios públicos (de 123 escuelas públicas se pasó a 4); el desmantelamiento del sindicato de maestro; el vaciamiento de barrios de población afro, entre otros.

Podrían identificarse al menos dos indicios de la doctrina del shock en el terremoto del 16 de abril 2016 en la costa ecuatoriana:

a) La imposición de medidas de seguridad y control adicional sobre la población. Los decretos de estado de excepción decretados desde que tuvo lugar el terremoto, estuvieron a cargo del Ministerio de Coordinación de Seguridad y de las Fuerzas Armadas. Aunque la declaración de estado de excepción se planteaba “enfrentar, recuperar y mejorar las condiciones adversas del sismo”, no fueron los ministerios de Salud o Inclusión Sociales los que estuvieron a cargo de implementar esos objetivos.

Las zona cero de Manta, Portoviejo y Pedernales y los albergues estatales fueron militarizados. A través de los estados de excepción, se suspendió el derecho a la inviolabilidad de domicilio y libre circulación de los afectados por el terremoto. En las horas siguientes al terremoto, no se le permitió a la gente entrar en sus casas para recuperar sus pertenencias.

b) Lo descrito por Klein en el caso de Sri Lanka y Las Maldivias nos recuerda mucho a lo que está sucediendo en la Isla de Muisne. El 21 de junio 2016 a través de una resolución se declara a toda la isla como una zona de riesgo, porque podría ser sujeta de inundaciones en caso de un tsunami, y que por lo tanto, se prohíbe los asentamientos humanos en la isla (Secretaría de Riesgo, 2016).

Lo que llama la atención es que el Ministerio de Turismo (2016) publica el 6 de junio 2016, el proyecto “Programa Nacional de Destinos Turísticos

de Excelencia” donde se incluye “Intervención al Destino Complementario Muisne”.

Tipificación de los afectados por el terremoto desde el punto de vista de vulnerabilidad

Aunque un desastre como el terremoto del 16 de abril afectó a todos quienes estuvieron en su zona de influencia, la respuesta frente a los mismos, fueron distintas en los diferentes segmentos de la sociedad, de acuerdo al grado de vulnerabilidad de cada uno, como suele ocurrir en estos casos (Johnston, 1997; Willow, 2014).

Manabí es una provincia de grandes desigualdades. Coexisten los grandes empresarios atuneros, con un 76% de la población con necesidades básicas insatisfechas. Hay muchas poblaciones que aún antes del terremoto no tenían acceso al agua potable, y que para proveerse del líquido vital tenían que comprar de tanqueros.

A raíz del terremoto, unas 70 mil personas se quedaron sin hogar (El País, 16 de mayo, 2016), y analizar el destino de ellas permite hacer una tipificación de la vulnerabilidad frente al desastre⁶.

a) Por el tipo de respuesta

- i. Asentamientos urbanos: Los grupos más vulnerables son aquellos perdieron su casa en las zonas urbanas, y que por diversas razones no acudieron a los albergues oficiales, y no forman parte de un tejido social que pueda darles acogida. Ellos se quedaron a vivir en refugios improvisados, donde el agua de lluvia se acumula e infiltra en la zona de vivienda, no tienen acceso a servicios básicos, lo que genera graves problemas sanitarios (La Nación, 2 de mayo 2016). Son personas muy marginales: en algunos casos no tienen cédula de identidad y los niños no tienen partida de nacimiento. Hay mujeres solas con 4 o 6 hijos a su cargo. Se dan casos de consumo de drogas y alcohol. Varias familias son recicladoras de basura. En estos grupos se generan liderazgos improvisados que controlan el destino de

6 Esta tipificación se hizo luego de varios recorridos y entrevistas realizadas en las zonas del desastre, sobre todo en Manabí.

- quienes llegan a estos lugares, como se pudo evidenciar en una visita de campo a un refugio en Pedernales.
- ii. Asentamientos rurales: Quienes perdieron sus casas en zonas rurales, pero que no tenían títulos de propiedad de su terreno. Estas familias no se movieron a ningún albergue, sino que se refugiaron en espacios improvisados, con frecuencia a un lado de su casa destruida. Hasta diciembre 2016 se veían casas destruidas con carpas de plásticos o en el mejor de los casos, carpas donadas por el Programa de las Naciones Unidas para los Refugiados u otras agencias de ayuda. Ellos no acudieron a los albergues estatales por miedo a perder su tierra.
 - iii. Albergados oficiales: Luego está el grupo que perdió su casa y que acudió a los albergues del Estado. Son familias que no tenían ninguna propiedad, y tienen la esperanza que se les dé una casa nueva en algunos de los reasentamientos. Inmediatamente después del sismo, se abrieron 32 albergues oficiales, en donde se alojaron unas 33 mil personas. A inicios de marzo 2017, se mantenían albergados 1 029 familias en siete cantones en las provincias de Esmeraldas y Manabí. La mayor parte está en Muisne con 431 familias y Pedernales con 255 (El Universo, 9 de marzo, 2017). Entre los albergados hubieron 268 personas con discapacidad, un grupo aún más vulnerable.
 - iv. Beneficiarios de bono de acogida: Las familias que vivían en un entorno familiar más cohesionado optaron por el bono de acogida, que es un subsidio que se entrega a quienes reciban a sus familias o vecinos. Ellos estuvieron en mejores condiciones que los grupos anteriores, porque pueden desenvolverse en un ambiente familiar. El bono tuvo una duración de tres meses.
 - v. Beneficiarios de bono de alquiler: Otras familias recibieron un bono de alquiler, pero el problema es que en algunos poblados, como Pedernales, donde la destrucción de las edificaciones fue muy grande, los lugares de arriendo escasearon. En el caso de familias que perdieron todas sus pertenencias esta tampoco fue una buena opción. Este bono fue por seis meses.
 - vi. Beneficiarios de bono de reconstrucción: Hay otro grupo de familias cuyas casas fueron afectadas, pero no destruidas. El Estado proveyó a estas familias bonos de construcción, reconstrucción y repara-

- ción⁷. No se beneficiaron de este bono quienes no tenían títulos de propiedad, es decir, los más marginales.
- vii. Beneficiarios de casas nuevas: El Estado construyó casas en zonas urbanizadas o terrenos propios para algunas familias⁸. En un viaje técnico hecho en la zona rural de Manabí en diciembre 2016 se constató una gran diversidad de diseños de casas: mientras que en zonas de inundación, algunas casas nuevas estaban soportadas por pilotes, otras estaban construidas a ras del suelo, lo que aumenta la vulnerabilidad frente al desbordamiento de ríos.
 - viii. Beneficiarios de agencias de cooperación: Algunas agencias de cooperación y organizaciones no gubernamentales construyeron casas o albergues temporales a familias que estaban organizadas. La organización social en Manabí ha sido muy débil en las últimas décadas, por lo que el grado de vulnerabilidad en la región aumenta, por otro lado podemos apreciar cómo la organización empodera a sus miembros.
 - ix. Beneficiarios de la facilitación: Las personas con mayores recursos económicos, los empresarios hoteleros y otros grupos empresariales, como se ha visto antes, habían asegurado sus inmuebles por lo que cualquier pérdida que tuvieron, les fue restituida. De hecho, las aseguradoras pagaron un total de 374 millones de dólares; recibieron 38 423 reclamos, de los cuales, en enero del 2017 el 87% habían sido ya indemnizados.
 - x. Los que buscan el control de sus vidas: son el grupo de personas que se resisten al desalojo, la desterritorialización o a depender de la ayuda oficial, y que al contrario, están desarrollando alternativas sustentables, ya sea por sus propios esfuerzos, o con apoyo externo.
 - xi. Víctimas de la doctrina del shock: a quienes se les aplicó medidas de desalojo, aduciendo que viven en una zona de riesgo –lo que posiblemente es verdad–, pero en cuyo territorio se está gestando procesos de facilitación para el desarrollo turístico.

7 Quien reciba el bono de reparación paga 400 dólares en 16 meses. El resto es subsidiado por el Estado.

8 Para viviendas nuevas el bono es de diez mil dólares + IVA, y para reparación de cuatro mil dólares. El damnificado tiene que hacer un copago del 10%: para casa nueva el damnificado debe pagar mil dólares en 36 cuotas de 27,77 cada una.

Discusión

En la Ecología Política el *riesgo*, es la combinación de la exposición a peligros biofísicos y la capacidad de una persona o comunidad para anticiparse, responder y recuperarse del evento peligroso. La vulnerabilidad se relaciona inevitablemente con el poder, con la capacidad de ejercer el control sobre un evento. La vulnerabilidad por otro lado, es la combinación de factores que influyen en el grado en que la vida, la propiedad o los bienes se ponen en riesgo por la ocurrencia de un evento de peligro. Tales factores dependen del contexto, pero a menudo están influidos por el género, la clase, la edad, la raza o el origen étnico (Wisner et al., 2004).

En el análisis sobre el terremoto de Manabí podemos ver que todos los grupos estuvieron afectados, desde el punto de vista biofísico al mismo fenómeno (vulnerabilidad natural), aunque el riesgo aumentó porque a ciertos grupos de poder (inmobiliarias, sector turístico), se le facilitó por acción u omisión, la construcción de edificaciones inadecuadas en términos estructurales, el uso de materiales no aptos y el desarrollo de infraestructura pesada en zonas de riesgo.

Por otro lado, podemos ver que, lo que varió fue la respuesta y la capacidad de controlar su vida y su subsistencia después del desastre de los distintos grupos. Los sectores económicamente más favorecidos, pudieron cobrar el seguro por las pérdidas sufridas, y en algunos casos, inclusive mejoraron sus propiedades, como se pudo evidenciar en testimonios recogidos en Manabí por la autora después del terremoto.

En otros casos, las personas que se albergaron en las instalaciones estatales han perdido control de sus vidas porque muchas de ellas han pasado casi un año en espera de que venga la ayuda estatal, la que puede llegar o no, lo que constituye también una forma de vulnerabilidad. La recuperación del tejido social de este grupo va a ser muy dura. Es posible que este grupo esté en peores condiciones que quienes están refugiados a un lado de su casa, porque por lo menos no ha perdido control sobre su vida y territorio (vulnerabilidad social).

Se ha visto también el poder de la organización, pues sobre todo en el medio rural, se puede apreciar que las familias y comunidades que pertenecen a algún espacio organizacional han podido, no sólo acceder a una ayuda de mejora calidad, sino que también han iniciado procesos de reconstrucción integral. Este es el caso de quienes han decidido quedarse en la Isla de

Muisne a pesar del decreto de desalojo, y otras comunidades en Manabí y Esmeraldas.

La vulnerabilidad depende también de modalidades de ocupación territorial, y en este caso hemos visto el cambio en el uso del territorio: de comunidades de pescadores artesanales, poco densas desde el punto de vista poblacional, y con construcciones ligeras, más aptas para enfrentar un sismo como el que tuvo lugar en 2016; se pasó a un desarrollo inmobiliario y turístico que tenía visos de seguir expandiéndose, donde no se tomó en consideración que estaba asentado en una región sísmica, a pesar de la historia geológica del siglo XX, donde ocurrieron tres sismos de gran magnitud en la región.

Finalmente podemos ver cómo ha operado la Doctrina del Shock propuesta por Klein, en especial cuando se quiere usar el sismo para convertir a la isla de Muisne en un centro turístico, e implementar cambios en el uso del territorio.

Finalmente, es importante señalar que se ha sugerido que la reducción de la vulnerabilidad debe ser enmarcada en el ámbito de derechos humanos fundamentales, que la sociedad moderna tiene la obligación de asegurar que todos las personas y comunidades vivan con un nivel básico de protección contra la amenaza de desastres (Sarewitz et al., 2003), especialmente en países como el Ecuador que está amenazado por múltiples factores de riesgo, como son las erupciones volcánicas, sismos, fenómeno de El Niño, cambio climático...

Agradecimientos: A la Universidad Politécnica Salesiana que financió esta investigación, y a Viviana Pino, Verónica Freire, Adriana Ortiz, Janeth Martínez y Mauricio Pino por el apoyo en el trabajo de campo.

Bibliografía

- Adeola, F.O., & Picou, J.S. (2010). Race, social capital and the health impacts of Katrina: Evidence from Louisiana and Mississippi Gulf Coast. *Hum Eco. Rev.* 19: 10-24. doi: 10.3390/ijerph13020239.
- Alimonda, H. (2008). Introducción. En: H. Alimonda (Coord.), *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina* (pp. 13-21) Buenos Aires: CLACSO.
- Claus, A. et al. (2015). Disaster, degradation, dystopia. En: Raymond Bryant (Ed.), *The International Handbook of Political Ecology* (pp. 291- 303). Cheltenham: Edward Elgar Publishing, Inc.

- Collins, T. (2008). The political ecology of hazard vulnerability: marginalization, facilitation and the production of differential risk to urban wildfires in Arizona's White Mountains. *Journal of Political Ecology*, 15, 21-43.
- Davis, M. (2001). *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and the Making of the Third World*. Londres: Verso.
- Donner, W.R. (2007). The political ecology of disaster: an analysis of factors influencing U.S. tornado fatalities and injuries, 1998-2000. *Demography*, 44 (3), 669-85. doi:10.1353/dem.2007.0024
- El Comercio, 23 de mayo (2016). Santa Marianita es el núcleo inmobiliario de Manta. <http://www.elcomercio.com/tendencias/santa-mariana-nuevo-nucleo-inmobiliario.html>
- El Universo 9 de marzo (2017). *Hoy se cierran albergues de Manta y Portoviejo*. <http://www.eluniverso.com/noticias/2017/03/09/nota/6080122/hoy-se-cierran-albergues-manta-portoviejo>
- El Universo, 29 de julio (2016). *En Turismo se estima pérdidas por \$ 64,5 millones tras terremoto en Ecuador*. <http://www.eluniverso.com/noticias/2016/07/29/nota/5714019/turismo-se-estiman-perdidas-645-millones>
- Hewitt, K. (1997). *Region of Risk: A geographical Introduction to Disasters*. Essex: Longman.
- Holleman H. (2016). De-naturalizing ecological disaster: colonialism, racism and the global Dust Bowl of the 1930s. *Journal of Peasant Studies*, 44(1), 234-260.
- Instituto Geofísico (2011). *A 105 años del terremoto y tsunami de Esmeraldas, ¿Está Ecuador preparado para un evento similar*. Escuela Politécnica Nacional. <http://www.igepn.edu.ec/servicios/noticias/344-a-105-a-%C3%B1os-del-terremoto-y-tsunami-de-esmeraldas-%C2%BFest%C3%A1-ecuador-preparado-para-otro-evento-as%C3%AD?>
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Ministerio de Turismo (2016). *Proyecto: K001 Mintur - Programa Nacional de Destinos Turísticos de Excelencia. Ficha informativa de proyecto 2016*. Viceministerio de Gestión Turística Subsecretaría de Destinos. Dirección de Proyectos Especiales. <http://www.turismo.gob.ec/wp-content/uploads/2016/06/Proyecto-Destino-Turisticos-de-Excelencia.pdf>
- Noticias 24, 2 de diciembre (2010). *El 80% de la Guajira venezolana se encuentra inundada*. <http://www.noticias24.com/actualidad/noticia/183416/el-80-de-la-guajira-venezolana-se-encuentra-inundada/>

- La Nación, 2 de mayo (2016). *Tras el sismo, las lluvias hacen estragos en Ecuador y temen un brote de zika*. <http://www.lanacion.com.ar/1894682-ecuador-sismo-zika-lluvias-brote>
- Picou, J.S., & Hudson, K. (2010). Hurricane Katrina and mental health: a Research note on Mississippi Gulf Coast resident. *Social Inq.*, 80, 513-524. DOI: 10.1111/j.1475-682X.2010.00345.x
- Saltos, N. (2016). Nuda vida, biopoder y solidaridad. Las políticas del desastre. *Revista Andaluza de Antropología*, 11, 270-287.
- Sarewitz, D., Pielke, R., & Keykhah, M. (2003). Vulnerability and Risk: Some Thoughts from a Political and Policy Perspective. *Risk Analysis*, 23 (4), 805-810. DOI: 10.1111/1539-6924.00357
- Secretaría de Gestión de Riegos (2016). *Resolución No. SGR-073-216* del 22 de junio 2016.
- Susman, P., O'Keefe, P., & Wisner, B. (1984). Global disasters: a radical interpretation. En: K. Hewitt (Ed.), *Interpretation of calamity* (pp. 264-283). Boston: Allen & Urwin.
- Willow, A. (2014). The new political of environmental degradation: un/expected landscapes of disempowerment and vulnerability. *Journal of Political Ecology*, 21, 238-257.

Fecha de recepción: 6/04/2017; fecha de aceptación: 23/06/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017

NORMAS DE PUBLICACIÓN EN «UNIVERSITAS»

UNIVERSITAS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

ISSN: 1390-3837 / e-ISSN: 1390-8634

1. Información general

«Universitas» es una publicación científica bilingüe de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador, editada desde enero de 2002 de forma ininterrumpida, con periodicidad fija semestral, especializada en Ciencias Sociales y Humanas y sus líneas interdisciplinarias como Sociología, Antropología, Psicología Social, Desarrollo Social, Comunidades, Estudios Latinoamericanos, Estudios Políticos, entre otras.

Es una revista científica arbitrada, que utiliza el sistema de evaluación externa por expertos (*peer-review*), bajo metodología de pares ciegos (*double-blind review*), conforme a las normas de publicación de la American Psychological Association (APA). El cumplimiento de este sistema permite garantizar a los autores un proceso de revisión objetivo, imparcial y transparente, lo que facilita a la publicación su inclusión en bases de datos, repositorios e indexaciones internacionales de referencia.

«Universitas» se encuentra indexada en el directorio y catálogo selectivo del Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), en el Sistema de Información Científica REDALYC, en el Directorio de Revistas de Acceso Abierto DOAJ y en repositorios, bibliotecas y catálogos especializados de Iberoamérica.

La revista se edita en doble versión: impresa (ISSN: 1390-3837) y electrónica (e-ISSN: 1390-8634), en español e inglés, siendo identificado además cada trabajo con un DOI (Digital Object Identifier System).

2. Alcance y Política

2.1. Temática

Contribuciones originales en materia de Ciencias Humanas y Sociales, así como áreas afines: Sociología, Antropología, Psicología Social, Desarrollo Social, Comunidades, Estudios Latinoamericanos, Estudios Políticos, y todas aquellas disciplinas conexas interdisciplinariamente con la línea temática central.

2.2. Aportaciones

«Universitas» edita preferentemente resultados de investigación empírica sobre Ciencias Humanas y Sociales, redactados en español y/o inglés, siendo también admisibles informes, estudios y propuestas, así como selectas revisiones de la literatura (*state-of-the-art*).

Todos los trabajos deben ser originales, no haber sido publicados en ningún medio ni estar en proceso de arbitraje o publicación. De esta manera, las aportaciones en la revista pueden ser:

- **Investigaciones:** 5.000 a 6.500 palabras de texto, incluyendo título, resúmenes, descriptores, tablas y referencias.
- **Informes, estudios y propuestas:** 5.000 a 6.500 palabras de texto, incluyendo título, resúmenes, tablas y referencias.
- **Revisiones:** 6.000 a 7.000 palabras de texto, incluidas tablas y referencias. Se valorará especialmente las referencias justificadas, actuales y selectivas de alrededor de unas 70 obras.

«Universitas» tiene periodicidad semestral (20 artículos por año), publicada en los meses de marzo y septiembre y cuenta por número con dos secciones de cinco artículos cada una, la primera referida a un tema **Mono-gráfico** preparado con antelación y con editores temáticos y la segunda, una sección de **Misceláneas**, compuesta por aportaciones variadas dentro de la temática de la publicación.

3. Presentación, estructura y envío de los manuscritos

Los trabajos se presentarán en tipo de letra Arial 10, interlineado simple, justificado completo y sin tabuladores ni espacios en blanco entre párrafos.

Solo se separarán con un espacio en blanco los grandes bloques (título, autores, resúmenes, descriptores, créditos y epígrafes). La página debe tener 2 centímetros en todos sus márgenes.

Los trabajos deben presentarse en documento de Microsoft Word (.doc o .docx), siendo necesario que el archivo esté anonimizado en Propiedades de Archivo, de forma que no aparezca la identificación de autor/es.

Los manuscritos deben ser enviados única y exclusivamente a través del OJS (Open Journal System), en el cual todos los autores deben darse de alta previamente. No se aceptan originales enviados a través de correo electrónico u otra interfaz.

3.1. Estructura del manuscrito

Para aquellos trabajos que se traten de investigaciones de carácter empírico, los manuscritos seguirán la estructura IMRDC, siendo opcionales los epígrafes de Notas y Apoyos. Aquellos trabajos que por el contrario se traten de informes, estudios, propuestas y revisiones podrán ser más flexibles en sus epígrafes, especialmente en Material y métodos, Análisis y resultados y Discusión y conclusiones. En todas las tipologías de trabajos son obligatorias las Referencias.

1) Título (español) / Title (inglés): Conciso pero informativo, en castellano en primera línea y en inglés en segunda. Se aceptan como máximo 80 caracteres con espacio. El título no solo es responsabilidad de los autores, pudiéndose proponer cambios por parte del Consejo Editorial.

2) Nombre y apellidos completos: De cada uno de los autores, organizados por orden de prelación. Se aceptarán como máximo 3 autores por original, aunque pudieren existir excepciones justificadas por el tema, su complejidad y extensión. Junto a los nombres ha de seguir la categoría profesional, centro de trabajo, correo electrónico de cada autor y número de ORCID. Es obligatorio indicar si se posee el grado académico de doctor (incluir Dr./Dra. antes del nombre).

3) Resumen (español) / Abstract (inglés): Tendrá como extensión máxima 230 palabras, primero en español y después en inglés. En el resumen se describirá de forma concisa y en este orden: 1) Justificación del tema; 2) Objetivos; 3) Metodología y muestra; 4) Principales resultados; 5) Principales conclusiones. Ha de estar escrito de manera impersonal “El presente trabajo analiza...”. En el caso del abstract no se admitirá el empleo de traductores automáticos por su pésima calidad.

4) Descriptores (español) / Keywords (inglés): Se deben exponer 6 descriptores por cada versión idiomática relacionados directamente con el tema del trabajo. Será valorado positivamente el uso de las palabras claves expuestas en el Thesaurus de la UNESCO.

5) Introducción y estado de la cuestión: Debe incluir el planteamiento del problema, el contexto de la problemática, la justificación, fundamentos y propósito del estudio, utilizando citas bibliográficas, así como la literatura más significativa y actual del tema a escala nacional e internacional.

6) Material y métodos: Debe ser redactado de forma que el lector pueda comprender con facilidad el desarrollo de la investigación. En su caso, describirá la metodología, la muestra y la forma de muestreo, así como se hará referencia al tipo de análisis estadístico empleado. Si se trata de una metodología original, es necesario exponer las razones que han conducido a su empleo y describir sus posibles limitaciones.

7) Análisis y resultados: Se procurará resaltar las observaciones más importantes, describiéndose, sin hacer juicios de valor, el material y métodos empleados. Aparecerán en una secuencia lógica en el texto y las tablas y figuras imprescindibles evitando la duplicidad de datos.

8) Discusión y conclusiones: Resumirá los hallazgos más importantes, relacionando las propias observaciones con estudios de interés, señalando aportaciones y limitaciones, sin redundar datos ya comentados en otros apartados. Asimismo, el apartado de discusión y conclusiones debe incluir las deducciones y líneas para futuras investigaciones.

9) Apoyos y agradecimientos (opcionales): El Council Science Editors recomienda a los autor/es especificar la fuente de financiación de la investigación. Se considerarán prioritarios los trabajos con aval de proyectos competitivos nacionales e internacionales. En todo caso, para la valoración científica del manuscrito, este debe ir anonimizado con XXXX solo para su evaluación inicial, a fin de no identificar autores y equipos de investigación, que deben ser explicitados en la Carta de Presentación y posteriormente en el manuscrito final.

10) Las notas (opcionales) irán, solo en caso necesario, al final del artículo (antes de las referencias). Deben anotarse manualmente, ya que el sistema de notas al pie o al final de Word no es reconocido por los sistemas de maquetación. Los números de notas se colocan en superíndice, tanto en el texto como en la nota final. No se permiten notas que recojan citas bibliográficas simples (sin comentarios), pues éstas deben ir en las referencias.

11) Referencias: Las citas bibliográficas deben reseñarse en forma de referencias al texto. Bajo ningún caso deben incluirse referencias no citadas en el texto. Su número debe ser suficiente para contextualizar el marco teórico con criterios de actualidad e importancia. Se presentarán alfabéticamente por el primer apellido del autor.

3.2. Normas para las referencias

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Artículo de revista (un autor): Valdés-Pérez, D. (2016). Incidencia de las técnicas de gestión en la mejora de decisiones administrativas [Impact of Management Techniques on the Improvement of Administrative Decisions]. *Retos*, 12(6), 199-2013. <https://doi.org/10.17163/ret.n12.2016.05>

Artículo de revista (hasta seis autores): Ospina, M.C., Alvarado, S.V., Fefferman, M., & Llanos, D. (2016). Introducción del dossier temático “Infancias y juventudes: violencias, conflictos, memorias y procesos de construcción de paz” [Introduction of the thematic dossier “Infancy and Youth: Violence, Conflicts, Memories and Peace Construction Processes”]. *Universitas*, 25(14), 91-95. <https://doi.org/10.17163/uni.n25.%25x>

Artículo de revista (más de seis autores): Smith, S.W., Smith, S.L. Pieper, K.M., Yoo, J.H., Ferrys, A.L., Downs, E.,... Bowden, B. (2006). Altruism on American Television: Examining the Amount of, and Context Surrounding. Acts of Helping and Sharing. *Journal of Communication*, 56(4), 707-727. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2006.00316.x>

Artículo de revista (sin DOI): Rodríguez, A. (2007). Desde la promoción de salud mental hacia la promoción de salud: La concepción de lo comunitario en la implementación de proyectos sociales. *Alteridad*, 2(1), 28-40. (<https://goo.gl/zDb3Me>) (2017-01-29).

LIBROS Y CAPÍTULOS DE LIBRO

Libros completos: Cuéllar, J.C., & Moncada-Paredes, M.C. (2014). *El peso de la deuda externa ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Capítulos de libro: Zambrano-Quiñones, D. (2015). *El ecoturismo comunitario en Manglaralto y Colonche*. En V.H. Torres (Ed.), *Alternativas de Vida: Trece experiencias de desarrollo endógeno en Ecuador* (pp. 175-198). Quito: Abya-Yala.

MEDIOS ELECTRÓNICOS

Pérez-Rodríguez, M.A., Ramírez, A., & García-Ruíz, R. (2015). La competencia mediática en educación infantil. Análisis del nivel de desarrollo en España. *Universitas Psychologica*, 14(2), 619-630. <https://doi.org.10.11144/Javeriana.upsy14-2.cmei>

Es prescriptivo que todas las citas que cuenten con DOI (Digital Object Identifier System) estén reflejadas en las Referencias (pueden obtenerse en <http://goo.gl/gfruh1>). Todas las revistas y libros que no tengan DOI deben aparecer con su link (en su versión on-line, en caso de que la tengan, acortada, mediante Google Shortener: <http://goo.gl>) y fecha de consulta en el formato indicado.

Los artículos de revistas deben ser expuestos en idioma inglés, a excepción de aquellos que se encuentren en español e inglés, caso en el que se expondrá en ambos idiomas utilizando corchetes. Todas las direcciones web que se presenten tienen que ser acortadas en el manuscrito, a excepción de los DOI que deben ir en el formato indicado (<https://doi.org/XXX>).

3.3. *Epígrafes, tablas y gráficos*

Los epígrafes del cuerpo del artículo se numerarán en arábigo. Irán sin caja completa de mayúsculas, ni subrayados, ni negritas. La numeración ha de ser como máximo de tres niveles: 1. / 1.1. / 1.1.1. Al final de cada epígrafe numerado se establecerá un retorno de carro.

Las tablas deben presentarse incluidas en el texto en formato Word según orden de aparición, numeradas en arábigo y subtituladas con la descripción del contenido.

Los gráficos o figuras se ajustarán al número mínimo necesario y se presentarán incorporadas al texto, según su orden de aparición, numeradas en arábigo y subtituladas con la descripción abreviada. Su calidad no debe ser inferior a 300 ppp, pudiendo ser necesario contar con el gráfico en formato TIFF, PNG o JPEG.

4. Proceso de envío

Deben remitirse a través del sistema OJS de la revista dos archivos:

1) Presentación y portada, en la que aparecerá el título en español e inglés, nombres y apellidos de los autores de forma estandarizada con nú-

mero de ORCID, resumen, abstract, descriptores y keywords y una declaración de que el manuscrito se trata de una aportación original, no enviada ni en proceso de evaluación en otra revista, confirmación de las autorías firmantes, aceptación (si procede) de cambios formales en el manuscrito conforme a las normas y cesión parcial de derechos a la editorial (usar modelo oficial de portada).

2) Manuscrito totalmente anonimizado, conforme a las normas referidas en precedencia.

Todos los autores han de darse de alta, con sus créditos, en la plataforma OJS, si bien uno solo de ellos será el responsable de correspondencia. Ningún autor podrá enviar o tener en revisión dos manuscritos de forma simultánea, estimándose una carencia de cuatro números consecutivos (2 años).

PUBLICATION GUIDELINES IN «UNIVERSITAS»

UNIVERSITAS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

ISSN: 1390-3837 / e-ISSN: 1390-8634

1. General Information

«Universitas» is a bilingual scientific publication of the *Universidad Politécnica Salesiana* of Ecuador, published since January 2002 in an uninterrupted manner, with a semi-annual periodicity, specialized in Social and Human Sciences and its interdisciplinary lines such as Sociology, Anthropology, Social Psychology, Social Development, Communities, Latin American Studies, Political Studies, among others.

It is scientific journal, which uses the peer-review system, under double-blind review methodology, according to the publication standards of the American Psychological Association (APA). Compliance with this system allows authors to guarantee an objective, impartial and transparent review process, which facilitates the publication of their inclusion in reference databases, repositories and international indexing.

«Universitas» is indexed in the directory and selective catalog of the Regional Online Information System for Scientific Journals of Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal (Latindex), in the Scientific Information System REDALYC, in the Directory of Journals of Open Access DOAJ and in repositories, libraries and specialized catalogs of Latin America.

The journal is published in a double version: printed (ISSN: 1390-3837) and digital (e-ISSN: 1390-8634), in English and Spanish, each work being identified with a DOI (Digital Object Identifier System).

2. Scope and Policy

2.1. Theme

Original contributions in Humanities and Social Sciences, as well as related areas: Sociology, Anthropology, Social Psychology, Social Development, Communities, Latin American Studies, Political Studies, and all related interdisciplinary disciplines with the central theme.

2.2. Contributions

“Universitas” preferably publishes results of empirical research on Human and Social Sciences, written in Spanish and / or English, as well as reports, studies and proposals, as well as selected state-of-the-art literature reviews.

All works must be original, have not been published in any medium or be in the process of arbitration or publication.

- **Research:** 5,000 to 6,500 words of text, including title, abstracts, descriptors, charts and references.
- **Reports, studies and proposals:** 5,000 to 6,500 words of text, including title, abstracts, charts and references.
- **Reviews:** 6,000 to 7,000 words of text, including charts and references. Justified references, would be specially valued. (current and selected from among 70 works)

“Universitas” has a biannual periodicity (20 articles per year), published in March and September and counts by number with two sections of five articles each, the first referring to a **Monographic** topic prepared in advance and with thematic editors and the Second, a section of **Miscellaneous**, composed of varied contributions within the theme of the publication.

3. Presentation, Structure and Submission of the Manuscripts

Texts will be presented in Arial 10 font, single line spacing, complete justification and no tabs or white spaces between paragraphs. Only large blocks (title, authors, summaries, descriptors, credits and headings) will

be separated with a blank space. The page should be 2 centimeters in all its margins.

Papers must be submitted in a Microsoft Word document (.doc or .docx), requiring that the file be anonymized in File Properties, so that the author / s identification does not appear.

Manuscripts must be submitted only and exclusively through the OJS (Open Journal System), in which all authors must previously register. Originals sent via email or other interfaces are not accepted.

3.1. Structure of the manuscript

For those works that are empirical investigations, the manuscripts will follow the IMRDC structure, being optional the Notes and Supports. Those papers that, on the contrary, deal with reports, studies, proposals and reviews may be more flexible in their epigraphs, particularly in material and methods, analysis, results, discussion and conclusions. In all typologies of works, references are mandatory.

1) Title (Spanish) / Title (English): Concise but informative, in Spanish on the first line and in English on the second. A maximum of 80 characters with spaces are accepted. The title is not only the responsibility of the authors, changes being able to be proposed by the Editorial Board.

2) Full name and surnames: Of each of the authors, organized by priority. A maximum of 3 authors will be accepted per original, although there may be exceptions justified by the topic, its complexity and extent. Next to the names must follow the professional category, work center, email of each author and ORCID number. It is mandatory to indicate if you have the academic degree of doctor (include Dr./Dra before the name).

3) Abstract (Spanish) / Abstract (English): It will have a maximum extension of 230 words, first in Spanish and then in English. : 1) Justification of the topic; 2) Objectives; 3) Methodology and sample; 4) Main results; 5) Main conclusions. It must be impersonally written “This paper analyzes ...”. In the case of the abstract, the use of automatic translators will not be accepted due to their poor quality.

4) Descriptors (Spanish) / Keywords (English): 6 descriptors must be presented for each language version directly related to the subject of the work. The use of the key words set out in UNESCO’s Thesaurus will be positively valued.

5) Introduction and state of the issue: It should include the problem statement, context of the problem, justification, rationale and purpose of the study, using bibliographical citations, as well as the most significant and current literature on the topic at national and international level .

6) Material and methods: It must be written so that the reader can easily understand the development of the research. If applicable, it will describe the methodology, the sample and the form of sampling, as well as the type of statistical analysis used. If it is an original methodology, it is necessary to explain the reasons that led to its use and to describe its possible limitations.

7) Analysis and results: It will try to highlight the most important observations, describing, without making value judgments, the material and methods used. They will appear in a logical sequence in the text and the essential charts and figures avoiding the duplication of data.

8) Discussion and conclusions: Summarize the most important findings, relating the observations themselves with relevant studies, indicating contributions and limitations, without adding data already mentioned in other sections. Also, the discussion and conclusions section should include the deductions and lines for future research.

9) Supports and acknowledgments (optional): The Council Science Editors recommends the author (s) to specify the source of funding for the research. Priority will be given to projects supported by national and international competitive projects. In any case, for the scientific evaluation of the manuscript, it should be only anonymized with XXXX for its initial evaluation, in order not to identify authors and research teams, which should be explained in the Cover Letter and later in the final manuscript.

10) The notes (optional) will go, only if necessary, at the end of the article (before the references). They must be manually annotated, since the system of footnotes or the end of Word is not recognized by the layout systems. The numbers of notes are placed in superscript, both in the text and in the final note. The numbers of notes are placed in superscript, both in the text and in the final note. No notes are allowed that collect simple bibliographic citations (without comments), as these should go in the references.

11) References: Bibliographical citations should be reviewed in the form of references to the text. Under no circumstances should references not mentioned in the text be included. Their number should be sufficient to

contextualize the theoretical framework with current and important criteria. They will be presented alphabetically by the first last name of the author.

3.2. Standards for references

PERIODIC PUBLICATIONS

Journal article (author): Valdés-Pérez, D. (2016). Incidencia de las técnicas de gestión en la mejora de decisiones administrativas [Impact of Management Techniques on the Improvement of Administrative Decisions]. *Retos*, 12(6), 199-2013. <https://doi.org/10.17163/ret.n12.2016.05>

Journal Article (Up to six authors): Ospina, M.C., Alvarado, S.V., Fefferman, M., & Llanos, D. (2016). Introducción del dossier temático “Infancias y juventudes: violencias, conflictos, memorias y procesos de construcción de paz” [Introduction of the thematic dossier “Infancy and Youth: Violence, Conflicts, Memories and Peace Construction Processes”]. *Universitas*, 25(14), 91-95. <https://doi.org/10.17163/uni.n25.%25x>

Journal article (more than six authors): Smith, S.W., Smith, S.L. Pieper, K.M., Yoo, J.H., Ferrys, A.L., Downs, E.,... Bowden, B. (2006). Altruism on American Television: Examining the Amount of, and Context Surrounding. Acts of Helping and Sharing. *Journal of Communication*, 56(4), 707-727. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2006.00316.x>

Journal article (without DOI): Rodríguez, A. (2007). Desde la promoción de salud mental hacia la promoción de salud: La concepción de lo comunitario en la implementación de proyectos sociales. *Alteridad*, 2(1), 28-40. (<https://goo.gl/zDb3Me>) (2017-01-29).

BOOKS AND BOOK CHAPTERS

Full books: Cuéllar, J.C., & Moncada-Paredes, M.C. (2014). *El peso de la deuda externa ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Chapter of book: Zambrano-Quiñones, D. (2015). *El ecoturismo comunitario en Manglaralto y Colonche*. En V.H. Torres (Ed.), *Alternativas de Vida: Trece experiencias de desarrollo endógeno en Ecuador* (pp. 175-198). Quito: Abya-Yala.

DIGITAL MEDIA

Pérez-Rodríguez, M.A., Ramírez, A., & García-Ruíz, R. (2015). La competencia mediática en educación infantil. Análisis del nivel de desarrollo en España. *Universitas Psychologica*, 14(2), 619-630. <https://doi.org.10.11144/Javeriana.upsy14-2.cmei>

It is prescriptive that all quotations that have DOI (Digital Object Identifier System) are reflected in the References (can be obtained at <http://google.com/gfruh1>). All journals and books that do not have DOI should appear with their link (in their online version, if they have it, shortened by Google Shortened: <http://google.com>) and date of consultation in the format indicated.

Journal articles should be presented in English, except for those in Spanish and English, in which case it will be displayed in both languages using brackets. All web addresses submitted must be shortened in the manuscript, except for the DOI that must be in the indicated format (<https://doi.org/XXX>).

3.3. Epigraphs, Figures and Charts

The epigraphs of the body of the article will be numbered in Arabic. They should go without a full box of capital letters, neither underlined nor bold. The numbering must be a maximum of three levels: 1. / 1.1. / 1.1.1. A carriage return will be established at the end of each numbered epigraph.

The charts must be included in the text in Word format according to order of appearance, numbered in Arabic and subtitled with the description of the content.

The graphics or figures will be adjusted to the minimum number required and will be presented incorporated in the text, according to their order of appearance, numbered in Arabic and subtitled with the abbreviated description. Their quality should not be less than 300 dpi, and it may be necessary to have the graph in TIFF, PNG or JPEG format.

4. Submission Process

Two files must be sent through the OJS system of the journal:

1) Presentation and cover, in which the title in Spanish and English will appear, names and surnames of the authors in a standardized form with ORCID number, abstract in both Spanish and English, descriptors and ke-

ywords and a statement that the manuscript is an Original contribution, not sent or in the process of being evaluated in another journal, confirmation of the signatory authors, acceptance (if applicable) of formal changes in the manuscript according to the rules and partial transfer of rights to the publisher (use official cover model).

2) Manuscript totally anonymized, according to the norms referred in precedence.

All authors must register with their credits on the OJS platform, although only one of them will be responsible for correspondence.

No author can submit or have in review two manuscripts simultaneously, estimating an absence of four consecutive numbers (2 years).