

 Editorial

Antigua Modernidad y Memoria del Presente

CULTURAS URBANAS E IDENTIDAD

Ton Salman y Eduardo Kingman
EDITORES

© 1999, FLACSO, Sede Ecuador

Paez 118 y Patria, Quito - Ecuador

Telf.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

E-mail: fcarrion@hoy.net

Registro derecho autoral: 012697

ISBN - 9978-67-046-7

Editores: Eduardo Kingman y Ton Salman

Edición: Alicia Torres

Diseño y diagramación: Rispergraf

Diseño de portada: Antonio Mena

Impreso en: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

INDICE GENERAL

Presentación 9

PARTE I: ENFOQUES GENERALES

Introducción
Las culturas urbanas en América Latina y los Andes:
lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo.
Eduardo Kingman Garcés, Ton Salman y Anke Van Dam 19

Aplausos después del desfile: el estudio de organizaciones
y movimientos sociales después de la euforia
Ton Salman 55

PARTE II: GENERO Y CIUDAD

Sobre machos, adúlteras y caballeros
Ana María Goetschel 73

El encuentro entre ONG y pobladoras:
Las organizaciones de mujeres en Santiago de Chile
Anke van Dam 85

Masculinidades y cultura popular en Guayaquil
Xavier Andrade 101

Diversidad y Esencialismo, ¿términos contradictorios?
La sexualidad masculina en Lima, Perú.
Lorraine Nencel 125

PARTE III: CULTURA, POLITICA URBANA

Estudiar movimientos sociales urbanos: entre la teoría y la comprensión
Alvaro Sáenz Andrade 147

La violencia urbana y sus nuevos escenarios
Fernando Carrión M. 153

Prácticas cotidianas de resistencia
Gerrit Burgwal 165

Continuidad histórica de la acción colectiva de los pobladores chilenos: Redes sociales e interacción estratégica. <i>Vicente Espinoza</i>	189
El Camal y los asuntos de raza y clase <i>Wendy A. Weiss</i>	219
Cultura que carga: Reflexiones sobre lo cultural en el análisis de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina <i>Ton Salman</i>	237
PARTE IV: VIDA COTIDIANA	
Cartografías del pasado, ciudades del presente: prácticas populares en las ciudades del Altiplano Cundiboyacense (Andes orientales colombianos) <i>Adrián Eduardo Serna Dimas</i>	257
De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza <i>Eduardo Kingman Garcés</i>	281
“Que me perdonen las dos”: el mundo de la canción rocolera <i>Hernán Ibarra</i>	311
Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito <i>Marcelo Naranjo</i>	327
La propiedad, un sueño realizado: relato oral de los pobladores de La Argelia <i>Santiago Ortiz y Elvira Martínez</i>	337
La cultura del conventillo: el desarrollo humano en el casco central de La Paz <i>Paul van Lindert</i>	353
Colaboradores	369

Presentación

La idea de esta compilación nació en un taller sobre cultura urbana en América Latina que tuvo lugar en Quito, Ecuador, y que fue organizado por FLACSO con la participación de CEDLA e INDRA de la Universidad de Amsterdam¹ en Octubre de 1996. Los temas más destacados surgidos en los debates de ese taller son los mismos que de un modo u otro han servido de guía a la organización de este libro. No nos referimos tanto a las ponencias ahí presentadas y que forman parte importante del texto, sino al conjunto de ideas, interpretaciones y sugerencias que emergieron en las discusiones. Lo que se ha tratado es de reunir trabajos, presentados o no en el seminario, cuyo común denominador fuera las entrelazadas relaciones entre procesos de cambio, adaptación y resistencia cultural vistos en una perspectiva histórica y contemporánea. La reflexión sobre los procesos impuestos desde afuera y las estrategias armadas al interior de los propios grupos sociales está implícita en trabajos sobre temas tan diversos como la organización popular urbana, la identidad individual y colectiva, la lucha por la ciudadanía, las relaciones de género, los usos sociales del espacio.

Aunque muchos elementos de este libro son válidos para el conjunto de Latinoamérica, el énfasis está puesto en las ciudades andinas, existiendo particular preocupación por el caso de Quito, lugar desde el cual se concibió y organizó el trabajo. Nos interesaba explorar las vicisitudes de la cultura urbana en un momento de socavamiento de factores que la habían servido de fundamento, como lo popular o como lo andino.

Las contribuciones incorporadas en esta compilación ilustran algunos de los temas que preocupan y que, a nuestro juicio deberían preocupar, a los investigadores de la cultura popular y la cultura urbana. No pretendemos presentar una muestra exhaustiva ni plenamente representativa sino movernos con los materiales que estuvieron a mano en el desarrollo del trabajo. Nos conformamos con que éstos permitan explorar el panorama de preguntas y respuestas, de suposiciones y aproximaciones, existentes hacia finales de los años noventa.

Es cierto que se han evaporado buena parte de las visiones ingenuas en cuanto al significado de la cultura popular, la cultura de élite, la cultura de masas, pero, al mismo tiempo, las nuevas nociones no han encontrado aún un desarrollo satisfactorio en el contexto latinoamericano. Nosotros creemos que la idea de que

¹ CEDLA es el *Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos*, y INDRA es el *Institute for Development Research Amsterdam*. Ambos institutos pertenecen a la Universidad de Amsterdam.

lo dominante ahora es la tendencia a la polifonía, la multivocalidad, el 'libre flujo' de mensajes y símbolos culturales, la ilimitada diversidad, debe ser tomado con cautela. A partir de ese enfoque, asumido como una tendencia determinante generada a partir de la globalización, nos veríamos incapacitados de ver e interpretar lo específico, lo anclado y lo que se resiste a ser incorporado en el remolino cacofónico. Nuestra aspiración es haber logrado juntar contribuciones que reflejen la legitimidad de las nuevas preguntas, pero también la actualidad de viejas inquietudes.

Antes de entrar en la breve presentación de los distintos trabajos reunidos en este libro, es indispensable hacer dos precisiones con respecto a los alcances de la compilación. En primer lugar, es necesario señalar que aunque el referente concreto alrededor del cual se armaron las discusiones del taller fue Quito, no nos hemos restringido a Quito, sino que hemos tratado de dar lugar a otras ciudades de América Latina y particularmente a las llamadas 'andinas'. Hemos considerado valiosa una perspectiva comparativa tanto para que el lector pueda descubrir lo específico, lo idiosincrático de Quito, como para intentar definir parámetros generales de análisis, válidos para diversas ciudades. A esto hay que añadir el hecho de que si bien uno de los aspectos más tratados por los autores que participan en la compilación continúa siendo lo popular (tema del seminario al que hemos hecho referencia), hemos preferido incorporar en el libro artículos relacionados con otros aspectos de la vida de las urbes. La propia vida popular no puede entenderse fuera de juegos de relaciones más amplias, de carácter político, económico, social, cultural.

El libro se orienta al estudio de diversos aspectos relacionados con la ciudad y con la cultura urbana, tal como se han presentado en el mediano plazo y se presentan actualmente. Pero es igualmente difícil entender las culturas urbanas fuera de la trama de relaciones en las que se hallan insertas: la ciudad señorial o la ciudad moderna, las inmigraciones hacia la ciudad, los procesos de transición urbanos o la globalización como proceso económico y social y como un tipo de retórica generada desde el centro.

En una antología sobre un tema semejante publicada hace cinco años, el compilador de la misma decía que los Andes no han servido de cobijo solo a indígenas, sino a culturas de origen europeo, oriental y africano, así como a formas culturales que son resultado del mestizaje. Estas diversas culturas no se mueven en mundos separados, sino que forman parte de una trama compleja de relaciones (Kingman 1992: 17). 'Andinidad', 'mundo andino' y 'cultura andina' son de acuerdo al mismo compilador, términos amplios y difusos que no están en condiciones de definir nada, sino que se utilizan para constituir una tradición interpretativa y para formar parte del debate. Desde el inicio entonces, el tema de la cultura andina y de las ciudades andinas careció de delimitaciones claras. No solo lo

'andino' resulta difícil definir sino que las ciudades hacen aún más complejo cualquier intento de definición. Aquí nos proponemos seguir en esa línea interpretativa, tomando en cuenta que, tal vez, el proceso de mestizaje e hibridación se ha ampliado, se ha acelerado y se ha radicalizado (Yúdice 1992). Los componentes de la cultura aristocrática, la cultura obrero artesanal, lo indígena o la cultura de las nacientes clases medias (Ibarra 1995: 5) ya no pueden funcionar como las 'piedras de construcción' de un tipo de cultura a la que demos el calificativo de andina. Estos diversos elementos se han revuelto y los espacios *entre* estas identidades culturales parecen haberse vuelto más importantes que en el pasado. Ni un orden estamental, ni una estructura de clases permiten definir, por sí solos, las ciudades andinas contemporáneas. Modelos espaciales como los de norte-sur, arriba-abajo, centro-periferia ya no sirven como marcos para interpretar la cultura urbana, ni la cultura popular en las ciudades andinas. Los barrios populares como enclaves para el desarrollo de 'culturas propias' se han vuelto cada vez más porosos.

Por eso, las dimensiones a las que hemos tratado de dar un lugar en este compilación desbordan el tema específico de la cultura popular urbana. Hay contribuciones que abordan temas diversos como las organizaciones y movimientos sociales urbanos, la migración, la intervención política, administrativa y pedagógica, el clientelismo, la globalización, la etnicidad, los medios de comunicación de masas, el re-descubrimiento de la cotidianidad (al respecto ver Machado Da Silva 1991: 22, para un comentario crítico ver Osorio 1993), la construcción de identidad, la moral 'de la calle' versus la moral discursiva, la música popular, las relaciones de género. Se evidencian además diversos métodos y estrategias usados por los compilados para abordar el tema de la ciudad: las etnografías, las miradas desde la periferie y desde el centro, la investigación de la semántica de discursos, la reflexión teórica sobre el significado de conceptos, el análisis de documentos históricos orientados a una reconstrucción de imaginarios o, en otros casos, la 'cartografía del pasado'. Todos estos temas y métodos, a nuestro juicio, enriquecen y profundizan el estudio de la cultura urbana.

La cultura urbana no puede ser tratada como un universo cerrado, 'unidimensional', ya que se constituye en gran medida por lo que no es. La construcción de identidades, culturas y subculturas depende de juegos de poder, de relaciones e interacciones sociales, de los sistemas clasificatorios dominantes en cada momento.

En la noción de cultura urbana que guió nuestros esfuerzos para armar esta compilación, resuena por un lado la idea de la de-centralidad y por otro, la idea aparentemente contradictoria, de apuntar a lo que aún converge en la construcción y reproducción cotidiana de las culturas urbanas. Es probable que ya no se trate de culturas con algún 'núcleo', o alguna continuidad basada en un 'meollo' de identidad cultural. La identidad tal como se la concibe actualmente se forma,

se negocia, se mantiene y se reconstituye en las fronteras entre los grupos y subgrupos, dentro y fuera de los sectores poblacionales (Assies 1994: 35, Simón Pachano: contribución al debate dentro del taller). Sin embargo, los procesos de adaptación e incorporación de elementos culturales 'de afuera' nunca empiezan desde cero; las historias socio-culturales y las historias individuales (siendo entidades bien distintas en términos de temporalidad y 'forma de institucionalización') limitan y posibilitan la incorporación, modificación, integración y/o el rechazo hacia las viejas, así como hacia las nuevas opciones y tradiciones culturales. Por último, no es el individuo en sí, o el sector social en sí, lo que debe interesarnos, sino la red de relaciones y interacciones en el cual se desempeña, se escinde y establece vínculos, desvínculos, imágenes e influencias (Hannerz 1986: 21-22).

El libro está dividido en 4 partes. En la *primera parte* hemos reunidos trabajos que se dedican a temas más generales, desde una perspectiva teórica.

El primer trabajo de Anke van Dam, Eduardo Kingman y Ton Salman, hace un esfuerzo por recapitular, recorrer las diversas direcciones que ha tomado el estudio de la cultura urbana en América Latina y los Andes en las últimas décadas. Intenta una reflexión sobre los distintos aportes e influencias conceptuales contemporáneos, como las corrientes del postmodernismo y *Cultural Studies* y los conceptos de hibridación, mestizaje, barroco, género-ización de los estudios urbanos, entre otros.

El segundo artículo de Ton Salman, trata de las aproximaciones al fenómeno de los movimientos sociales, particularmente los urbanos, una vez pasada la era en la que se sobredimensionaba sus potencialidades. Aboga por un aproximación que tome en cuenta que estos movimientos no funcionan solamente bajo pautas estratégico-políticas, sino también culturales.

La *segunda parte*, sobre Género y Ciudad, empieza con un trabajo de Ana María Goetschel, en el que se investiga cómo tomaron cuerpo nociones sobre lo femenino y lo masculino en la historia de Quito y en que medida estas nociones se reproducen-modifican en el presente. El artículo de Anke van Dam, aborda el tema de la interacción entre grupos de meta y las ONG. Argumenta que esta interacción o comunicación, no se reduce a una simple entrega de conocimientos, ni tampoco un diálogo entre iguales, como a veces se pretende, a partir de los métodos de la educación popular. En lugar de ello, es más común una permanente modificación de significados, a todos los niveles, en el transcurso de la interacción.

En su contribución Xavier Andrade alumbra otro aspecto: lo entrelazado de las imágenes sobre masculinidad entre sectores populares por un lado y 'atracciones' y críticas políticas por otro lado. El ilustra su argumento con una detallada interpretación del trabajo de Pancho Jaime, en el Guayaquil de los 70.

En el capítulo 6, Lorraine Nencel habla sobre las imágenes de sexualidad y masculinidad a partir de las ‘categorizaciones’ de las mujeres por parte de los hombres, en la ciudad de Lima.

La *tercera parte* del libro aborda temas de la Cultura Política Urbana, tanto ‘desde abajo’ como desde la perspectiva de los gobiernos locales.

En el capítulo 7, Alvaro Sáenz aprovecha su posición de encargado de la Administración Sur de la ciudad de Quito para confrontar la posición de alguien que trata de intervenir en la ciudad, con el propósito de estimular la participación ciudadana con la de los investigadores sobre movimientos sociales urbanos. En su exposición defiende la tesis de que estar dentro de la dinámica como actor provee una entrada privilegiada para entender las cosas, concordando plenamente con Kurt Lewin cuando dijo: “Si quieres entender las cosas de veras, solamente trata de cambiarlas”.

En el capítulo 8, Fernando Carrión aborda el tema de la violencia urbana desde la perspectiva que califica a ésta como una relación social antes que una anomalía social.

La contribución de Adrián Serna busca entender relaciones políticas históricas y contemporáneas en base de una lectura ‘socioarqueológica’ de las ciudades andinas colombianas. Una cartografía urbana, argumenta, complementa nuestra comprensión de las relaciones de poder que constituyeron y constituyen la ciudad tal como la hemos heredado.

Una perspectiva más ‘desde abajo’ es la aproximación de Gerrit Burgwal, quien analiza los rasgos político-culturales de la formación de organizaciones barriales, en el barrio “Lucha de los Pobres” en el suroriente de Quito.

Vicente Espinoza explora como las redes sociales y continuidades culturales de los ‘pobres de la ciudad’ en Santiago de Chile constituyen acciones y estrategias específicas y como, a su vez, estas continuidades de orientación son influidas por circunstancias sociales y políticas.

En el capítulo 12, Wendy Weiss analiza la forma de construcción de identidades y de categorizaciones sociales a partir del concepto de ‘raza’ en un barrio del sur de Quito y como estos mecanismos son discriminatorios y excluyentes.

En el capítulo 13, Ton Salman analiza como los rasgos culturales nos pueden ayudar a entender porqué las organizaciones y movimientos sociales no están a veces en condiciones de aprovechar más ‘astutamente’ las circunstancias favorables, o porqué los resultados obtenidos no resultan siempre duraderos y aboga por tomar en cuenta en el análisis de dichos movimientos qué rasgos de la cultura política no están completamente a la disposición de los actores que ‘se muevan’ en circunstancias de acción colectiva.

En la *cuarta parte* del libro hemos reunido trabajos que se dedican a la vida cotidiana urbana.

El trabajo de Eduardo Kingman se refiere a los cambios que sufren las relaciones de las élites con los pobres en el tránsito de la ciudad señorial a la “moderna”. Muestra el paso de las instituciones de caridad a las de beneficencia, así como las modificaciones que se producen en la vida cotidiana.

El trabajo de Hernán Ibarra habla sobre la canción roclera y relaciona este fenómeno musical con el ‘trabajo’ de demarcar identidades urbanas, en el Quito cambiante y confuso de los años 70 y 80.

El capítulo 16 es de Marcelo Naranjo y se refiere a la ‘invasión’ dominical del parque “La Carolina”, en el norte de Quito, por parte de los habitantes del (‘pobre’) sur de Quito. Revela como esta ocupación de un espacio que representa ‘otra vida’ urbana, para los quiteños del sur significa una apropiación de la ciudad ‘integrada’, donde la segregación espacial y social, por lo menos los días domingos, es parcialmente deshecha.

El penúltimo artículo es de Santiago Ortiz y Elvira Martínez y habla de los inmigrantes-fundadores de ‘La Argelia’, barrio del suroriente de Quito. Enfoca como los rasgos culturales de antaño influyen en las estrategias para conquistar un ‘espacio urbano’ y cómo en este proceso se transforman tales tradiciones culturales.

El capítulo 18 es de Paul van Lindert y se refiere a los rasgos culturales específicos de los pobres-de-la-ciudad que viven en los conventillos de La Paz, Bolivia. Demuestra que no guardan las mismas características que los pobres que viven en los barrios periféricos.

Esta compilación no hubiera podido salir a la luz sin el apoyo de la Embajada de los Países Bajos a quien expresamos nuestro sentido agradecimiento. Queremos igualmente agradecer el apoyo brindado por Fernando Carrión, en su calidad de Director de FLACSO y de manera muy especial a Alicia Torres, en cuyas manos estuvo la edición del libro.

Bibliografía

Assies, Willem

- 1994 Self-determination and the “new partnership” - the politics of indigenous peoples and states, en: W.J. Assies & A.J. Hoekema (eds): *Indigenous Peoples Experiences with Self-Government*, Copenhagen/Amsterdam: IWGIA/Universiteit van Amsterdam, pp 31-71.

Hannerz, Ulf

- 1986 *Exploración de la ciudad*, México D.F., FCE.

Ibarra, Hernán

- 1995 La cuestión de las identidades en Quito, en: *Región (Cali)*, 3/4. Agosto, pp 3-19.

Kingman Garcés, Eduardo (compilador)

- 1992 *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD.

Machado Da Silva, Juremir

- 1991 *A Miséria do Cotidiano - Energias Utópicas em um Espaço Urbano Moderno e Pós-Moderno*, Porto Alegre: Artes & Ofícios.

Osorio, Jaime

- 1993 La democracia ordenada - análisis crítico de la nueva sociología latinoamericana, en: *Proposiciones 22* (Santiago: SUR), pp 210-225.

Yúdice, George

- 1992 Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America, en: Yúdice, George, Jean Franco & Juan Flores (eds): *On Edge- The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis/London: University of Minesota Press, pp 1-28.

Introducción

Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo

Eduardo Kingman Garcés, Ton Salman y Anke van Dam

Introducción

Una simple lectura etnográfica nos muestra las modificaciones que se han producido en la vida cotidiana de los latinoamericanos hacia fines de los noventa. Los sectores populares tanto como las clases medias y altas de Quito, Cuzco, o La Paz, pueden ver el mismo tipo de *talkshow* y el mismo tipo de telenovela que la gente que vive en Calcuta o Colombo, Minneapolis o Baltimore, Lagos o Brazzaville. Los jóvenes pueden escuchar la misma música, elegir entre discotecas funk, trash, hiphop, räi, 'andina' o 'tropical', y pueden vestirse con el mismo tipo de ropa, en todas sus variedades mundialmente difundidas. Los 'pares de estilo' se encuentran en todas partes y las 'identidades colectivas' se han internacionalizado (Martín Barbero 1987). Ahora se puede elegir de los mismos *bytes* culturales que sus equivalentes en Berlín o Jakarta, para distinguirse y expresar el (mal)genio (Sánchez Parga 1997: 106-107). ¿Es qué 'por fin' la modernidad vía la globalización –y lo que se presenta como la otra cara del mismo proceso, la postmodernidad– se ha establecido en la cotidianidad de los latinoamericanos? A primera vista, así parece ser.

Si hacia la primera mitad del siglo XX la adopción de estilos de vida y sistemas de comportamiento 'universales' competía únicamente a una élite de las clases altas y medias; hoy ello involucra, en mayor o menor medida, al conjunto de la población. La intensificación de los medios y la rapidez de la difusión de mensajes culturales parecen haber logrado lo que durante siglos la imposición, el anhelo de imitar de parte de las élites y la jerarquía en las relaciones internacionales no habían podido realizar: la modernización cultural de América Latina; y esto –paradójicamente– sucederá justamente cuando el contenido de 'lo moderno' se estaría esfumando por los procesos de globalización, hibridación y lo posmoderno.

Hacia la primera mitad del siglo XX los países de Latinoamérica, y particularmente los andinos, se encontraban poco tecnificados y desarrollados; aislados con respecto al resto del mundo y sin una dinámica mercantil que vincule sus diversas regiones entre sí. No existían aún grandes ciudades; la población era predominantemente rural. Los mecanismos de socialización se circunscribían a lo local y a un ámbito de relaciones armado a partir de la comunidad, el barrio, la familia, los oficios y las cofradías. Aunque en algunos de estos países se habían producido importantes reformas liberales, la cotidianidad seguía siendo influida por un tipo de religiosidad particular que ha sido caracterizada como barroca. El barroco, si bien formaba parte de los dispositivos de poder generados en la colonia (Terán 1992), daba lugar a formas aparentemente permisivas con fuerte influjo de lo popular y de lo local, caracterizadas por algunos autores como barroco americano (Carvajal 1995). El sistema escolar, que con el tiempo se convertiría en un poderoso recurso civilizatorio, no se encontraba aún lo suficientemente generalizado. La mayoría de la población era analfabeta o semianalfabeta. La adopción de códigos y prácticas culturales ‘modernos’ sirvió, hasta las primeras décadas del siglo XX y, en el caso de algunos países hasta épocas muy recientes, como un elemento de distinción y diferenciación con respecto a lo no-moderno, lo no-urbanizado, y lo indígena, antes que como una estrategia aplicable al conjunto de la población. En el ambiente de la ciudad, la modernidad se confundía con el ornato (Kingman 1998).

En las décadas de los años 30 y 40, era posible reconocer dos vertientes más o menos claras en la constitución de las culturas populares en los Andes: lo andino y lo hispano, y no solo en el campo sino en buena parte de las ciudades. Hacia 1950, José María Arguedas expresaba su preocupación por la forma como las culturas del interior comenzaban a descomponerse como resultado del desarrollo de los medios de transporte que rompían con el antiguo aislamiento que había servido de base a su reproducción. No olvidemos que para esa época la radio, el cine, la prensa, la literatura de difusión, apenas habían comenzado a difundirse en las ciudades y que grandes capas de la población rural no tenían prácticamente acceso a ello. En esa época, justamente, un grupo de estudiosos, entre los que se encontraba el propio Arguedas, desarrollan un apasionado registro orientado al rescate de los elementos de las culturas andinas, de su memoria oral y de su ritualidad ‘en vías de desaparición’. Quince años más tarde, en 1966, el mismo Arguedas se refería a “las gigantescas empresas distribuidoras de materiales destinados a la estandarización de la mentalidad” (Arguedas 1975: 186). Estas habían ganado clientela en las ciudades (“esas urbes repentinas”), pero su acción ‘colonizadora’ se topaba con el desconcierto, a la vez que la resistencia de los “aluviones humanos de origen campesino”. Lo andino encontraba en las ciudades nuevos canales de expresión (como las radios para la

difusión de su música) y hacían de ellas “campos de lucha intensa” (Arguedas 1975: 187).

Ya hace tiempo reconocimos el juego de relaciones sociales, culturales y medioambientales a partir del cual se desarrolla lo andino. Los Andes se constituyeron históricamente a partir de un juego de fuerzas entre el sistema colonial y neocolonial y el mundo indígena generado por éste. La ‘ciudad señorial’ incluyó, por oposición, lo indígena y lo plebeyo; el centro, ‘los barrios’, la ‘ciudad letrada’, la ‘no letrada’. Aún cuando tradicionalmente el proyecto de la modernidad suponía una propuesta de absorción, de homogeneización cultural, al que algunos autores han denominado proceso civilizatorio, la dinámica de cambios tecnológicos contemporáneos ha ido más allá de la antigua dinámica civilizatoria: la inmensa gama de referentes culturales a la que se ven sujetos los individuos proviene hoy, como ayer, no sólo del centro sino también de la periferia y no solo de lo letrado sino de lo audiovisual y de lo masivo.

La contemporánea noción de modernidad es de hecho distinta de la que se utilizaba en el pasado. La modernidad, tal como se la concibió hasta la primera mitad del siglo XX, no constituía un proyecto aplicable del mismo modo al conjunto de sectores sociales. La mayoría de la población conservaba aún elementos de sus culturas locales y aunque se había generado un mercado interno, seguía teniendo peso entre la población campesina, un tipo de economía doméstica de autosubsistencia. Todo esto estaba y está en parte relacionado con las dificultades que encontraba el propio Estado para incorporar al conjunto de la población a la ciudadanía, dado el carácter profundamente escindido de las sociedades andinas, herederas de la antigua división entre la República de Españoles y la de Indios.

Al interior del propio pensamiento social, lejos estuvo de alcanzarse, y hasta fecha muy reciente, el nivel actual de discusión acerca de las perspectivas de la modernidad (o de la postmodernidad). A esta realidad correspondió un marco de análisis de lo cultural urbano caracterizado por categorías polares, entre lo rural y lo urbano, lo tradicional y moderno e incluso lo blanco-mestizo y lo indio, concebidos como realidades autónomas sin influencias entre sí.

Nuestras preocupaciones actuales, aunque aparentemente obedecen al mismo contenido, son distintas, ya que a la vez que estamos embarcados en una nueva dinámica de cambios culturales, vivimos los efectos de procesos que en buena medida ya se dieron. De hecho han cambiado los elementos de la cotidianidad a partir de los cuales estábamos en condiciones de percibir lo tradicional y lo moderno. Los canales y formas de difusión de preocupaciones y valores culturales ‘universales’ eran bastante restringidos en el pasado, mientras que ahora estos canales se han multiplicado sin que en principio existan límites a su accesibilidad, como tampoco a la penetración de símbolos y comportamientos cosmopolitas.

La modernidad –hoy más que antes– lejos está de constituir un fenómeno externo a la cultura popular mestiza e indígena (algo que pueda seguir percibiéndose como ‘imposición’ desde afuera). Ha pasado a formar parte fundamental de su vida. De hecho existe una interiorización mucho más profunda de valores y códigos culturales ‘modernos’.

Pero no solo la cotidianidad ha sido invadida por la modernidad sino que las formas de representación de lo tradicional y lo moderno se han modificado. Los antiguos marcos teóricos se han debilitado en los últimos años y, a primera vista, anacronizado. Así la idea del ‘campesino urbano’, que marcó las aproximaciones a las ciudades andinas durante muchos años contribuyó a formar una visión dualista de las urbes. Esta perspectiva, económica y cultural, que partía del criterio de que el inmigrante estaba incapacitado para adaptarse a la vida urbana moderna y que mantendría un comportamiento ‘irracional’, formando un ‘segmento aparte’, fue rebatida hace tiempo (Portes 1972), y ahora más que nunca parecería haber perdido su razón de ser. Hoy en día la noción de una ‘confrontación’ entre valores pre-urbanos o extra-modernos por un lado, y la lógica urbana moderna por el otro lado, prácticamente ha desaparecido en los estudios sobre cultura popular urbana¹. Por eso, uno puede incluso preguntarse si una oposición entre lo ‘occidental’ y lo ‘autóctono’ aún tiene sentido, desde la perspectiva del análisis social.

Lo étnico, otro parámetro en los estudios sobre la cultura urbana en los Andes, tampoco resultó ser una variante unívoca. Lo que se entiende por ‘indígena’ desde ‘afuera’ y desde ‘adentro’ estuvo siempre sujeto a redefiniciones. Depende de procesos de mutua demarcación; de una dinámica conflictiva de autodefinición y revalorización, o por el contrario desvalorización de lo indígena, como también de lo mestizo y lo cholo (ver Bustos 1992: 182-188; Selverston 1997). Muchos quiteños suelen hablar de ‘ellos’ si hablan de los indígenas. Pero hablan de ‘nosotros’, en oposición a los españoles concebidos como ‘ellos’, si se refieren a la conquista. Es dentro de este flujo de identificaciones y demarcaciones que se constituye lo ‘real’ del indígena, del mestizo y del cholo.

Aunque todo esto guarda una profunda carga histórica, hoy en día existe una fuerte tendencia hacia la pérdida de las bases locales de esa historia y de las nociones necesarias para entender la relación entre los procesos globales y los locales; como si el olvido, cada vez con mayor fuerza le ganara espacio a la ‘memoria’ y se diluyeran las trayectorias históricas de las identidades y autoidentifica-

¹ Aunque esto no significa que estas u otro tipo de percepciones duales no puedan volver a reaparecer. El pensamiento social no depende únicamente de un desarrollo al interior de su propio campo, sino que se ve inevitablemente atrapado por las modificaciones que se producen en los imaginarios sociales.

ciones. Parecería ser que los componentes que marcaron las identidades se han desterritorializado y ‘volaran sueltos’ y lo único que queda, serían muchedumbres fraccionadas, con apenas unos vagos residuos de historia colectiva.

Las imágenes sobre ‘la ciudad’, resultado de todos estos desarrollos, también se han diferenciado. Los signos que servían de base para clasificar los espacios y los grupos sociales se han complejizado. Lo señorial, lo popular, lo indígena, el norte y el sur, lo alto y lo bajo, como sistemas clasificatorios que permitían ordenar la imagen de la ciudad, resultan ahora insuficientes. Algunos autores han sugerido complementar el análisis de la ciudad con la dimensión de ‘lo imaginario’ (Silva 1992). Los hombres no sólo habitan la ciudad sino que se ven envueltos en un juego de representaciones, de pre-lecturas que sirven de base a su relación cotidiana con el ‘otro’ y con sus espacios.

Las ciudades han crecido y se han diversificado, de modo que hoy más que nunca se hace imposible el captarlas en un solo golpe de vista. Los recorridos por la ciudad se hacen cada vez más difíciles, cuando no imposibles. Para movernos dentro de ella nos valemos de mapas mentales. Esos mapas definen recorridos, hitos, fronteras, en parte reales y en parte imaginadas.

La idea de que la ciudad se asemeja a una jungla adquiere cada vez más significado, ya que en muchos casos no hablamos de ciudades sino de mega-ciudades formadas por infinidad de fragmentos. La forma de vivir esas ciudades es contradictoria. Por un lado, existe una tendencia al aislamiento, a la constitución de espacios protegidos (urbanizaciones, colegios, centros bancarios y de compra) en medio del desorden; por otro lado, los individuos, sobre todo los de las clases populares, se ven en la necesidad de recorrer la ciudad, por razones de trabajo o de ocio; a desplazarse por una multiplicidad de espacios y a jugar roles diversos. A esto se añaden los desplazamientos virtuales generados por los medios. Eso no sólo permite ampliar su campo de experiencias y sus pautas de comportamiento sino sentar las bases para formas culturales nuevas. Lo que define una identidad ya no está marcado únicamente por el lugar de origen, o por el barrio en el que se habita, sino por todo un juego de elementos culturales en movimiento, resultado en gran parte, de esta diversidad de roles. Todo esto influye en las formas como los individuos van percibiendo y definiendo al ‘otro’ o autodefiniéndose. Aunque en las ciudades andinas continúan reproduciéndose sistemas clasificatorios ligados a criterios racistas que se expresan en un permanente irrespeto al ‘otro’ y en una dificultad de comunicación entre los diversos sectores sociales y personas, la propia expansión urbana y sobre todo, la economía y la configuración social urbana, sientan las bases para otras formas de relaciones mucho más ligadas con la moderna noción de ciudadanía.

En todo caso, lo que nos interesa subrayar es que actualmente ya no estamos hablando de una diferenciación más, o de unos matices más. El panorama,

en los últimos años se ha complicado, no solamente en términos de más variantes y variables, sino cualitativamente. “La cultura se ha convertido en un proceso de ensamblado multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede leer y usar” (García Canclini 1995: 16). Son estos acontecimientos los que actualmente se trata de explicar con los análisis sobre los nuevos medios de comunicación y su difusión cada vez más extensa, o con términos como globalización, ciudadano-consumidor, postmodernismo, o con la llamada ‘hibridación’ de la cultura.

Estos estudios contemporáneos enfatizan toda una serie de dimensiones de la cultura urbana. Para empezar, uno de los efectos de los *mass media* y de la difusión masiva de los bienes producidos por la industria cultural ha sido la pérdida de la ‘evidencia de lo nuestro’; en su lugar tomó fuerza una ampliación inusitada de textos y signos culturales desligados de referentes. Además, los sistemas de circulación de estos productos los desligan de cualquier relación directa con una localidad, una clase o con la idea de un centro productor y difusor de ideas. Esto significa que, incluso el anhelo de cuidar o revitalizar las ‘tradiciones propias’, tenga como presupuesto un tipo de relación con ‘lo nuestro’ mucho más reflexiva y consciente que antes y menos automática. Esto, incluso, lleva a veces a una paradoja, porque los que tratan de rescatar su cultura (que supuestamente está bajo amenaza) suelen ser en ocasiones los mismos que la presentan como algo acabado, algo ahistórico, y suelen juzgar cualquier transformación como atentados contra lo auténtico. Con esta actitud nostálgica, demuestran involuntariamente que la cultura es resultado en parte de una reinvencción, muchas veces como respuesta a presiones de afuera. Y también se infiere que la gente, casi por definición, establece una relación a la vez interna y externa con su cultura; su actitud frente a lo heredado está motivado por el conocimiento de lo ajeno y viceversa (Paerregaard 1997: 40).

Por otra parte, las estratificaciones en base a divisiones espaciales y de segregaciones socioculturales también han perdido su univocidad en las teorizaciones sobre culturas urbanas. Según Brunner, Barrios y Catalán (1989), los referentes que permitían inventariar las prácticas culturales tradicionales, como el barrio, la familia, la religión, el contacto diario con los ‘compadres del trabajo’, han perdido peso. Hoy en día, existen otras fuentes que alimentan la cultura y que han transformado el sentido de los propios espacios. Buena parte de las fuentes culturales se han ‘comercializado’; han pasado a formar parte de un ‘mercado de mensajes’ abierto al público. “Las bases de la cultura cotidiana pierden sus referentes tradicionales de clase y estrato y se vuelven mucho más de ‘estamentos’”. Se constituyen en torno de atributos de participación en el consumo, los mismos que son capaces de definir identidades o ‘estilos de vida’ multilocales, sea por in-

clusión o por exclusión de los respectivos mercados y circuitos asociativos”. Es a partir de ahí que se constituyen constelaciones culturales de –un nuevo– tipo estamental, “bajo la forma de culturas juveniles, cultura estudiantil, culturas de mujeres, culturas de grupos profesionales, de sectores obreros, de pobladores, de empresarios jóvenes, empresarios tradicionales, de tecnócratas, académicos y así sucesivamente” (Brunner, Barrios y Catalán 1989: 188).

A partir de todo lo señalado cabe preguntarse si las antiguas prenociones y distinciones teóricas válidas en estudios sobre culturas urbanas han perdido ahora su utilidad. ¿Es que las aproximaciones que se fundaban en el análisis de relaciones económicas, de segregación y de poder, en tradiciones, en repertorios y en herencias culturales, en el mestizaje y lo señorial, en la idea de una modernización parcial, han perdido sus anclajes? ¿Ahora necesitaríamos, más bien, de aproximaciones que tomen como punto de partida conceptos como los de hibridación (García Canclini 1990), de polifonía, de globalización y postmodernización, y de interacciones culturales sin rumbo o centro de gravitación como los *Cultural Studies* (Grossberg *et al* (eds) 1992, Hall & De Gay 1996). En los siguientes acápi-tes exploraremos algunas de estas nuevas propuestas de análisis. En realidad no pretendemos hacer otra cosa que ‘deshilvanar’ la complejidad contemporánea en el terreno de la investigación, en una época en la cual, aparentemente, estaría desapareciendo todo anclaje para hablar de este tipo de temas.

El enfoque de la hibridación

No queremos dar la impresión de que recién ahora, con los imaginarios postmodernos y la idea de la hibridación, se habrían ido al traste los esquemas polares. Los estudiosos de la cultura en América Latina han puesto énfasis desde hace algún tiempo en el carácter dinámico y cambiante de las culturas urbanas. De hecho perdieron piso en el debate de lo urbano las oposiciones binarias tradicional/moderno, occidental/autóctono, dentro/fuera, arriba/abajo, conformista/desafiante. Lo contingente y lo específico han jugado un papel cada vez más central en los análisis en las últimas décadas, dando lugar a una mayor atención a categorías de análisis ‘mixtas’, compuestas, diferenciadas (ver Carrión 1988 b: 111).

Perdieron peso los esquemas clasistas, con el descubrimiento de procesos complejos relacionados con la reproducción de la vida social o con lo difícil que resulta concebir el ‘mundo de los pobres de la ciudad’ como un universo homogéneo. Los estudios sobre barrios marginales, políticas urbanas, políticas de vivienda, mujeres en la ciudad, violencia urbana, temas ecológicos, etcétera (Carrión 1988b: 100 y sig) dejaron, paradójicamente, cada vez menos espacio para una imagen compartimentalizada de la ciudad, mostrando la conexión de

estas distintas dimensiones. Por ello se relativizó –entre otras cosas– la imagen de un sector marginal homogéneo y excluido descubriéndose el ‘éxito económico relativo’ de algunos pobladores y pobladoras, la participación de las mujeres en organizaciones barriales: las diferenciaciones internas que generaban estos procesos. Fueron muestras de posibilidades de movilidad social, o de cambios en las jerarquías de género, que contribuían a una diferenciación dentro de los sectores populares. Además, nuevos patrones de organización, nuevas categorías de movilización, o procesos de migración inter-urbanas fueron evidencias de que el universo popular se veía sacudido por nuevas sub-divisiones y jerarquías-de-prestigio. La caducidad de los antiguos esquemas duales (ver Peattie 1980) se mostró también en estudios que mostraban la presencia indígena en la ciudad (Albó 1983; Altamirano 1988, Golte, 1988), que evidenciaban que estas culturas no son –y nunca fueron– culturas plenamente terminadas, no-contaminadas, sino culturas con amplia capacidad de crear y generar cambios. De hecho –se subrayó– estudiar las culturas como si ellas se alimentaran solamente de recuerdos, herencias y una ritualidad sería convertirlas en objetos museográficos.

Pero si bien los esquemas polares fueron perdiendo su fuerza de convencimiento desde hace tiempo, sólo en los últimos tiempos se han producido cambios radicales en la estructuración de la vida social y cultural que han dado traste con los residuos de percepción unívoca, por lo menos en el campo de las Ciencias Sociales. Nos referimos a dos grandes olas de diversificación y complejización de las relaciones sociales urbanas que han obligado a ir más allá en este proceso de cuestionamiento de las conceptualizaciones tradicionales. Estas dos olas no solamente criticaron, a manera de ejemplo, la noción de una cultura popular opuesta a las culturas dominantes, o bien marcada por su integridad y coherencia, sino que la dejaron en ruinas y la reemplazaron por conceptos que subrayan la polifonía y la mezcla.

En primer lugar, y más específicamente en cuanto a la cultura popular, se diversificó la temática haciéndose cada vez mayor hincapié en una radical heterogeneidad popular, en lo plural de las culturas populares y en la ósmosis entre la cultura popular y la cultura de élite, la cultura ‘oficial’ y la cultura de masas. Las investigaciones de las últimas décadas mostraron que la idea de coherencia o algún ‘máximo común divisor’ de la cultura popular frente a culturas dominantes –ni hablar de una unidad, u homogeneidad– resultaba ser una ilusión. La cultura popular estaba constituida también por elementos y componentes que no tenían raíces populares (Howe 1990: 54). El esquema, por más matizado que fuese, de una oposición entre mundos culturales distintos, perdió entonces todo lo que le quedaba de vigencia. Este fue el primer paso hacia la percepción de un proceso de ‘hibridación’ que iba más allá de la dinámica ya tradicionalmente presente en

estudios sobre culturas urbanas (Gramsci 1986, García Canclini 1984, Storey 1993: 15, Escobar 1992).

Y para subrayar el punto, también se mostró que son, tanto las interacciones con 'el afuera' como las dinámicas 'dentro' de los sectores populares, los factores que producen cambios y modificaciones, y que incluso ponen en duda la antigua demarcación entre 'lo de afuera' y 'lo de adentro'. El patrón de investigación de la cultura urbana más antiguo, que únicamente incluye tendencias unidireccionales y dicotómicas pasó por alto estos procesos de 'dialécticas múltiples' (Howe 1990). El objeto de estudio quedó desde entonces radicalmente 'descentralizado', y ha sido estudiado desde muchos y distintos ángulos, enfocándose en varios niveles y manifestaciones, y en base a valoraciones muy dispersas (ver Lezama 1991).

América Latina ha vivido un proceso creciente de urbanización que de un modo u otro, ha contribuido a los cambios en las formas de percibir los fenómenos culturales. La propia ciudad genera una enorme diversidad de roles, de referentes, de tal manera que no sólo imposibilita cualquier pretensión de percibirla o, incluso, de percibir sus fragmentos en una re-presentación coherente sino que el mismo sujeto urbano se ve atravesado en su cotidianidad por una gran diversidad de referentes culturales a partir de los cuales construye y reconstruye, de modo permanente y a modo de pastiche, su 'imagen-mundo'.

La globalización, la segunda ola, profundizó e hizo aún más radical la tendencia centrífuga ya destacada. Ahora, no solamente las culturas 'alrededor' de lo popular, sino también los mensajes culturales de todo el mundo parecen influir y 'co-constituir' lo popular urbano. Con la multiplicación de los mensajes, de los 'universos virtuales' en los cuales vivir y auto-identificarse, se ha perdido la vieja confrontación entre significados identificables y con raíces en tradiciones determinadas. El efecto ha sido una pérdida de un horizonte en común, y, según algunos, la emergencia de un futuro amorfo, y una historia vacía (ver Hopenhayn 1994). Esta segunda fase de hibridación y de aparente disolución de las fronteras entre cultura popular y cultura de élite (o incluso de la idea de culturas con substratos propios) era la base para una aproximación postmoderna a las culturas urbanas (ver Bauman 1992; Hopenhayn 1994; Nelson et al 1992; García Canclini & Aranbiaga (eds) 1988; Hall 1991; King 1991; García Canclini 1993; Yúdice 1992). Según algunos autores, es justamente la 'postmodernización' de la antropología urbana la última esperanza para –siempre de modo provisional y contingente, y por medio de (de)construcciones múltiples– descifrar la realidad urbana, concebida como un 'libre flujo' de significados.

Los efectos discutidos se dan simultánea y fragmentadamente. Por ello, la dinámica urbana ya no tiene destino. Hemos perdido las dicotomías a partir de las cuales se podía sostener –o desmentir– que la cultura tradicional iba a ser la sal-

vación (Muñoz 1980), o la eterna perdedora, o en base a las cuales se podía afirmar que las culturas modernas iban a salvarnos, o, por el contrario, iban a ser las sepultureras de las culturas subalternas. Los términos que servían de base para tales afirmaciones se esfumaban.

Nos vemos enfrentados con fenómenos nuevos que no pueden ser abordados con los viejos instrumentos de análisis. Y aún estamos buscando los nuevos. La antropología y la sociología más recientes se han limitado, por el momento, a constatar dichos fenómenos. Existe, sin lugar a duda, una vinculación entre la dinámica de la urbanización, el desarrollo de nuevas tecnologías de la comunicación, la globalización y la desterritorialización de buena parte de los procesos económicos, sociales y culturales y la constitución de nuevas perspectivas de reflexión dentro de las Ciencias Sociales. Estos eventos y procesos actuales, políticos, económicos, sociales y culturales, como también teóricos, nos obligan de hecho a re-pensar lo que ha de entenderse por cultura urbana, cultura popular y cultura de élite, cultura chola y cultura indígena, así como las estrategias tradicionales de concebir sus desarrollos, relaciones, auto-percepciones y estrategias de prestigio.

Aún cuando estuviésemos de acuerdo en que las antiguas distinciones elementales entre las diversas expresiones culturales han perdido su asidero, no sabemos por dónde empezar 'de nuevo', porque con la multiplicación de referentes y la disolución de vínculos entre significados y significantes, la pretensión de representar parece haber perdido su fundamento. No solamente Clifford Geertz (1973), sino también y con mayor radicalismo, los postmodernos han subrayado este punto (Tyler 1991). Este creciente cruce de elementos culturales y redefinición y resignificación de las culturas urbanas nos obliga a reconsiderar la pretensión de re-presentarlas tal cual.

Algunos autores incluso van más allá, y sugieren que el postmodernismo se estableció en América Latina ya mucho antes de que el término se pusiera de moda, e incluso antes de que se hubiera llegado a una modernidad en el sentido tradicional del término; lo que en parte explica el problema de la representación. América Latina fue postmoderna no solamente en términos de la heterogeneidad, o de 'encuentro' entre lo indígena, lo negro, lo hispano, lo criollo –en donde nunca se estableció la sincronía 'de los tiempos'–, sino también en el sentido de que la discriminación racial y étnica y la 'hiper inflación' monetaria, vieja y notoria condición en América Latina, se convirtieron en fenómenos psico-sociales, que trajeron y traen como consecuencia el estrés, la inseguridad, el escepticismo, e incluso el cinismo y la violencia cotidiana. El 'extraviado' social y cultural habitó, de acuerdo a ello, América Latina desde siempre. En lugar de auto-determinación, en América Latina reinaba y reina un juego permanente con el inmediatismo en un entorno de una notoria falta de historia y memoria común (Yúdice

1992). Y esta inseguridad y esta cacofonía marcaron, desde tiempos ya, los procesos de intercambio social y cultural. Según Yúdice, el postmodernismo latino no tiene el mismo carácter del postmodernismo en 'el centro'; allí refleja algún desarrollo diacrónico. En América Latina, en cambio, tomó y tomaría cuerpo en una modernidad permanente y necesariamente inacabada. Se construye así, y ahora más que nunca, una multiplicidad de voces, significados, relaciones y esquivaciones de relaciones, en base a una asunción y elaboración de lo tradicional dentro de una modernidad que no tiene ejemplo, ni rumbo o coherencia: una modernidad que se construye en base a la polifonía y por ello mismo no puede acabar siendo modernidad. De manera que el análisis de cultura urbana en base de jerarquías, dicotomías y herencias, todas presumiendo representatividad, no sirve más.

Y más aún, la cultura, en la perspectiva postmoderna, se ha vuelto un mercado mundial (King (ed) 1991; Yúdice 1992). Medios de comunicación de masas, dispersión de mensajes y modas culturales por todo el globo agudizaron aún más lo 'anárquico' de la cultura –urbana– latinoamericana. La penetración por todos los rincones de América Latina de estos contenidos culturales ahora más que nunca produce una cultura que es híbrida más que heredada, fragmentada más que coherente. En las ciudades de América Latina sería imposible encontrar –o analizar en base a semejantes categorías– grupos fijos de indígenas, mestizos y blancos, o clases medias y clases obreras, cada uno con sus particularidades. Lo que encontramos, en cambio, son 'multitudes' (García Canclini 1990, 1993; Ibarra 1995).

Las consecuencias de dicha propuesta son muy fuertes para aquellos que intentaban estudiar las culturas urbanas y las culturas populares urbanas con vocación política o con intereses emancipatorios. Parece que para muchos de ellos lo más acertado ha sido tratar de interpretar estos procesos a partir de la idea de ambigüedad (García Canclini 1990, 1993, Bengoa 1996; Lechner 1988; Parker 1993). Dos nociones claves en este marco de interpretación de la ambigüedad son fragmentación y liberación.

La fragmentación hace referencia a la creciente 'desapropiación' de tradiciones y elementos culturales transferidos por las generaciones anteriores. Ahora nada forma parte de una tradición, nada es heredado. No hay más fundamento en lo transferido; uno mismo tiene que armarse su mundo cultural en base a fracciones y trozos que no tienen lazos entre sí.

Según varios autores este proceso es, en primer lugar, un proceso de manipulación, pérdida, y desintegración. Este proceso de 'desenraizamiento' de prácticas culturales, si fuera verdad, conduce a una pérdida de las viejas fuentes de autonomía y resistencia de la cultura popular (Hamelink 1994; Aman & Parker (eds) 1991). La destrucción de tradiciones no es solamente una pérdida de cultu-

ra, sino también la pérdida de las fuentes necesarias para resistir la absorción en la (post)modernidad capitalista. Se erosionan las identidades y entidades colectivas que confirmaban la oposición entre ‘nosotros aquí abajo’ y la burguesía y los políticos. Se roba del pueblo su cultura como parte del proceso orientado a disciplinarlo y en el contexto de la globalización, esto significaría: convertirlos en consumidores, no importe cuál sea su ‘muy personal’ estilo de vida.

A pesar de que muchas veces estos lamentos suelen tener su base en fuertes voluntades y anhelos políticos y suelen ‘esencializar’ las identidades de los ‘clases opuestas’ en la sociedad capitalista (y, gracias a la persistencia de la corrupción en muchos países latinoamericanos, muchas veces clepto-capitalistas), sin embargo evocan importantes cuestionamientos a la pretensión del ‘cubre-todo’ del que peca el enfoque postmodernista, con sus referentes básicos, globalización e hibridación. Sugieren –aunque fuera solamente de modo implícito– que la noción de ‘culturas híbridas’ hace caso omiso de aspectos sustanciales, como la exclusión y el orden jerárquico. Pero antes de entrar en este tema, revisemos la posición, que es menos categórica, sobre el efecto perjudicial del ‘flujo libre’ de significados y bytes culturales que conlleva la globalización planteada por quienes enfatizan la liberación.

La liberación hace referencia al efecto secundario de este proceso: pone de relieve en qué medida la formación de los individuos depende menos de la sola tradición heredada, mientras se genera una creciente libertad en la construcción de sus identidades, en base a una pluralidad de partículas culturales. Los autores que sostienen esta tesis enfatizan que este proceso es el paso necesario para adoptar nuevas y más adecuadas estrategias de resistencia, o por lo menos de supervivencia, bajo nuevas condiciones. Según algunos, esto significa tanto la liberación del a-crítico encierro en la cultura heredada, como el escape de cualquier ‘centro’ de manipulación o control cultural. Es justamente la fragmentación la que produce nuevas opciones y libertades, nuevas formas de resistencia, y nuevas estrategias de esquivación.

De acuerdo a esto, la globalización y la (post)modernización no conllevan únicamente efectos negativos. La actual desintegración de las viejas estructuras de desigualdad, y tal vez incluso las nuevas formas de organización y las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales, también son un efecto de la secularización de las ‘jerarquías evidentes’ de antaño. “Presenciamos el derrumbe del marco de comprensión ordenado y coherente del cosmos y de la historia como un curso ascendente, progresivo y unilineal”. Y esto también “posibilita un espacio nada despreciable hacia nuevas búsquedas espirituales que abren acceso al reencuentro del hombre, en tanto verdaderamente libre y liberado” (Parker 1993: 401). Bengoa (1996) es más prosaico, pero igualmente enfatiza que uno de los efectos de la erosión de viejos patrones es la posibilidad de ‘democratización’

del universo social: cuando, con la globalización, la tecnologización y la pérdida de las tradiciones, desaparecen viejos códigos de integración y de funcionamiento de relaciones jerárquicas, se abre un espacio para re-crear, re-hacer la antigua desigualdad societal. Este espacio está condicionado, más que nada, por el mercado, y por eso Bengoa propone hablar de un nuevo sistema integrativo que se introduce con esta predominancia del mercado: el “sistema integrativo transaccional.... (que) tiene un evidente elemento de libertad. Las personas no se sitúan –o no deberían situarse– de manera inmóvil en el sistema social, sino que se ubican de acuerdo a las transacciones que realizan. Es un salto más en el desarrollo de la conciencia individual de Occidente, que va en la línea de la modernidad, del desarrollo cada vez más amplio de la conciencia y libertad subjetiva” (Bengoa 1996: 141). Claro que esta propuesta está sujeta a sospecha. El mismo Bengoa cuestiona, en el mismo texto, el ‘instrumentalismo’ de este modelo de integración social, y enfatiza que la ‘exclusión’ y la despersonalización son efectos inevitables. Sin embargo, se refiere al efecto innegable de liberación individual que provoca.

Otros han vinculado esta línea de pensamiento –que trata de dar cuenta de los cambios inter-personales por los efectos de la globalización y el neoliberalismo– con ideas postmodernistas sobre la ‘des-pasado-isación’ de los individuos (ver Hopenhayn 1990). Este y otros autores unas veces apoyan, y otras veces ponen en duda, las potencialidades emancipatorias de un marco político-cultural en el cual predominan las diferencias ilimitadas, en lugar de los intereses y trayectorias compartidas (Young 1990: 163-168). Es, en efecto, dudosa la idea de que lo transaccional lleve hacia un mayor ‘derecho a la ciudad’ (Carrión 1988a: 43) por parte de aquellos con menores recursos. Hopenhayn (1990) ha puesto énfasis en el hecho de que el postmodernismo a veces suele ser cómplice de las políticas neoliberales. La exaltación de la diversidad se vincularía con la exaltación del mercado; el aplaudido muerto de los metarelatos se traduciría en desregulación y *laissez faire* económico, y la celebración de la heterogeneidad en una aclamación del universo de la informalidad.

La dialogía de estas interpretaciones y visiones demuestra que el marco omnímodo que celebra como su concepto clave la hibridación y la globalización, y que se defiende con la constatación del postmodernismo como condición contemporánea, peca de un hiato enorme en cuanto a su poder de hacer visibles las fuerzas y condiciones bajo las cuales se está produciendo la supuesta ‘liberación de la categorías y herencias’.

Es probable que sea ya historia la idea de que la ciudad se define en relación a categorías duales, ya sea un patrón señorial, que incluía, por oposición, lo indígena y lo plebeyo, o de cualquier otro tipo. Es también probable que nunca se haya realizado el proyecto de absorción, de homogeneización cultural, como se-

cuela de la modernización. Pero, en todo caso, lo que se produjo no fue mera 'libertad-de-lo-heredado' y polifonía, sino algo más complejo. Para entender esta sincronía de estilos distintos y/o opuestos, de realidades paralelas, de códigos oficiales y no-institucionales y subterráneos, deben haber otros elementos explicativos a más de la hibridación y la globalización. Corresponde entonces relativizar el enfoque de la globalización-con-hibridación para interpretar la realidad urbana en América Latina.

Cuestiones al marco teórico de la globalización

En el marco de la realidad contemporánea ha tomado más fuerza la ciudadanía, como noción central, organizadora de un pensamiento sobre la realidad y sobre la ciudad (Jelin 1996; Roberts 1995: 184ff). Esto no sólo constituye otro síntoma de la disolución del marco clasista, sino que expresa una re-definición de la problemática de América Latina². La discusión acerca de la ciudadanía combina nociones 'universales' –y culturalmente vacías– como 'espacio público', 'opinión pública, o 'soberanía del individuo', con criterios generados al interior de la dinámica propia de los países latinoamericanos como 'respeto a la diferencia', 'plurinacionalidad', y 'pluriculturalidad'. Se trata, en el un caso, de nociones clásicas que sólo en determinadas circunstancias, como la actual de redefinición de la gobernabilidad, adquieren un significado concreto; las otras nociones son mucho más recientes y están vinculadas con la puesta en cuestión de las fronteras étnicas, las relaciones de género y las diversas formas de ejercicio del biopoder. Una simple 'integración' de estas nociones para lograr un acabado concepto de 'ciudadanía' no parece ser una estrategia plausible si se quiere entender los procesos contemporáneos.

Algo semejante parece suceder con otros conceptos de la sociología moderna, utilizados para describir procesos en sociedades del primer mundo, pero que no siempre se ajustan a la realidad de Latinoamérica. Algunos sociólogos han dicho, por ejemplo, que el grupo de referencia para constituir el 'nosotros' nunca ha sido tan abstracto y 'lejano' como ahora. Son las relaciones indirectas, generadas y reproducidas por las tecnologías de transporte y de comunicación,

² No hay duda que el concepto de ciudadanía tomó importancia en el marco de la lucha contra las dictaduras, en los años 70 y 80. La defensa de los derechos humanos revitalizó, por lo menos parcialmente, el peso del concepto de ciudadanía. Es igualmente importante recordar que las condiciones impuestas por las dictaduras incentivaron el desarrollo de un discurso no-ideologizado para la reconquista de la democracia.

las que provocan la constitución de grupos y referencias que van más allá del medio físico. “La reproducción de sensibilidades sociales incorporadas, y de hábitos, es alterada porque la vida social está coordinada y de modo creciente, por relaciones indirectas. La transmisión de una tradición y una cultura sigue siendo importante y viva en el mundo moderno, pero la organización social de relaciones indirectas debilita su efectividad en la reproducción de patrones de sociabilidad preexistentes” (Calhoun 1991: 103). Con esto se sugiere que este proceso rompe con lo que tradicionalmente ha sido una característica de los sectores pobres en las ciudades latinoamericanas: el mantenimiento de pequeños redes de amigos, familiares y protectores, en toda la ciudad, que ofrecen apoyo, información o consejos, para recompensar la crónica inseguridad (Roberts 1995: 168). A nosotros nos da la impresión de que si bien este tipo de enfoque puede describir situaciones reales, existen en América Latina también fuertes indicios que muestran lo contrario: como en determinados casos las relaciones de afinidad y parentesco siguen siendo constitutivas de identidades y estrategias entre distintos sectores sociales urbanos (Espinoza, en este volumen; Roberts 1995; Altamirano 1988).

Si nos colocamos en una posición intermedia entre estos dos tipos de análisis podríamos argüir que si bien las modalidades para establecer lazos sociales y construir identidades colectivas ‘modernas’, no reemplazan las antiguas estrategias, las colocan en nuevos planos. Carlos Iván Degregori muestra las acciones desarrolladas por los migrantes de San Martín de Porres (Lima) para convertirse en ‘conquistadores del nuevo mundo’. Su éxito no se debe únicamente a iniciativas individuales sino a “una tensión constante entre lo individual y lo colectivo, con predominio de este último aspecto en los momentos decisivos” (Degregori, 1986: 294). Existen una serie de análisis en esta línea orientada a mostrar la inserción de los migrantes en la dinámica moderna, pero de igual modo podríamos observar otro tipo de estrategias de relación con la ciudad basada en sistemas de representación ‘premodernos’ como la conmiseración y la caridad. Esa parece por lo menos ser la estrategia de las redes de mendicidad campesinas surgidas en los últimos años en Quito. La aplicación de términos de la sociología moderna –que se debate entre acabar de una vez con toda pretensión de modernización (Lyotard) o inaugurar nuevas posibilidades de modernidad (Habermas)– a la realidad latinoamericana no parece ser del todo fructífera. El punto se puede ilustrar elaborando un poco más la idea de la ciudadanía.

Los esfuerzos políticos y pedagógicos –en buena medida fallidos– para estimular una sensación de ciudadanía nos muestran que no es una entidad abstracta, aplicable independientemente de cualquier trasfondo de clase, de género, de etnia; a cualquier historia de sociedades y ciudades (Kalberg 1994). El tipo de cultura política internalizada e institucionalizada (ver Jelin 1996: 120) demues-

tra justamente ahí sus nichos de resistencia. La incorporación de valores ciudadanos, tal como se los concibe contemporáneamente, supone no solamente procesos de modernización económicos, o esfuerzos educativos, sino todo un proceso de apropiación de valores como ‘responsabilidad ciudadana,’ ‘confianza social,’ ‘igualitarismo,’ ‘individualidad’ (Kalberg 1994: 91-114) y una cierta democratización de la interacción social (ver Twine 1994: 105). Cuando están presentes prácticas e interacciones que van contra estos valores, como dependencia personal, lealtad hacia el propio grupo (la familia, el clan, el pueblo, etnia, los co-idearios), y falta una confianza en el poder del individuo de cambiar o influir en su entorno por su cuenta (Kalberg 1994: 104/105), difícilmente entra en vigencia la ciudadanía. Y esto independientemente de que esté anclada en la Constitución o en el discurso político. Al mismo tiempo todo hace pensar que las posibilidades de construcción de ciudadanía en los Andes pasan, paradójicamente, por un reconocimiento como grupo, paralelo al reconocimiento como individuo. Nos estamos refiriendo particularmente a un tipo de ciudadanía construida sobre la base al reconocimiento de la diversidad étnica, pero el tema podría aplicarse también a las diferencias de género, sexuales o de otro tipo.

El levantamiento indígena nacional en el Ecuador, en 1990, constituyó de acuerdo a Andrés Guerrero, un acto político y ritual, en el que los indígenas de hoy en día encarnaron un hecho social inédito desde mediados del siglo XIX. “Quienes manifestaban, hombres y mujeres, dejaron de ser ‘sujetos’ de un Estado. Afirmaron su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como ‘pueblo’” (Guerrero 1994: 242).

En el Ecuador como en otros países andinos podemos encontrar ejemplos que nos permiten ilustrar el fenómeno del cual estamos hablando. Si un ecuatoriano ha tenido que ir a la policía para denunciar un robo, o al registro civil para inscribir un recién nacido en su familia, o a la municipalidad para obtener un permiso, o a la compañía de teléfonos con el fin de quejarse por una cuenta que no era correcta, y después dice: “me trataron como cualquiera”, con esta frase expresa que no fue tratado como alguien especial, y que entonces le fue mal. El individuo, o sea el ciudadano en Ecuador, desvestido o deshecho de sus relaciones, posición social, prestigio, ceremoniales, trajes, amigos o amigos de amigos en ministerios y otras dependencias del Estado, no vale mucho. Es un ‘cualquiera’. Llegar a una dependencia municipal, estatal o privada *sin tener amigos allí*, por el camino de la universalidad e impersonalidad (como un ciudadano más), es llegar por el peor camino.

“Que me respetan por ser alguien” significa en Ecuador: por no ser cualquiera. En Ecuador el ciudadano como sujeto de derechos universales está ausente. Solamente vale la persona *específica*, con sus amistades y prestigio, cargado

de atributos: él tiene el privilegio de ser tratado decentemente. Y es por eso que el discurso sobre ciudadanía, promoviendo el refuerzo de una cotidianidad ciudadana y la demanda por la ciudadanía, es problemático (ver Pachano 1996: 68, De la Torre 1996: 68). Pedirle a la gente olvidar todo lo que le ayuda a ser atendido (y en ocasiones a no ser vejado) en sus relaciones con los funcionarios públicos, sus jefes y compañeros de trabajo, sus intercambios cotidianos, es como pedirle desnudarse; quedar frágil y vulnerable. La vida le enseñó a la gente, y sobre todo a la gente pobre, que es justamente por desvíos y excepciones, por tratos personales, y no por reglas universales, no por leyes-para-todos, no por turnos y procedimientos fijos, que se arreglan las cosas. Es justamente por inversión del universalismo, o sea, por ser 'persona', y no anónimo, que funciona la burocracia para uno o para su barrio o su grupo; y esto aún cuando la doctrina le enseñó, e insiste en enseñarle, que debería ser por 'reglas unívocas' que se distribuyen trabajos, se obtienen plazas, se realizan trámites; aún cuando 'debería ser así' que se atiende a la gente sin tomar en cuenta su poder, o falta de poder, su capacidad de imponerse, o hacerse valer. Por eso el valor y el prestigio del ciudadano en Ecuador es ambiguo. Y por eso es muy abstracto y fútil insistir en la aplicación de 'ciudadanía' en Ecuador y en América Latina, sin reflexionar sobre la vida real, la ciudad real y las experiencias de la gente real. En un contexto en el cual fue internalizada la experiencia anteriormente descrita, lanzar en paracaídas el concepto de ciudadanía conduce a un sentido distinto del proyectado. El concepto es parcialmente rechazado, parcialmente modificado, y tal vez parcialmente integrado en la identidad ya múltiple de los 'receptores' en la ciudad, pero nunca es integrado sin modificaciones. Más que insistir en el imperativo de la ciudadanía, necesitamos una etnografía de los espacios ciudadanos y no-ciudadanos o, mejor aún, de una micro-física que nos permita entender su funcionamiento y prevenir su futuro.

De lo hasta aquí planteado resulta que no todo se borra y disuelve de igual manera o ritmo en la polifonía de significados. A nuestro criterio es, sin duda, inadecuado dejar atrás todas las distinciones y 'anclados' de antes, por el simple hecho de que todo parecería verse arrastrado por una dinámica sin fin, una hibridación sin límite, un crisol sin residuos. Tenemos que darnos cuenta de la cultura urbana en los Andes explicando tanto el 'torbellino' como lo 'estable'.

El fenómeno de la migración hacia la ciudad y sus consecuencias culturales –que ya hemos tocado– es otra muestra de que el marco conceptual que celebra el concepto de la copela [ahora si está claro?] no fue el adecuado. Las aproximaciones etnográficas han comenzado a mostrar una relación mucho más rica y dinámica de lo que se pensaba en los tiempos de los esquemas dualistas, como también más compleja que lo que planteaba un patrón de análisis basado en la absorción. Si la migración en los Andes ha dejado de percibirse como una corriente que

se pierde en el río de la cultura popular urbana (ver Butterworth & Chance 1981), tampoco se la puede seguir concibiendo como el explanandum para una ciudad dual. Los migrantes, si bien conservan muchos parámetros propios de su lugar de origen, también constituyen la 'modernidad urbana'. Todos y cada uno de los grupos de migrantes tienen un cúmulo de experiencias y saberes incorporados, que vienen del lugar de origen, que les informan sobre como pueden y deben actuar en las circunstancias urbanas. Como destaca Santiago Ortiz en su contribución en este libro, son valores y pautas que vienen con los migrantes y sus hijos y que co-constituyen la 'modernidad urbana andina' (ver Balbi 1997; Portacarrero 1993). En este proceso, las fronteras entre lo moderno y lo tradicional se disipan (ver Kingman 1992: 45-46), pero no para convertirse en indistinguibles y desenraizadas partículas culturales en la bulla urbana, sino para entrar en un juego siempre único.

Por ello no se trata tanto de antiguas matrices de parte de los inmigrantes que se reproducen en el contexto urbano, de modo paralelo y dual, sino de prácticas que posiblemente tienen su origen en el mundo rural pero se reproducen y transforman en respuestas urbanas, que se potencian y desarrollan de modo nuevo frente a la necesidad de sobrevivir en condiciones adversas. Obtener un título de propietario de un pequeño lote en alguna parte periférica de las metrópolis puede reflejar un viejo y tradicional valor y anhelo rural, pero puede, a la vez, formar parte de una estrategia para consolidar una presencia en un mundo moderno marcado por una crónica inseguridad.

Entonces, aún cuando la noción de 'culturas híbridas' cumple un papel importante al momento de describir los cambios actuales en la escena cultural de América Latina, peca de cierto determinismo y resulta insuficiente al momento de entender procesos de mayor dimensión y profundidad. Igual sucede con la noción de globalización, que ha sido tomada de campos ajenos al análisis cultural, sin que medie un proceso de elaboración previo. O por lo menos deben haber otros elementos explicativos que engargen con las tradiciones de análisis existentes.

El proceso de intercambios étnicos, sociales y culturales sin lugar a duda, se ha ampliado. Pero para comprender tal fenómeno, nociones como hibridación aunque expresan una realidad son meramente descriptivas. Aparentemente todo se ha revuelto, se ha vuelto poroso; pero ese descubrimiento en el que todos estamos de algún modo inmersos ahora, no nos permite ir muy lejos en el análisis. Requerimos de un modelo analítico que vaya más allá de evidenciar la multiplicación y el torbellino. Cuando hablábamos de la ciudad estamental o de la ciudad industrial hacíamos referencia a todo un juego de relaciones sociales y culturales. Posiblemente eso ya no existe en esa forma, pero no está del todo claro lo que existe más allá de la polifonía.

¿La hibridación como superlativo del mestizaje?

El estudio de la ciudad latinoamericana se ha constituido con el tiempo en un ejercicio orientado a dejar de lado esquemas fijos y dicotomías simples. Es difícil entender la ciudad únicamente desde el 'centro' o desde una perspectiva exclusivamente económica (Howe 1990: 58). En la comprensión de la cultura urbana influye también un conjunto de factores relacionados con la problemática étnica, religiosa, la organización de la vida cotidiana, los procesos migratorios, la influencia de los medios de comunicación y de transporte, el poder, los imaginarios urbanos, los encuentros con otras culturas y el mestizaje.

Los parámetros de análisis de la cultura urbana tienden a diversificarse, de modo creciente, introduciendo nuevas perspectivas que permitan entender la complejización de la vida social en las urbes. Los estudios feministas han hecho hincapié en que un análisis de lo urbano desde una perspectiva exclusivamente clasista hace invisible elementos que tienen que ver con las relaciones de género, con los papeles que juegan hombres y mujeres en los distintos ámbitos de la ciudad (el barrio, las actividades laborales, los espacios públicos y privados). Es cierto que con este tipo de perspectiva hay que cuidarse de no caer en una homogeneización del 'sector poblacional femenino' o en una visión unilateral de lo femenino, donde ya no existe una relación con otras diferencias sociales. Joan Scott (1988) ha enfatizado que si se quiere alcanzar una mayor agudeza en el análisis del mundo urbano, se necesita hacerlo desde la pluralidad y diversidad antes que desde la unidad y universalidad. Ella se refiere sobre todo a la problemática de género, pero lo mismo está vigente con respecto a otros aspectos como lo étnico.

Cabe añadir que si bien todas estas dimensiones deben tomarse en cuenta en el análisis de la vida social y de la cultura urbana tampoco se pueden amalgamar: "la pertenencia de clase y la pertenencia étnica (...) corresponden a dos realidades que no son idénticas" (Cliche & García 1995: 24). Aunque lo étnico muchas veces tiene claras consecuencias socio-económicas no se puede reducir lo uno a lo otro. Lo étnico es sobre todo una categoría cultural y una dimensión que se vive culturalmente (ver Hale 1994) y se vincula en América Latina con lo indígena: con personas que se identifican o son identificadas con lo indígena. Esto último, que ha pasado a constituir un lugar común en el pensamiento social latinoamericano, ofrece ciertas dificultades cuando se trata de concebir otros espacios: al interior de comunidades no indígenas, negras y mestizas, o al interior de espacios no agrarios.

La comprensión de las culturas urbanas abarca aspectos que no se derivan directamente de las diferencias socio-económicas, étnicas, espaciales o generacionales o no coinciden necesariamente con éstas: los comportamientos en público, el lenguaje y las maneras de expresarse, las formas de organización de la vi-

da diaria, los intereses personales y de comunidad, los códigos que marcan las relaciones cotidianas, los mecanismos de prestigio, las maneras de mesa, los nombres que se dan a los hijos, los sistemas de fiestas, las perspectivas y posibilidades de realización individual, las normas y valores comunes. Se trata de experiencias, prácticas y formas de representación diferenciadas que se constituyen más allá de determinadas maneras de hacer en común y es necesario tomarlas en cuenta para hacer visible lo más 'escondido', 'callado', 'no representativo'. No hay que olvidar que hoy más que nunca es difícil hablar de identidades estables y que la propia vida del individuo está sujeta a roles y afinidades diversos; que en la vida diaria en la ciudad el individuo participa de diversos mundos, circunstancias, ambientes, situaciones concretas, compañías, etapas de vida que influyen sobre las formas como se procesan las experiencias grupales.

Eso no implica que no existan experiencias y problemas comunes (Young 1990). Por el contrario, en base a lo individual, no sería posible ensayar una conceptualización. Significa que aparte de las condiciones, experiencias y problemas más generalizados y generalizables sobre las diversas formas de cultura urbana existe todo una suerte de elementos 'inestables', que se expresan de manera contradictoria al interior de los diversos sectores sociales y grupos de individuos. Aunque existen ciertas problemáticas que atraviesan a las culturas urbanas en el largo y mediano plazo (básicamente, en el caso de los Andes, las que se derivan de la existencia de profundas fronteras étnicas), no es a partir de atributos estables que se constituyen como identidades, sino de 'encuentros' y roces concretos con lo que marca las relaciones sociales; formas de relación con 'los otros' así como también luchas concretas por modificar los espacios societales y el orden dentro del cual uno se encuentra 'identificado' (Hale 1994: 30).

Lo susodicho es la base para poner en cuestión lo que se presenta como un nuevo paradigma (al punto de haber desplazado cualquier 'esquema' o 'marco teórico' tradicional): la propuesta de partir de la globalización y la hibridación. En lugar de eso, estimamos fructífero re-investigar conceptos como el de 'mestizaje'. Es el término que tradicionalmente ha tratado de captar la multitud de los procesos que involucran las confluencias y 'las mezclas'. ¿Sería la hibridación una extensión de ese término, producida con el fin de exponer una forma más avanzada de transculturación: una radicalización de los procesos de mestizaje? Creemos que la respuesta afirmativa nos dejaría con muchas preguntas sin resolver.

Sabemos por estudios históricos que el mestizaje siempre ha sido un término ambiguo, disponible a interpretaciones y atribuciones arbitrarias. Mucha gente pasaba por 'indio' en una situación, mientras que era clasificada dentro de las llamadas 'castas' en otras ocasiones. La ubicación en uno u otro espacio clasificatorio dependía tanto de los intereses del individuo o de la comunidad como de las necesidades del Estado colonial y del republicano. Investigaciones sobre el te-

ma nos pueden enseñar en qué medida el contenido del término ha dependido de las relaciones específicas, de las diversas conexiones de poder y de subordinación (Baud *et al* 1996: 40ff), como también de movilidad social. El mestizaje nunca se redujo a un proceso biológico de mezcla de razas; respondió más bien a un proceso de cambio cultural, pero ese proceso no suponía, tampoco, necesariamente, blanqueamiento. En Baud *et al*, se habla de aculturación: en el siglo XX, “los indios con éxito se integrarían cada vez más, a nivel cultural, en la corriente uniformadora de la sociedad urbana” (1996: 44). En realidad es difícil generalizar en los términos de Baud *et al*, ya que por lo menos asistimos a dos posibilidades adicionales que aunque suponen cambios culturales no necesariamente conducen a una aculturación.

En primer lugar deberíamos hablar de transculturación: mestizaje de algunos elementos culturales paralelo a una auto-identificación como indígenas. Muchas comunidades indígenas en fuerte contacto con la sociedad nacional mestizaron algunos elementos externos de su cultura con el fin de garantizar la (re)producción de otros elementos ‘más profundos’: los lazos de reciprocidad, la relación con la tierra o aspectos de su religiosidad. El mestizaje constituyó en otros casos una estrategia de ocultamiento frente a la tributación, el trabajo en las obras públicas u otras formas de discrimen. En segundo lugar deberíamos hablar de procesos de diferenciación con respecto a lo indio que no dan lugar a un blanqueamiento. Se trata de un tipo de mestizaje constituido históricamente a partir del intercambio económico, social y cultural con el mundo indígena (chicherías y cantinas, intermediación en la contratación de mano de obra, sistemas de mercadeo, transporte) que sigue gravitando fuertemente sobre la vida contemporánea y que está sujeto al mismo tiempo a una forma particular de racismo, al que se ha dado el calificativo de ‘cholificación’. En realidad se trata de formas diversas de integración y tráfico cultural al interior de los cuales juegan un papel determinante las formas como los diversos grupos e individuos involucrados en ello se representan a sí mismos y a ‘los otros’, así como son representados por el resto. En Baud *et al*, se asume la integración como un proceso natural y sin tomar en cuenta la discriminación cotidiana que influye sobre las formas concretas de integración. Igualmente se olvida al momento de elaborar las conclusiones, el hecho innegable (señalado por los autores) de que aceptar “nuevas formas de intermediación no significa necesariamente negar la adscripción étnica como indígena” (op. cit.: 39). Vale la pena, entonces, recordar que la ambigüedad, en el caso del mestizaje, puede mostrar un juego muy rico de indicadores: el cómo procesos de mezcla cultural respondieron muchas veces a estrategias frente a la exclusión y discriminación, como recurso para abrir puertas y hundir cuñas en un rígido sistema estamental. Esta constituye una perspectiva de análisis que el concepto de hibridación no parece ofrecer.

Nociones con contenido histórico concreto como transculturación, cholificación o mestizaje permiten, más que la idea del ‘flujo’ de elementos culturales o su opuesto, un esquema dual, tomar en cuenta los esfuerzos de los protagonistas por diferenciarse y mixtificarse, reconocerse y esquivarse, en un mundo que no es bipolar, sino que se constituye por una multipolaridad de relaciones. Esto incluye la permanencia de imágenes de ‘lo propio’ y ‘el otro’ más allá de la existencia concreta de tales referentes; o al revés, de relaciones que persisten en la cotidianidad aunque la referencia haya desaparecido del lenguaje oficial: “El cholero de las ciudades serranas, aparece diluido en trabajadores autónomos, obreros fabriles y vendedoras de mercados. Así, las barreras de casta, en apariencia demolidas por la modernización, persisten y sobreviven camufladas” (Ibarra, este volumen). La diversidad y el dinamismo de los procesos de mestizaje no se desarrollan ‘sin rumbo’, ni tampoco de modo unidireccional. Y esto tanto históricamente como en las condiciones actuales de constitución de un nuevo espacio societal basado en buena medida en las tecnologías informacionales. Esos procesos son condicionados por relaciones cargadas de sentido: por percepciones, prejuicios, cargas emocionales armadas previamente, así como ‘disposiciones’ e intereses que van en una u otra dirección. Esto produce una confluencia de lógicas y códigos culturales, tanto abiertos como ‘entre bastidores’, para ‘defenderse’ bajo las circunstancias impuestas o para adaptarlas. No se trata de un intercambio unidireccional entre expendedores de mensajes y receptores sino de algo mucho más dinámico y complejo.

La idea de mestizaje hace referencia, además, a dos tipos de discursos diferentes. Por un lado, a una estrategia de escape individual y en ocasiones colectivo a las categorías coloniales y neocoloniales de etnicidad y raza. Es la negación a los sistemas clasificatorios armados por el Estado colonial. Pero a la vez, mestizaje es el discurso oficial de las naciones postcoloniales en el proceso de su formación. Hace hincapié en el ciudadano, como oposición a las jerarquías racistas coloniales, pero como parte del mismo proceso, está presente el esfuerzo de hacer desaparecer las características consideradas pre-ciudadanas de las etnias (Mallon 1996: 171-172). Esto último contribuyó, además, a la construcción de dispositivos y ‘leyes’ civilizatorias. Dado que los dos discursos se mezclan, casi siempre, en la realidad, quedan otra vez las definiciones de lo étnico y del mestizaje expuestas a una construcción política. Estos discursos no tienen sólo una dimensión inter-étnica, sino intra-étnica: las reivindicaciones de identidad pueden desplazar rasgos no deseados dentro de una comunidad (así la lengua originaria) o demarcar límites entre pertenencia y no-pertenencia de manera que excluya a ciertos sectores: pintando a un pueblo indígena como ‘combatiente y viril’ se deja de lado, e incluso se subordina, a las mujeres de ese pueblo (op. cit.: 173-174). Al interior de los grupos indígenas en proceso de ‘cholificación’ pueden asumir-

se los sistemas clasificatorios estatales: diferenciar entre ‘estudiados’ y ‘rústicos’, e incluso ‘blancos’ y ‘runas’.

Una vez más, estas consideraciones hacen resaltar el déficit de un enfoque que celebra la-mezcla-con-todo-lo-demás, sin investigar los motivos y trasfondos de la construcción y modificación de prácticas, identidades y creencias culturales. Salta a la vista la necesidad de analizar el mestizaje tanto como proceso de construcción como de deconstrucción de dispositivos materiales y simbólicos relacionados con la desigualdad social, cultural y política. En medio de todo esto confluyen prácticas de mestizaje biológico y social, formas de auto-representación, y el discurso estatal sobre el papel del mestizaje en la construcción de la nación (Smith 1996: 150). Estos discursos, debemos recordar, en muchos casos fueron discursos que partían de la idea de que las razas podrían ser clasificadas en ‘altas’ y ‘bajas’, y sirvieron muchas veces para tapar un fuerte racismo interno (op. cit.: 152). Esta experiencia sirve como base para las actuales reivindicaciones indígenas, que a veces incluso revirtieron la idea de la superioridad del mestizo o ladino sobre el indio, planteando que lo único que representa es la ‘ningunidad’ (op. cit.: 153). Smith sugiere que la política de construcción de una identidad nacional, vía mestizaje, dio como resultado, paradójicamente, una revitalización de los desafíos basados en identidades ‘propias’ y particulares frente al Estado (ver Escobar 1992). El mestizaje acentúa –de acuerdo al mismo autor– los efectos en términos de género, de opciones y preferencias sexuales. Mientras la ambigüedad de identidad ha dividido los mestizos por género, y ha dividido las mujeres por clase y etnicidad, ha reforzado la hegemonía de separaciones por clase y color en América Latina, lo que ha sido importante para gobernar, desde el siglo XVI hasta hoy en día” (Smith 1996: 159).

De acuerdo a nuestro punto de vista el mestizaje no se diluye, no se disuelve en productos híbridos, ni en esta época de globalización y postmodernismo. El mestizaje incluye una dimensión política, una dimensión que va más allá de un supuesto ‘mercado cultural’ abierto, y que se arma a partir de desigualdades y desniveles, estrategias y contra-estrategias, adaptaciones y sobrevivencias, e incluso cuestionamientos de las mismas estrategias de mestizaje tal como fueron armadas en relación a los grupos subalternos: como formas de discriminación y silenciamiento. El concepto de hibridación, tan en boga en los últimos tiempos, aunque puede resultar útil a nivel descriptivo deja a un lado la tematización de fenómenos como el despotismo, el caciquismo, y el juego entre rostro y máscara (Kurnitzky y Echeverría 1993: 64).

Si bien podríamos hablar de un proceso por el cual la cultura como forma característica de una nación, una región o una localidad pierde en gran medida su auto-evidencia, todo hace pensar en la existencia paralela de rasgos culturales característicos de cada configuración social y de elementos no resueltos de largo al-

cance, armados a partir de la escena local, enmascarados o reprimidos tras formas de representación ‘universales’ u ‘oficiales’. Y esto compete tanto al mundo agrario como al de las ciudades. El caso más patético en este sentido es el de las tribus urbanas. Los elementos de la modernidad y de la cultura globalizada pueden hacer las veces de una máscara de procesos más profundos, armados en la larga y mediana duración. Estamos hablando de esa gama compleja de procesos no resueltos, que tienen que ver con el racismo o con el mestizaje o con el machismo, o, con la andinidad –entendida como un juego de relaciones– ubicados en los límites de la conciencia individual y colectiva, ocultos ahora bajo formas culturales transterritorializadas. Desde el propio momento colonial, el individuo andino se ha colocado máscaras. Se trata de toda una dialéctica de la simulación, del disimulo y del enmascaramiento que han formado parte importante de los procesos de constitución de identidades. Lo que se trata de olvidar se guarda... y lo que sale a flote, no siempre obedece a procesos conscientes, de ahí su carácter inesperado y en ocasiones explosivo. Vuelve aquí el argumento de Yúdice (1992), que expresa que no se trata de un movimiento diacrónico, que lentamente aplasta todo lo ‘pre-moderno’, sino que las actividades diarias dentro de la sociedad y las relaciones entre la sociedad y el mundo político se basan en yuxtaposiciones. Se mezclan lógicas ‘modernas’, de igualdad y transparencia, con lógicas ‘no modernas’. Y esto rige tanto para las relaciones del Estado con la sociedad civil como para los tratos cotidianos. Se dan diversas estrategias subalternas de esquivación, de doble sentidos que responden a estrategias de dominio de ese tipo, desarrolladas desde las diversas instancias de poder. Una ambigüedad constante que obliga a moverse entre lo explícito y lo ordenado, y las prácticas de simulación y de fingimiento. El hecho que no existan siempre dispositivos desarrollados de control y vigilancia da lugar a la constitución de nichos, escapes y ‘espacios libres’; a una sociedad permisiva en muchos sentidos, y al mismo tiempo capaz de las mayores violencias.

Existe, por último, una tradición proveniente de los estudios de Arte, que podría responder a nuestra preocupación por esta mezcla de elementos culturales provenientes del ‘centro’ y de la ‘periferia’ de los juegos de poder y de la ‘sociología del escape’. Es la idea del ‘barroco’, a la que hemos hecho referencia al comienzo de este texto; pero ya no el proyecto barroco planteado como alternativa de gobernabilidad y de modernidad hacia finales del siglo XVIII, sino un tipo de barroco andino de base popular que se vislumbra a ratos como salida al proceso de ‘occidentalización’ sin límites planteado por las clases gobernantes. Un proyecto andino y en parte latinoamericano, social y cultural, basado en la incorporación de lo andino, lo colonial y, contemporáneamente, lo moderno y lo globalizado. Una propuesta de cultura no homogeneizadora resultado de la mezcla de elementos culturales provenientes de lo local y lo global, lo rural y lo urbano, lo

latinoamericano y lo latino, lo transterritorial y lo que se arma a partir de la escena. La cultura popular no sería, dentro de esta perspectiva una contra-cultura, ni una todavía-no-madurada-cultura, sino que formaría parte de una alternativa cultural más amplia y en movimiento.

Partimos de la idea de que América Latina continúa siendo un espacio muy rico de expresión de la diversidad, pero ésta se manifiesta hoy más que nunca bajo la forma de identidades dinámicas, cambiantes y sujetas a las más diversas influencias. Esto que constituye, sobre todo, un fenómeno urbano, no es algo exclusivo de las ciudades latinoamericanas sino común a otros espacios como Nueva York, Barcelona, Londres o Amsterdam. Sólo que en cada uno de esos espacios esta característica universal se manifiesta de modo diverso, no sólo porque las matrices que sirven de base a los procesos actuales (globalizados y todo) son distintas sino porque la cultura se constituye siempre de modo concreto y a partir de enfrentamientos concretos “entre estilos y definiciones, entre visiones del mundo e intereses rivales” (Said, 1997: 12). Lo que está en discusión actualmente es como construir ciudadanía a partir de los nuevos condicionantes modernos y post-modernos, y como lograr dentro de ese proceso, igualdad de posibilidades a las ‘culturas de la diferencia’. Todo esto forma parte de una discusión aún incipiente dentro de la cual caben diversas entradas y nociones; pero lo que parece claro es que el presente y el futuro de estas formas culturales se define y re-define a partir de procesos y desarrollos concretos (de una micro-física) y no de oposiciones abstractas del tipo tradicional- moderno, occidental-nooccidental. La cultura del consumismo y del dinero y el tipo de entropía que eso genera, así como el racismo, se han convertido actualmente en fenómenos universales, como también las búsquedas de alternativas a esos procesos.

El Occidente no es (y nunca fue) homogéneo y, además ha perdido el protagonismo: ya no es desde-donde-se-imponen las cosas y hoy más que nunca –gracias a la presencia de las culturas de los migrantes y de la propia interconexión con otros mundos– se ve obligado a ampliar y enriquecer sus propias nociones de cultura. No queremos negar con esto el desarrollo de nuevas formas de racismo en esos países, pero esto mismo constituye una respuesta a la creciente heterogeneidad cultural. Como dice Edward Said: “Todas las culturas son híbridas: ninguna es pura; ninguna se identifica por completo con un pueblo ‘puro’; ninguna posee un tejido homogéneo (...) Al igual que los Estados Unidos también Europa comprende muchas culturas, muchas de las cuales comparten una serie de características suficientemente obvias como para no reseñarlas aquí. Cualquier política cultural europea que merezca tal nombre debe, en primer lugar, educar y formar a la ciudadanía, sin pretender inculcarle actitudes acrílicas de patriotismo y admiración ciega, ni tampoco un sentimiento de alienante lejanía hacia la cultura. Pero dicha política ha de ser al mismo tiempo racional, es decir, ha de des-

taçar las relaciones culturales que promueven, o hacen posible, la participación y la interacción de las personas que componen una ciudadanía que hoy es enormemente variada” (Said, 1997: 13).

Las múltiples caras de la ciudad latinoamericana demuestran la caducidad de oposiciones simples, sean de índole político, cultural, económico o social. Pero esto no significa tampoco una vuelta hacia el otro extremo: un anti-esquema de un libre dédalo de incompatibilidades culturales, políticos, o imaginarios. Lo multitudinario aún responde a estructuraciones de poder, de jerarquía, de prestigio, a mascaradas, sistemas de representación y de subordinación. De allí nuestra sugerencia de re-pensar conceptos como mestizaje pero siempre que concibamos ese proceso con ‘lengüetas’: como no-disolución.

A partir de esto podríamos preguntarnos de qué manera marcos específicos de opresión –como los de las ciudades andinas– provocan marcos específicos de sobrevivencia y resistencia; conducen al desarrollo de estrategias de protesta, esquivación o de clientelismo. Este es un lado de la temática de las relaciones entre cultura y acción colectiva. El otro lado es como, en determinadas circunstancias, la acción colectiva reconstruye culturas, y más concretamente, culturas de sumisión, de falta de auto-estima y de auto-censura en cuanto a asuntos políticos (Escobar 1992, Villasante 1994). Según varios autores, es la misma acción colectiva la que pone en juego elementos culturales que ‘les mantienen donde están’, y es en esta arena que se “(re)construye identidades, por medio de innovación y combinación de elementos, por síntesis e innovación local, por resistencia y acomodación” (Escobar 1992: 414). De acuerdo a Maluf (1996: 23) “apelar a cosas no dichas, buscar la integración de la experiencia humana y la espiritualidad dentro de una sociedad donde la comunicación es codificada y operacionalizable, parece ser una de las orientaciones principales de estos movimientos sociales”. De este modo la autora establece una relación directa entre los ‘procesos de modernización más modernos’, y los movimientos sociales contemporáneos. Otros han hecho hincapié en como en las culturas políticas nacionales influyen las orientaciones de los pobladores: en una situación de crónico clientelismo, por ejemplo, el pragmatismo e instrumentalismo es un modelo mucho más atractivo que una organización de base ideologizada. Por otra parte, en una situación de ideologización del mundo político, las organizaciones suelen ser más politizadas en sus discursos, y suelen aceptar una relación de ‘alumno-profesor’ frente a los partidos políticos. Esto no necesariamente significa que las motivaciones de los participantes sean tan ideologizadas como los discursos (Burnett 1979), pero sí significa que el marco de motivaciones y consideraciones de los potenciales participantes de la acción colectiva urbana se forma en interacción con la institucionalidad y la cultura política, lo que a su vez influye la formación de identidades. De modo que también esta dimensión de la acción colectiva muestra el rico y multi-

dimensional, pero no por eso des-estructurado juego cultural: los choques, ósmosis, influencias mutuas y modificaciones de partículas culturales que se producen al interior de las ciudades latinoamericanas.

Lo mismo se puede decir sobre fenómenos generados por la llamada cultura de masas como los *malls*. Se trata de centros de compra que combinan 'seguridad-y-diversión' y que tienen cada vez mayor presencia en las ciudades latinoamericanas. Aún cuando por un lado parecen ser el ejemplo por excelencia de la globalización, o más exactamente constituyen una impostación de los *malls* estadounidenses; son, al mismo tiempo, expresión de mestizaje y de los condicionantes culturales propios de estas ciudades. Reflejan de una manera típica la fuerte escisión socioeconómica, entre los '*malls-para-los-pobres* en las regiones más marginales de la ciudad y lo *malls* 'exclusivos'. El precio de una Coca Cola varía, entre los *malls* de lujo, y los '*malls*-humildes', hasta 50%, y las zapaterías venden respectivamente 'Nike' o 'Naik'³. Obviamente que la gente va para comprar, pero también va simplemente para mirar, o para disfrutar de un ambiente limpio y adornado, donde no hay temor de los asaltantes. Muchos jóvenes populares se trasladan de un extremo a otro de la ciudad con el fin de 'contactar' con otros sectores, asimilar sus usos y costumbres, pero también, al mismo tiempo, 'contaminar' los espacios 'exclusivos' con sus propias características y comportamientos grupales. Estos *malls* tratan de reproducir el repertorio de los *malls* estadounidenses o tienen lustrabotas gratuitos, al igual que en ellos, que contribuyen a generalizar formas de comportamientos 'decentes'. Pero no es la imitación lo que importa; lo que interesa realmente son las condiciones bajo las cuales se modifican –y en parte subvierten– las lógicas originales de tales *malls*, dándoles una forma que responda a modalidades reconocibles y aceptables en un contexto con lógicas culturales distintas.

Este fenómeno es mucho más claro en el caso de los espacios abiertos. Así la co-existencia –y el uso alternado sin escrúpulos– de lugares de comer de distintos orígenes como los espacios callejeros de venta de menudencias, las cantinas, los comedores populares, los Burger King y los Mac Donalds; o el uso que hace la gente pobre de los parques de las zonas acaudaladas en los días festivos (ver Naranjo en este volumen). Otras muestras en el mismo sentido son las búsquedas de lo popular desarrolladas en torno a las artesanías, el consumo de 'medicinas shamánicas' o los peregrinajes por 'la ciudad contaminada'.

Algo de esto se puede apreciar en la ciudad de La Paz, a fines de los años noventa. Una fiesta enraizada en la cultura aymara, llamada la fiesta de *Alasitas*,

³ *Naik* es, en Ecuador un amarca de contrabando: zapatos hechos en el país, parecidos a los famosos NIKE, pero a un precio mucho menor. La empresa NIKE entabló juicio contra la fábrica ecuatoriana en 1997.

se convirtió en una fiesta común a todos los paceños. La fiesta está dedicada al dios *Ekeko*, el dios de la abundancia, y se celebra comprando, en un extenso mercado en La Paz, objetos en miniatura, esperando que el *Ekeko* entregue en reciprocidad de tal objeto uno 'real', en un lapso de uno o dos años. Tradicionalmente se compraba miniaturas de las frutas de la tierra, una modesta casa, o incluso un simple inodoro: lo que la gente esperaba conseguir en ese lapso de tiempo. Y siempre se lo efectuaba en el mismo mercado, la *ch'alla*, con la bendición de *yataris*, presentes cerca de los puestos de venta.

Hoy en día, el mercado de objetos de venta se amplió; ahora se encuentra billetes en miniatura, no solamente *bolivianos*, sino también –y cada vez más– dólares; pequeñas reproducciones de computadoras, celulares, autos y camiones. Pero a más de eso se amplió el número y la calidad de los visitantes: al mercado llegan gente de clase media y alta, profesionales y turistas. Y estos no sólo compran, sino que se preocupan porque se efectúe la *ch'alla*: al observar el acto sus rostros reflejan una mezcla de escepticismo y apetencia. ¿Es que se trata de una incorporación de las culturas populares a una cultura 'nacional' más amplia, con base en el mercado? ¿O, por el contrario, hay una penetración de creencias 'pre-modernas' en visiones del mundo que pretenden moverse por pautas 'racionales'? ¿Esta interpenetración de creencias, gustos, rutinas de muy distintas raíces –a modo de pastiche– elimina las fronteras entre los distintos mundos culturales o es que las reproduce sobre nuevos planos?.

Las culturas, los grupos, las etnias, tradiciones y herencias urbanas no se 'disuelven', ni en tiempos de globalización y modernización sin rumbo. Nunca dejan de poner sus huellas en lo que resulta del encuentro, aún cuando los encuentros se multipliquen innumerablemente.

Bibliografía

- Albó, Greaves y Sandoval
 1983 *Chukiyawu, la cara aymara de la Paz*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Altamirano, Teófilo
 1988 *Cultura andina y pobreza urbana: aymaras en Lima metropolitana*. Lima: Universidad Católica.
- Aman, Kenneth & Cristian Parker (eds)
 1991 *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Archer, Margaret S.
 1989 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, (revised edition 1996), Cambridge University Press.
- Arguedas, José María
 1997 *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. (Selección de Angel Rama), México: Siglo XXI Editores.
- Assies, Willem
 1994 Self-determination and the “new partnership” - the politics of indigenous peoples and states, en: W.J. assies & A.J. Hoekema (eds): *Indigenous Peoples Experiences with Self-Government*, Copenhagen/Amsterdam: IWGIA/Universiteit van Amsterdam, pp 31-71.
- Balbi Carmen Rosa (ed)
 1997 *Lima, aspiraciones, reconocimientos y ciudadanía en los noventa*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Baud, Michiel, Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel & Patricio Silva
 1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Bauman, Zygmund
 1992 *Intimations of Postmodernity*, London & New York: Routledge.
- Bengoa, José
 1996 *La comunidad perdida - Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*, Santiago: Ediciones SUR.
- Bonilla, Heraclio
 1994 El pasado en el presente de los Andes, en: *Nariz del Diablo*, Enero, pp 70-71.
- Brunner, José Joaquín, Alicia Barrios & Carlos Catalán
 1989 *Chile: Transformaciones culturales y modernidad*, Santiago: Flacso.

Burnett, Dennis

1979 Grass root and political struggle - The pobladores' movement in Chile 1968-1973, en: *Viertel Jahres Berichte* 78, pp 375-384.

Bustos, Guillermo

1992 Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas 1920-1950, en: Paúl Aguilar y otros: *Enfoques y estudios históricos - Quito a través de la historia*, Quito: Municipio de Quito, pp 163-188.

Butterworth, Douglas & John K. Chance

1981 *Latin American Urbanization*, Cambridge University Press.

Calhoun, Graig

1991 Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life, en: Pierre Bourdieu & James S. Coleman (eds): *Social Theory for a Changing Society*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press, pp 95-121.

Carrión, Fernando

1988a La urbanización andina: notas sobre el estado del conocimiento, en: Fernando Carrión (coordinador): *Investigación urbana en el área andina*, Quito: CIUDAD, pp 11-44.

Carrión, Fernando

1988b La investigación urbana en el Ecuador, en: Fernando Carrión (coordinador): *Investigación urbana en el área andina*, Quito: CIUDAD, pp 85-111.

Carvajal, Iván

1995 Una conversación con Bolívar Echeverría, en: *Kipus - Revista Andina de Letras*. 1995: 4, pp 133-146.

Cliche, Paul & Fernando García

1995 *Escuela e Indianidad en las Urbes Ecuatorianas*, Quito: EB/PRODEC.

Cronin, Ciaran

1996 Bourdieu and Foucault on Power and Modernity, en: *Philosophy and Social Criticism* 22(6), pp 55-85.

Degregori, Carlos Iván

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo (de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres)*, Lima: IEP

Echeverría, Bolívar

1995 *Las ilusiones de la modernidad*, México D.F.: UNAM/El Equilibrista.

Escobar, Arturo

1992 Culture, Practice and Politics - Anthropology and the Study of Social Movements, en: *Critique of Anthropology* 12(4), pp 395-432.

- García Canclini, Néstor
1984 Gramsci con Bourdieu: Hegemonía, Consumo y Nuevas Formas de Organización Popular, en: *Nueva Sociedad* 71, pp 69-78.
- García Canclini, Néstor
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*, México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor
1993 *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*, Austin: University of Texas Press.
- García Canclini, Néstor
1995 *Consumidores y ciudadanos - Conflictos multiculturales de la globalización*, México D.F.: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor & Rafael Aranbiaga (eds)
1988 *Cultura Transnacional y Culturas Populares*, Lima: IPAL.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.
- Gramsci, Antonio
1986 *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart.
- Guerrero, Andrés
1994 Una imagen ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XIX, en: Blanca Muratorio (editora): *Imágenes e imagineros - Representación de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, Quito: FLACSO, pp 197-252.
- Hale, Charles R.
1994 Between Che Guevara and the Pachamama - Mestizos, Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign, en: *Critique of Anthropology* 14(1), pp 9-39.
- Hale, Charles R.
1996 Introduction, en: *Journal of Latin American Anthropology* (special issue on “mestizaje”), 2(1), pp 2-3.
- Hall, Stuart
1991 Old and New Identities, Old and New Ethnicities, en: King, Anthony (ed), 1991: *Culture, Globalization and the World System*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press, pp 41-68.
- Hall, Stuart & Paul de Gay
1996 *Questions of Cultural Identity*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Hamelink, Cees
1994 *The Politics of World Communication*, London: Sage.

Hannertz, Ulf

1986 *Exploración de la ciudad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hopenhayn, Martín

1994 *Ni apocalípticos ni integrados - Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Howe, Leo

1990 Urban Anthropology: trends in its development since 1920, en: *Cambridge Anthropology* 14(1), pp 37-66.

Ibarra, Hernán

1995 La cuestión de las identidades en Quito, en: *Región (Cali)*, 3/4, Agosto, pp 3-19.

Jelin, Elizabeth

1996 La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad, en Jelin, Elizabeth & Eric Hershberg (coordinadores): *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas: Nueva Sociedad.

Kalberg, Stephen

1994 Cultural Foundations of Modern Citizenship, en: Brian S. Turner (ed): *Citizenship and Social Theory*, London: Sage, pp 91-114.

King, Anthony (ed)

1991 *Culture, Globalization and the World System*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press.

Kingman G., Eduardo (comp)

1992 *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA

1998 *Las nuevas tecnologías urbanas: Quito en las primeras décadas del siglo XX*, Quito: FLACSO, en prensa.

Lezama, José Luis

1991 La escuela culturalista como crítica de la sociedad urbana, en: *Estudios Demográficos y Urbanos* (México D.F.) 6(3), pp 225-259.

Luna Tamayo, Milton

1993 *¿Modernización? Ambigua experiencia en el Ecuador*, Quito: IADAP.

Machado Da Silva, Juremir

1991 *A Miséria do Cotidiano - Energias Utópicas em um Espaço Urbano Moderno e Pós-Moderno*, Porto Alegre: Artes & Ofícios.

Mallon, Florencia E.

1996 Constructing mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities, en: *Journal of Latin American Anthropology* 2(1), pp 170-181.

Martín-Barbero, Jesús

1987 *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura, hegemonía*, Barcelona: Gustavo Gili.

Moore, Henrietta L.

1988 *Feminism and anthropology*, Oxford: Polity Press.

Morse, Richard & Jorge Enrique Hardoy (compiladores)

1985 *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO.

Muñoz, Silverio

1980 *José María Argüedas y el mito de la salvación por la cultura*, Minneapolis: Instituto para Estudios de Ideologías y Literatura.

Nelson, Cary, Paula Treichler & Lawrence Grossberg

1992 *Cultural Studies: An Introduction*, en: Grossberg, Lawrence, Cary Nelson & Paula Trechler (eds): *Cultural Studies*, New York/London: Routledge.

Ortega, Julio

1985 Para una arqueología del discurso sobre Lima, en: Morse, Richard & Jorge Enrique Hardoy (compiladores): *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO, pp 103-112.

Osorio, Jaime

1993 La democracia ordenada - análisis crítico de la nueva sociología latinoamericana, en: *Proposiciones 22* (Santiago: SUR), pp 210-225.

Pachano, Simón

1996 *Democracia sin sociedad*, Quito: ILDIS.

Paerregaard, Karsten

1997 Imagining a place in the Andes: in the borderland of lived, invented, and analyzed culture, en: Karen Fog Olwig & Kirsten Hastrup (eds): *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*, London/New York: Routledge, pp 39-58.

Parker, Cristian

1993 *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Peattie, Lisa R.

1980 Anthropological perspectives on the concepts of dualism, the informal sector, and marginality in developing urban economies, en: *International Regional Science Review*, 5(1), pp 1-31.

Portaocarrero, Gonzalo

1993 *Los Nuevos Limeños*, Lima: SUR.

Portes, Alejandro

1972 Rationality in the Slum: An Essay on Interpretive Sociology, en: *Comparative Studies in Society and History* 14(3), pp 268-286.

Roberts, Brian

1995 *The Making of Citizens - Cities of Peasants Revisited*, London: Arnold Publishers.

Said, Edward

1997 Cultura, identidad e historia, en: *Revista Letra Internacional* (48, 1997) pp 4-13.

Sánchez Parga, José

1997 Identidad nacional, cultural y globalización, en: Alberto Acosta *et al: Identidad Nacional y Globalización*, Quito: ILDIS/FLACSO/Instituto de Altos Estudios Nacionales, pp 95-123.

Schütz, Eike J.

1996 *Ciudades en América Latina: Desarrollo barrial y vivienda*, Santiago: Ediciones SUR.

Scott, Joan W.

1988 Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism, en: *Feminist Studies* 14(1), pp 33-50.

Selverston, Melina

1997 The Politics of Identity Reconstruction: Indians and Democracy in Ecuador, en: Douglas A. Chalmers *et al* (eds): *The New Politics of Inequality in Latin America*, Oxford University Press, pp 170-191.

Silva, Erika

1995 *Los mitos de la Ecuatorianidad*, Quito: Abya Lala.

Silva, Armando

1992 *Imaginario urbanos*, Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Smith, Carol A.

1996 Myths, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations, en: *Journal of Latin American Anthropology* 2(1), pp 148-169.

Storey, John

1993 *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, New York: Harvester Wheatsheaf.

Street, John

1991 Popular Culture = Political Culture? - Some Thoughts on Postmodernism's Relevance to Politics, en: *Politics* 11(2), pp 20-25.

Terán, Rosemarie

1992 La ciudad y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, en Eduardo Kingman: *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA

Torre, Carlos de la

1996 *Un solo toque: populismo y cultura política en Ecuador*, Quito: CAAP.

Tyler, Stephen A.

- 1991 A Post-modern In-stance, en: Lorraine Nencel & Peter Pels: *Constructing Knowledge - Authority and Critique in Social Science*, London: Sage Publications, pp 78-94.

Twine, Fred

- 1994 *Citizenship and Social Rights - The Interdependence of Self and Society*, London: Sage Publications.

Villasante, Tomás R.

- 1994 Clientelas y emancipaciones: una introducción metodológica, en: Tomás R. Villasante (coordinador): *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*, Caracas: Nueva Sociedad, pp 25-47.

Young, Iris Marion

- 1990 *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Yúdice, George, Jean Franco & Juan Flores (eds)

- 1992 *On Edge- The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis/London: University of Minesota Press.

Yúdice, George

- 1992 Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America, en: Yúdice, George, Jean Franco & Juan Flores (eds): *On Edge- The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis/London: University of Minesota Press, pp 1-28.

Aplausos después del desfile: el estudio de organizaciones y movimientos sociales después de la euforia¹

Ton Salman

Introducción

En los últimos años se ha desarrollado una amplia gama de enfoques y conceptos de interpretación de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina, que ha tratado de explicar la base supuestamente pluriclasista del fenómeno, de dilucidar las nuevas formas de organización y acción; de interpretar el potencial y las perspectivas del problema; y finalmente, en algunos casos, ha tratado de explicar porqué no se cumplieron las grandes expectativas. Pero aún no existe el marco teórico que pueda sintetizar todas estas interpretaciones y acentos. Se puede, entonces, reflexionar sobre estudios y teorías, sobre organizaciones y movimientos sociales desde distintos enfoques y ángulos. En este ensayo quiero, tomando como puntos de partida un enfoque cronológico y un enfoque sistemático, considerar algunas tradiciones y algunas líneas de investigación en torno a organizaciones y movimientos sociales en América Latina, con el propósito de mostrar las consecuencias en términos de lo que suelen exponer u omitir. No es propósito de este ensayo abogar por el uno o por el otro enfoque; más bien, espero contribuir a una mejor comprensión sobre los 'lados fuertes' y los 'lados débiles' de algunas de estas aproximaciones, así como espero probar la necesidad de estudiar organizaciones y movimientos sociales en toda su complejidad y diferenciación. Esta aproximación diferenciada es indispensable porque es preciso conocer no solamente los cambios que producen o que esperamos que puedan producir dichos movimientos sociales, sino también entender los cambios que final-

¹ Agradezco a Alvaro Sáenz, Gerrit Burgwal, Santiago Ortiz, Eduardo Kingman, Felipe Burbano, Hernán Ibarra y Rafael Polo por sus comentarios y sugerencias. Por la formulación de propuestas conceptuales debo mucho a una serie de conversaciones en Amsterdam en el año 1996 con Rowan Ireland. También agradezco al Fondo para la Promoción de Estudios 'Tropicales' (WO-TRO) en La Haya, por facilitar la investigación de la cual este ensayo es una parte.

mente no se logran y de este modo, integrar y asumir tales 'fracasos' como parte de su existencia.

El enfoque cronológico

Se pueden revisar las teorías sobre organizaciones y movimientos sociales cronológicamente, o sea en términos de su desarrollo en el tiempo y; sistemáticamente, es decir, dentro del espectro de estrategias de investigación que sirven para evidenciar las características de los distintos enfoques.

Cronológicamente se pueden distinguir, a grosso modo, tres etapas desde los años 70 hasta la actualidad: 1) la etapa ortodoxa, 2) la etapa eufórica, y 3) la etapa de asimilar la desilusión. En la primera etapa se puede distinguir un tipo de análisis de fuerte influencia marxista, específicamente del marxismo estructuralista; en la segunda etapa, los estudios se liberan de esta herencia y se convierten en análisis que ya no pecan de las limitaciones de este tipo de marco teórico. En la primera etapa, las organizaciones y movimientos urbanos se explican con referencia a las 'contradicciones urbanas' y este concepto se operacionalizó mediante el término 'consumo colectivo', o *collective consumption*. El término 'contradicciones urbanas' refleja los estilos del pensar marxista y se usa para vincular las contradicciones entre trabajo y capital con las manifestaciones de éstas a nivel de la ciudad. Más específicamente, se tiende a vincular la emergencia de nuevas formas de asociación urbana con el capitalismo periférico. Este capitalismo periférico tuvo como consecuencia que en América Latina no se formara una clase obrera homogénea, sino una estructura de clase 'heterogénea'. El lugar de vivienda, mas no el de trabajo, se convierte, bajo estas circunstancias, en el locus de acción colectiva. La 'heterogeneidad estructural' entonces, no solamente es campo fértil para el surgimiento de sistemas populistas en América Latina, sino que también sirve para el análisis de nuevas formas organizativas: dirigidas hacia el Estado antes que a los empresarios. Concretamente, a nivel del 'consumo colectivo' se evidencia esta estructura de una 'conciencia popular' sobre una 'conciencia de clase': el Estado era incapaz de garantizar la reproducción de la clase pobre por falta de recursos para dotar de los servicios urbanos. Por eso, no la 'identidad colectiva obrerista' sino la 'identidad colectiva popular' –que es necesariamente mucho más heterogénea– es la base, tanto para la acción colectiva como para las estrategias electorales.

Sin embargo, gradualmente se revelan contradicciones al interior de los movimientos y se evidencia que las estructuras no actúan. Entonces, surgen hipótesis que tratan de integrar lo 'extra-económico' o lo 'extra-clasista' en el viejo marco de 'contradicciones entre capital y trabajo' (ver Villasante 1994: 28). De esta

manera, los conflictos concretos sobre tierra y servicios se relacionan con estructuras societarias, como por ejemplo el sistema de propiedad privada y la 'anarquía' del modelo de producción capitalista en condiciones 'dependentistas' (Castells 1974; Lojkin 1981; Borja 1975).

Pero esta interpretación tampoco funciona; para muchos, es un tipo de análisis 'sobre-determinado' donde no 'calzan' muchas cosas, como por ejemplo, las luchas para reconquistar la democracia en América Latina y las acciones de grupos específicos como las mujeres; así, el postulado sobre el rol clave de 'clase' (o 'clase popular') en América Latina resulta problemático. Surgen nuevos cuestionamientos, como la creciente preocupación por una verdadera participación en sistemas formalmente democráticos pero en la práctica muy excluyentes y la ausencia en este tipo de análisis de los actores, con sus historias y culturas. Estos nuevos temas cuestionan la validez de un esquema marxista o proto-marxista para interpretar los movimientos en las ciudades de América Latina.

El investigador que encarna mejor que nadie este desarrollo es, tal vez, Manuel Castells. En sus libros de los años 70 hace hincapié en la necesidad de que organizaciones y movimientos urbanos se vinculen con el conflicto de fondo: capital versus trabajo; plantea la necesidad de que organizaciones territoriales se unan con organizaciones de obreros y partidos socialistas: solamente ellos representan la opción de un cambio de fondo.

En los años 80, cambia de perspectiva enfatizando que este tipo de análisis es reduccionista: faltan los actores y tienen demasiado peso las estructuras; reconoce que el análisis marxista no puede explicar la diversidad ni la especificidad de las acciones colectivas urbanas en América Latina (Castells 1974, 1983, 1985). Los análisis sobre movimientos sociales que aparecen a partir de los años 80, no solamente se independizan de 'la clase' y se convierten en un objeto de estudio como tal, sino que también obtienen un rol para sí, un papel propio en el campo de los cambios sociales; papel que significa la entrada en la segunda etapa, la etapa de las grandes expectativas.

En esta fase, los análisis tienden a alejarse de la institucionalidad y de las estructuras políticas y prevalece un acento en la 'identidad', concentrándose en el actor antes que en la estructura. Esta tendencia fue más clara en situaciones de dictadura. En consecuencia, se estima que los movimientos sociales urbanos no solamente eran una alternativa temporal (durante la dictadura) a los vedados mecanismos de representación y para la eliminada estructura política de partidos políticos, sino que también los movimientos sociales urbanos jugarían un importante papel en la reconquista de la democracia y contribuirían a la creación de un nuevo modelo, de una nueva filosofía democrática. Las palabras clave eran 'participación', 'democracia de base', 'autonomía', 'cambio de cultura,' 'política', 'transparencia', 'pequeña escala', 'comunidad', y 'basista'; palabras no solamen-

te importantes en el campo de las acciones propias de las organizaciones y movimientos, sino también en el campo de la institucionalidad política. Los movimientos sociales urbanos fueron percibidos como un nuevo modelo, una alternativa para estados populistas, jerárquicos, cupularistas y para modelos de partidos políticos verticalistas.

Como consecuencia y operacionalizando estas pautas, crece una tendencia a autonomizar a los movimientos sociales en el sentido de que se consideran como los anti-polos de todo lo estatal, e incluso de todo lo 'institucionalizado'; eran algo completamente nuevo, que se estaba desarrollando paralelamente a las viejas estructuras, sin tener vínculo alguno con ellas; y una tendencia a absolutizarlos partiendo del concepto de que a los movimientos sociales les corresponde llevar a cabo *todos* los cambios sociales que antiguamente pesaban en los hombros de la clase obrera, y de que, los movimientos sociales eran considerados como prácticamente el único –y garantizado– vehículo de emancipación social.

Otro efecto de este enfoque 'sociocultural' fue aislar y separar los *nuevos* movimientos sociales de todos los anteriores.

Abundan los análisis que enfatizan en la sociedad civil como el ambiente natural para los movimientos sociales y aunque muchas veces no faltan alusiones a cambios radicales y estructurales, incluso en torno al Estado, los medios y fases por los cuales este cambio se produciría, fueron muy indefinidos. La relación con 'lo institucional' está ausente, e incluso 'lo institucional' es considerado como el antipolo de las organizaciones y movimientos.

La crítica no tardó. Según Cardoso (1981) parece ser que la meta era independizar y desvincular la sociedad civil del Estado. Pero, argumenta él, el asunto más bien debería ser el control democrático sobre el Estado. El énfasis exclusivo en lo sociocultural, no solamente no correspondía a la realidad, sino que además conduciría a la impotencia de los llamados nuevos movimientos sociales. El tipo de análisis 'en vogue' deja a los (nuevos) movimientos sociales en una 'hornacina', desconectados de todo lo que desde la perspectiva de la construcción de una nueva identidad, parece lo 'sucio' y 'contaminado' de la sociedad existente.

Después vino la desilusión: la tercera fase. En lugares donde se reconquistó la democracia, no llegó algo nuevo sino que volvió la *vieja* democracia por medio de los viejos partidos, el viejo verticalismo, a veces el viejo clientelismo y *sin* mayor participación de las bases. Una primera indicación de que el enfoque 'puro' en lo sociocultural no estaba preparado para indicar cómo algo nuevo a nivel de identidades se traduciría en algo nuevo a nivel institucional.

No cabe duda que el regreso a democracias meramente formales, incumpliendo las expectativas más exaltadas, tenía que ver con las circunstancias en que volvió esta democracia: muchas veces manejada 'institucionalmente', negociada con los militares y sin entrada para las organizaciones y movimientos de ba-

se. Sin embargo, no se puede culpar totalmente a las viejas cúpulas y estructuras, hubo también algo que se debería llamar 'incapacidad desde abajo'.

En aquellos casos donde la reconquista de la democracia no era el objetivo sino que se trataron de esfuerzos por democratizar el país y dejar atrás viejos patrones de no-transparencia política, de sistemas clientelares y de participación ciudadana reprimida, los resultados fueron decepcionantes. La fuerza 'propositiva' de las nuevas organizaciones y movimientos sociales resultó estar sobredimensionada –y fueron los profesionales, las ONGs, los observadores, educadores y dirigentes quienes vivieron el mayor desencanto, más que los propios participantes.

En esta época cuando se evidencia que ni las organizaciones de base urbana ni los demás nuevos movimientos sociales iban, o por lo menos no tan rápidamente, a 'reparcelar' el paisaje político y social de los países latinoamericanos, cambian también los parámetros de las investigaciones. El tema de la formación y del desarrollo de organizaciones y movimientos sociales resulta mucho más complejo que solamente una cuestión de un conjunto de factores estructurales, o una cuestión de participación y 'aprendizaje de auto-estima'. Además, la idea de un nuevo modelo de organización –e incluso de orden societario– fuera de lo estatal e institucional resulta bastante problemática (Roberts 1995: 198). Varios autores demuestran que no fue 'en contra' y aparte del Estado, sino muchas veces en un estrecho intercambio con éste, que se desarrollan los movimientos sociales urbanos. Otro argumento importante cuestiona la supuesta autonomía: si no es el Estado, entonces la Iglesia, u ONGs, o partidos políticos quienes influyen fuertemente en el desarrollo de los movimientos sociales.

En esta época se inicia la publicación con mayor frecuencia de relatos sobre organizaciones y movimientos sociales de corte más etnográfico, los mismos que siempre existieron pero que habían pasado desapercibidos debido a la preocupación por las grandes expectativas sociopolíticas. Estos trabajos con más peso de material sobre 'la vida cotidiana' de las organizaciones y movimientos, a menudo ilustraron que los esquemas sobre anti-institucionalismo, contra-cultura, similares en su desconexión con entes estatales, y sobre la creación de algo *sui géneris* no se cumplieron (ver por ejemplo Starn 1992 y Vélez Ibañez 1991).

El desarrollo de visiones sobre movimientos sociales en Chile

Para ejemplificar este cambio de enfoques en torno al estudio de movimientos sociales urbanos, sirven los acontecimientos en Chile, durante y después de la dictadura.

A fines de los años setenta y principios de los 80, se da en Chile una verdadera euforia en torno a las organizaciones urbanas informales, la misma que esti-

mula a investigadores, colaboradores de ONGs y dirigentes, a concebir a estas organizaciones como la cuna de un nuevo estilo de hacer política, de participación y la supresión de la vieja manera 'cupularista' de relaciones entre los partidos políticos y organizaciones sociales. Sin embargo, en el transcurso del tiempo y sobre todo cuando la ola de protestas de los años 1983 y 1984 no da como resultado el regreso a una democracia 'nueva', esta euforia muere. A partir de entonces se desarrollan dos 'nuevas' corrientes, o tal vez tres, en la interpretación y evaluación de las vicisitudes de las organizaciones y movimientos sociales durante y después de los años de la dictadura.

En primer lugar se desarrolla la vertiente 'institucionalista'. Su análisis considera que se habían sobreestimado las potencias 'desde abajo' y que por razones estructurales, históricas y de impotencia 'popular', no se podía construir una 'nueva democracia' modelada según las pautas de las nuevas organizaciones autónomas y autogestionarias. Según esta vertiente, el potencial de cambio 'desde abajo' era bastante limitado y no existía otro camino que tratar de mejorar la situación de los pobres en América Latina desde arriba: solamente el Estado, con políticas sociales y económicas determinadas, sería capaz de cambiar las cosas (Tironi 1987). Todos los sueños en torno al basismo fueron, según ellos, inmaduros. En este discurso 'institucionalista', como se puede imaginar, cambia el sentido de casi todos los términos claves del paradigma 'eufórico' anterior. El tema de la participación, por ejemplo, se convierte virtualmente en algo meramente formal y significa más bien, la participación regulada para tener un interlocutor que maneje los proyectos sociales desde arriba, antes que un rol protagónico de los actores en las organizaciones y movimientos sociales. Según esta vertiente, el 'estatismo' sigue siendo, a pesar de las experiencias innovadoras en las organizaciones durante la dictadura, el rasgo dominante en las imágenes de los pobladores con relación a la movilidad social.

En segundo lugar se desarrolla la corriente que, de acuerdo a la perspectiva, se puede denominar 'escapista' o 'culturalista'. Esta plantea que la posibilidad de cambio de los movimientos sociales no es política e institucional, sino cultural y 'micro': los cambios que se habían producido y que se estaban produciendo se ubican sobre todo en el aspecto sociocultural: relaciones de género, autoestima, auto-ayuda, autonomía, creación y reforzamiento de identidad, etc. son conceptos claves de su discurso (ver Friedman 1989). Por tanto, para esta tendencia, no es sorprendente que las experiencias organizativas no se tradujeran en cambios políticos; lo sustancial de los procesos de aprendizaje en cuestión no es su *directa* traducción en fuerzas protagónicas políticas, sino sus efectos en el nivel socio-cultural.

En tercer lugar, sin entrar en una discusión más amplia, están 'los enojados', quienes acusan a los políticos, a las instituciones, a los militares, a 'los de arriba',

a las cúpulas, de haber impedido la realización de la promesa basista y de haber dirigido una maniobra orquestada para bloquear la realización de una democratización de verdad. Los políticos, según los representantes de esta idea, habían armado un engaño, un truco para mantenerse en el poder.

Las tres tendencias fueron ensayos para explicar, racionalizar o excusar el incumplimiento de las grandes expectativas. Pero, ¿ofrecen respuestas a la necesidad de entender a fondo el por qué los resultados del *performance* de las organizaciones no fueron satisfactorios?. Otras preguntas pertinente son: ¿Estas corrientes dejan en claro para quienes no fueron satisfactorias las actuaciones de las organizaciones y de los movimientos?. ¿Ayudan estas proposiciones de interpretación a entender las expectativas de la gente 'común y corriente' que participó en estas organizaciones? Queda claro que los enfoques desarrollados hasta aquí dejan inatendidas muchas dimensiones de la emergencia y vicisitudes de las (nuevas) organizaciones y movimientos.

No obstante, todas las líneas interpretativas esbozadas ilustran ciertas facetas importantes. Efectivamente, se sobreestimó la fuerza 'desde abajo'; así como es cierto que los cambios ocurridos afectaron el campo de la vida cotidiana, la cultura diaria y que éstos no se traducen fácilmente en el sistema y la cultura política. También es indiscutible que, sobre todo en los casos de transición democrática, ésta fue manipulada y se negociaron los términos del cambio entre las autoridades nuevas y cesantes, dejando de lado a los movimientos sociales. Y sin duda este fue el caso, en buen grado, de Chile.

Por otra parte, las tres vertientes que se desarrollaron en Chile, adolecen de graves deficiencias. Por ejemplo, ninguna puede presentar un concepto claro sobre *procesos* de cambio tomando en cuenta las acciones y experiencias de los movimientos sociales. Todas suelen enfocarse en cambios consumados o proyectados y no distinguen entre 'ondas largas' y 'ondas cortas' (Villasante 1994: 31). Suena prometedor y fructífero el análisis de los 'culturalistas', pero al analizar a fondo sus interpretaciones, lo que se advierte es una dicotomía y no un análisis de procesos: se dicotomiza entre 'la sociedad en grande' (neoliberal, anónimo, atomizándose, individualizándose, globalizándose), y lo que se desarrolla 'desde abajo': solidaridad versus egoísmo, horizontalismo versus verticalismo, participación versus exclusión, etcétera. Y como consecuencia, no se obtiene un análisis 'fuerte' de los procesos que tienen lugar a través de la participación en organizaciones y movimientos sociales urbanos. Y este, a mi juicio, es el gran hiato en las interpretaciones discutidas: sus conceptos de cambio, como resultado político de las acciones de los nuevos movimientos sociales, no incluyen herramientas más precisas para entender los procesos a niveles más individuales, más de 'procesos de aprendizaje', más culturales. No se vincula la cultura barrial, en toda su heterogeneidad, ni la vida diaria de la gente que supuestamente soporta la

movilización, con el acto de participar en una determinada acción colectiva (ver Villasante 1994: 29).

En esta fase de desilusión de las grandes promesas de los movimientos sociales, dejar de estudiar las organizaciones y movimientos sociales en América Latina, tanto por razones políticas como también por razones científicas, estimo una opción incorrecta. Muchos investigadores han dejado el tema por aquello que está 'de moda'. Por el contrario, las investigaciones tendrían que indagar sobre instrumentos teóricos más finos y diferenciados para entender el alcance, las limitaciones y la dinámica de las organizaciones, movimientos urbanos y de la gente que participa en ellos. Estas herramientas son aún más necesarias cuando las ilusiones sobre triunfos fáciles se han evaporado.

La reconstrucción sistemática de los enfoques en el estudio de movimientos sociales

Antes de iniciar el desafío de precisar algunas consideraciones en torno a la necesidad de generar herramientas y entradas diversas al tema, es oportuno prestar atención a la reconstrucción sistemática de estudios de movimientos sociales. En la tradición de estudios sobre movimientos sociales se puede distinguir a los viejos adversarios en sociología: el estructuralismo y el interaccionismo que en este contexto toman una forma distinta: la confrontación entre el enfoque de identidad y el enfoque de estrategia (Cohen 1988, Cohen & Arato 1992), los mismos que a su vez, marchaban en forma paralela con dos teorías específicas sobre acción colectiva y sobre los llamados nuevos movimientos sociales: la 'teoría de los nuevos movimientos sociales', y la 'teoría de movilización de recursos' (Foweraker 1995; Escobar 1992).

La aproximación estructuralista se vinculó con la llamada 'teoría de nuevos movimientos sociales', oriunda de Europa. Según el estructuralismo, los cambios sociales y culturales (estos teóricos estaban pensando más que nada en las sociedades occidentales!) explican el surgimiento de los nuevos movimientos sociales porque los conflictos sobre bienes materiales habían prácticamente desaparecido; por el cambio en la composición de las clases sociales (la clase media se había incrementado y contaba con excelente educación y trabajo); por la crisis del Estado; y por los problemas generales que no eran específicos para un determinado sector social, sino que afectaban a toda la humanidad: ahora los conflictos se daban por temas post-materiales, sobre valores morales, sobre profundización de la democracia y contra la burocracia anónima cada vez más poderosa y tecnocratizada. Y, ahora se combatía con métodos de acción y modelos de organización nuevos: ya no partidista, ni clasista como tampoco verticalista ni institucionaliza-

da; sino informal, democracia de base, y con una expresividad que era parte del mensaje: nuevas formas de acción, nuevas formas de organización (Offe 1985; Eder 1985; Melucci 1985).

Este tipo de teorización, por un lado, influye mucho en el análisis de movimientos sociales en América Latina, mientras que por otro, progresivamente se clarifica que ésta no 'calza' (ver León 1997: 32-33). En su aplicación en América Latina, esta interpretación asume una postura menos estructuralista y marcada por el enfoque en 'identidad' (ver Evers 1985); pero aún así, la aplicación de los postulados de esta teoría no fue tarea fácil. Por un lado, las nuevas organizaciones y movimientos sociales urbanos en América Latina sí tenían un componente clasista, o por lo menos involucraban a capas o sectores sociales específicos, mientras que la prenocción de la teorización partía de que la 'base' era pluriclasista. Además, las reivindicaciones sí fueron, muchas veces, materiales. Y, el Estado jugaba un papel completamente diferente al que jugaba en Europa: a veces clientelar, otras marcado por la incapacidad de permitir la participación y/o entregar servicios, y otras represiva. En muchos casos, además, el Estado fue un interlocutor crucial para los movimientos sociales. Por tanto, mantener que los movimientos sociales tenían su terreno de acción exclusivamente en la sociedad civil no se sostenía y más bien parecía que la relación entre Estado y sociedad civil estaba en juego y no se trataba de una relación de exclusión mutua.

Más aún, un análisis que se enfoca en las cambiantes estructuras sociales para explicar el surgimiento de nuevos modelos de organización, no está bien equipado para entender la dinámica misma de su formación y creación, para descifrar interacciones, o para comprender motivaciones y tomar en cuenta la dimensión subjetiva a nivel más micro. Aunque este problema, en parte, lo responde el enfoque en (el reforzamiento de) identidad, nunca se resolvió la cuestión de vincular la dimensión estructural de la desigualdad de las sociedades latinoamericanas y la dimensión de la producción de nuevas identidades. Por lo tanto, progresivamente se comprobó que un análisis estructuralista no sirve para explicar el dinamismo de las nuevas formas de asociación y organización en América Latina.

Un método para el estudio de la acción colectiva, mucho más ágil en analizar dinámicas e interacciones, es el Resource Mobilization Approach, originario de Estados Unidos (Tilly 1985; McAdam, McCarthy & Zald 1988; McAdam 1996). Tomando como punto de partida los recursos disponibles para los distintos bandos en conflicto, se realizan análisis sobre cómo los conflictos se desarrollan, considerando los recursos (de distintas índoles), las estrategias, las alianzas y el curso concreto de los acontecimientos. El análisis sobre cómo se desarrollan los conflictos entre 'establecidos', instituciones y 'desafiadores' tiende a cubrir los hiatos que deja la 'teoría de los nuevos movimientos sociales'. Sin embargo, este método presenta algunas debilidades.

Esta escuela no ofrece elementos para explicar la especificidad de nuevas formas de organización y acción como tampoco para precisar la dimensión de lo cultural. Además, no distingue entre movilizaciones ‘de protesta’, y movilizaciones que desarrollan una ‘propuesta’, una proyección de futuro. El enfoque en lo ‘estratégico’ se transforma en su talón de Aquiles: la debilidad al ilustrar la magnitud de la cohesión social, la ‘tela de fondo social y cultural’ de las movilizaciones (Cohen & Arato 1992: 492-563). Además, deja muchos vacíos en el estudio de los cambios culturales y de los procesos de aprendizaje colectivo de acumulación de memorias (Salman 1990: 139).

Hacia una aproximación multidimensional

Más allá de los problemas señalados en las aproximaciones ‘estratégicas’ y de ‘identidad’, emerge un problema más de índole empírico-histórico. Los movimientos sociales en América Latina, en lugar de desarrollarse en el ámbito de la sociedad civil, problematizando identidades y exclusiones y buscando representatividad y visibilidad de sectores y valores vinculados con diferencias en términos de género, de etnicidad, de preferencia sexual, y de ‘estilos de vida’, suelen pre-politizarse, es decir: suelen “proyectar su acción exclusivamente sobre el Estado” (Burbano 1997: 47; ver León 1997). En contradicción con lo que enfatiza el enfoque de identidad, los movimientos sociales, por el mismo hecho de la debilidad de la sociedad civil, suelen concentrar sus esfuerzos en ensayos para ocupar pequeños espacios estatales, para lograr innovaciones legislativas. La falta de confianza en el poder de la sociedad civil, de multiplicar “las voces en el campo de la política, llevaría la impronta de un cuestionamiento a la exclusividad del discurso partidista como elemento configurador de las identidades, de los sujetos políticos y de sus demandas” (Burbano: *idem*), y el no poder imaginar relaciones complementarias entre lo político y la sociedad civil, lleva, paradójicamente, a una estigmatización de lo político y ésta a una negligencia del ‘trabajo de identidades’ y a una fijación exclusiva en el ‘trabajo político’. Así queda aún más clara la imposibilidad del enfoque sobre identidades, dado que, en primer lugar, ya no se puede conceptualizar la necesaria democratización del Estado desde una sociedad civil fuerte, asertiva, crítica y diversa y; en segundo lugar, no se puede rendir cuentas sobre el fuerte estatismo de los movimientos sociales contemporáneos en América Latina. Pero a la vez quedan expuestas las limitaciones de un enfoque estratégico. Este no puede tematizar sobre la necesidad de los movimientos sociales de tener su base y su universo de despliegue y expresión en la sociedad civil. Tiende a ignorar que los movimientos sociales no solamente necesitan desarrollar una ‘política de presión para la reforma’, sino que únicamente pueden

hacerlo en base a una 'política de influencia en lo público' y el *life world* (Cohen & Arato 1992: 548-556).

Por tanto, lo que se necesita no es elegir entre 'identidad' y 'estrategia', o 'cultura' versus 'conflicto' sino entender 'identidad en conflicto'; se necesita, además, no únicamente entender 'lo estable' o 'lo estructural' versus 'lo dinámico' o 'lo interaccional', sino también lo 'lento', encarnado en cultura. De esta manera se puede aclarar cómo 'cultura' y condiciones externas se traducen en rutinas, en 'petrificaciones', y cómo a la vez tienen lugar cambios en estas dimensiones 'díscolas', y más allá de las decisiones tomadas calculadamente. Más allá de los enfoques estructurales e interaccionales, lo que se pretende es comprender cómo las 'lógicas' y estrategias cotidianas de las personas influyen en cómo perciben, interpretan e internalizan las lógicas de los discursos sobre y dentro de las organizaciones y movimientos sociales. Con un enfoque complementario de esta índole se puede, tal vez, entender mejor porqué los procesos de aprendizaje que aparentemente se realizan dentro de la participación organizativa, no son tan unívocos y unilineales como parecen a primera vista. Los procesos de cambio se explican no solamente por lo estructural ni solamente por lo dinámico, sino por 'lo lento'. Para cerciorarnos de ello, se necesita dar un lugar más sistemático a estudios etnográficos, dentro de los marcos conceptuales que se basan en la interacción y en la estrategia, o en la estructura y en los cambios de identidades. No solamente es cuestión de añadir *otro* enfoque, sino de articulación entre los distintos enfoques entre sí.

Por lo tanto, en lugar de nuevas definiciones, se necesitan nuevas aproximaciones complementarias para estudiar dimensiones concretas de la formación y del desarrollo de los movimientos sociales, sin pretensiones de que sean completas o de agotar el tema; pero sí con la pretensión de poder entender mejor lo complejo de la formación de organizaciones y movimientos sociales, y de poder ofrecer una explicación sobre los cambios, tanto sobre los visibles y prometedores, como también sobre los lentos que son también parte de la gestión y del universo de organizaciones y movimientos sociales. Con esta aproximación se puede superar el contraste entre la dimensión de la auto-ayuda y la dimensión de la demanda política y, se puede investigar con mayor precisión la influencia mutua. Así se podrán superar los contrastes entre lo político y lo sociocultural y entre el Estado y la sociedad civil, aclarando su entrecruzamiento.

Algunas tendencias en la más reciente investigación de organizaciones y movimientos sociales reflejan esta búsqueda por accesos más diferenciados y complejos. En primer lugar, se distingue la tendencia que toma en cuenta la constelación multidimensional de factores que influyen (y de por sí nunca exclusivamente producen) en la emergencia y en el desarrollo de organizaciones y movimientos sociales. Hoy en día, constantemente se toma en cuenta tanto los facto-

res estructurales² como los coyunturales, los factores-relacionados: políticos, culturales y económicos, en lugar de asumir un solo factor como responsable del surgimiento de la acción colectiva.

Una segunda tendencia afirma que es necesario ser menos 'religioso' al pronosticar los resultados y los efectos de la acción de los movimientos sociales. Si bien es cierto que, efectivamente, los nuevos movimientos sociales representan un 'nuevo actor' en la arena sociopolítica de las sociedades latinoamericanas, también lo es el hecho de que no van a constituir un nuevo peso decisivo en el equilibrio de las fuerzas sociopolíticas, ni constituyen de por sí un nuevo modelo democrático, ni representan la 'maduración' de la sociedad civil latinoamericana.

La tercera tendencia consiste en la vinculación mucho más reflexiva entre los nuevos movimientos sociales y temas como: democratización, ciudadanía (Roberts 1995: 184 y seg.), relaciones de género, políticas neoliberales y globalización, en lugar de considerar los movimientos como un universo temático en sí.

Por lo tanto, propongo que, en términos de conceptualizaciones, se tiene que partir de que no hay lógicas históricas ni 'acumulación histórica' en las vicisitudes de organizaciones y movimientos sociales urbanos. Su razón de ser no está en marcos predefinidos sobre cambios socio-históricos. Para entender su 'esencia', se tiene que escuchar las voces de los que constituyen tales fenómenos y se tiene que situar sus experiencias en un contexto complejo de condiciones estructurales, de intervenciones, tanto del Estado como de muchos actores de la sociedad civil, así como es necesario prestar atención a las trayectorias de los sujetos que se involucran porque éstas influyen en sus aspiraciones, sueños y sabidurías sobre las cosas que se encuentran, para ellos, 'fuera de su alcance'.

A más de incluir dimensiones estructurales e interaccionales, se requiere investigar más a fondo el rol de la cultura, como un elemento necesario para entender motivaciones, aspiraciones, memorias e incluso rechazos en torno a organizaciones barriales; para precisar los cambios sustanciales pero no directamente 'capitalizables' en el nivel político y, por otro lado, para entender porqué los cambios que ya parecieron consumados e irreversiblemente logrados, al final no se consolidan (Archer 1996).

² Roberts (1995: 197-201) por ejemplo elabora los factores a nivel macro que influyeron en la creciente importancia que tiene 'ciudadanía' en el marco de movilizaciones sociales hoy en día en América Latina. Según él, perdió peso la posibilidad del Estado de responder a reivindicaciones por medio de 'obras enfocadas', lo que estimuló una orientación más individual; además surgió un nuevo énfasis en eficiencia en la gestión estatal y en su tarea de proteger derechos individuales, en un contexto de 'neo-liberalización'. También el desarrollo de un aparato sofisticado de medios de comunicación de masas y la proliferación de ONGs jugaron, de acuerdo a Roberts, un papel.

Finalmente, es preciso 'desagregar' los componentes: tanto el Estado, como los participantes en organizaciones son heterogéneos y se requiere integrar esta heterogeneidad en el análisis. El Estado no es 'un bloque', está constituido por un sinnúmero de sub-instituciones, dependencias y funcionarios que asumen comportamientos variados con respecto a los desafíos de parte de organizaciones y movimientos sociales. También existe heterogeneidad entre los distintos actores de los barrios o del grupo social que moviliza; hay diferencias en términos de generación, de género, de historias de los distintos barrios, de religión, etcétera, lo que produce distintas actitudes frente a la opción de acción colectiva. Además, hay una dimensión de heterogeneidad que va aún más allá: la propia 'constelación' de los actores suele ser tanto sintetizante como también 'centrífuga': los sujetos unen elementos no-coherentes (Villasante 1994: 37) hasta contradictorios y combinan procesos de formación y cambio de distintos 'ritmos' y 'velocidades'.

Bibliografía

Archer, Margaret

1996 *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory* (Revised Edition), Cambridge University Press.

Borja, J.

1975 *Movimientos Sociales Urbanos*, Buenos Aires: Ediciones SIAP-Planetos.

Burbano, Felipe

1997 La sociedad civil entre la promesa y el engaño, en: *Íconos* 1(2), Quito, pp 40-48.

Cardoso, Ruth

1983 Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico, in: Sorj, B. & M.H.T. de Almeida (eds): *Sociedade e Política no Brasil pós 64*, São Paulo: Brasiliense.

Cardoso, Fernando Enrique

1981 Regime político e mudança social, en: *Revista de Cultura e Política*, 1981: 3.

Castells, Manuel

1974 La cuestión urbana, Madrid: Siglo XXI (*The Urban Question*, London: Edward Arnold Publishers, 1977).

Castells, Manuel

1983 *The City and the Grassroots*, London: Edward Arnold Publishers.

Castells, Manuel

1985 Cambio Político versus Cambio Social - Entrevista, en: *David y Goliath* 48, pp 2-11.

Cohen, Jean

1985 Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements, in: *Social Science Research* 52(4), (Winter).

Cohen, Jean L. & Andrew Arato

1992 Social Movements and Civil Society, in: Jean L. Cohen & Andrew Arato: *Civil Society and Political Theory*, Massachusetts Institute of Technology, pp 492-563.

Eder, Klaus

1985 The New Social Movements: Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?, in: *Social Research* 52(4).

Escobar, Arturo

1992 Culture, Practice and Politics; Anthropology and the Study of Social Movements, in: *Critique of Anthropology* 12(4), pp 395-432.

Evers, Tilman

- 1985 Identity: The Hidden Side of New Social Movements in Latin America, in: David Slater (ed): *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam, CEDLA.

Foweraker, Joe

- 1995 *Theorizing Social Movements*, London: Pluto Press.

Friedman, John

- 1989 The Latin American Barrio Movement as a Social Movement: Contribution to a Debate, en: *International Journal of Urban and Regional Research* (13), pp 501-510.

León, Jorge

- 1997 Entre la propuesta y el corporatismo: movimientos sociales sin causa y con interés, en *Iconos* (1)2, mayo/julio, pp 29-39.

Lojkin, J.

- 1981 *O Estado Capitalista en a Cuestão Urbana*, São Paulo: Martins Fontes.

McAdam, Doug, John D. McCarthy & Mayer N. Zald

- 1988 Social Movements, in: N.J. Smelser (ed): *Handbook of Sociology*, Newbury Park: Sage.

McAdam, Doug

- 1996 Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions, en: Mac Adam, Doug, John McCarthy & Mayer Zald (eds): *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Melucci, Alberto

- 1985 The Symbolic Challenge of Contemporary Movements, in: *Social Research* 52(4).

Offe, Claus

- 1985 New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics, in: *Social Research* 52(4).

Roberts, Bryan R.

- 1995 *The Making of Citizens; Cities of Peasants Revisited*, London: Arnold Publishers.

Salman, Ton

- 1990 Between Orthodoxy and Euphoria, in: Willem Assies, Gerrit Burgwal, Ton Salman: *Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to the Theories of Urban Movements in Latin America*, Amsterdam, CEDLA, pp 99-161.

Tilly, Charles

1985 Models and Realities of Popular Collective Action, in: *Social Research* 52(4).

Tironi, Eugenio

1987 Pobladores e integración social, en *Proposiciones* 14, agosto, pp 64-84.

Vélez Ibañez, Carlos

1991 *Rituals of Marginality - Politics, Process, and Cultural Change in Central Urban Mexico, 1969-1974*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.

Villasante, Tomás R.

1994 Clientelas y emancipaciones: una introducción metodológica, en: Tomás R. Villasante (coordinador): *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad, pp 25-47.

Sobre machos, adúlteras y caballeros¹

Ana María Goetschel

Introducción

Si algún mérito tuvo el gobierno ecuatoriano de Abdalá Buracam fue su carácter desembozado y exacerbado que permitió evidenciar durante su corta permanencia (agosto 1996-febrero 1997) los usos y abusos del poder y, como parte de ello, un tipo de discurso y práctica con respecto al género². Frente al “machismo” abierto desarrollado por Buracam y sus funcionarios, se presentó en oposición, la actitud ‘caballerosa’ de los políticos tradicionales. Estos caballeros representantes de la ‘decencia’ se erigieron en portadores de la honra y del respeto a la mujer. Este es el contexto en el que fue pensado el artículo; no obstante el tenor de la reflexión –los vínculos contradictorios entre ‘caballerosidad’ y ‘decencia’ en el discurso de los gobernantes– rebasan la coyuntura y atraviesan la historia.

El objetivo del presente texto es reconstruir, a través de escenarios y tiempos diversos y de imágenes de mujeres de sectores medios y altos, algunos elementos de lo que ha sido y es el ‘machismo’ en la sociedad ecuatoriana y de lo que en apariencia se presenta como opuesto: ‘la caballerosidad’.

A comienzos de la república

En junio de 1795 en la ciudad de Quito, Rosa Zárate, acusada de concubinato público y sentenciada al destierro o a ser devuelta al marido, huyó cuando era trasladada del Recogimiento de Santa Marta al Beaterio. En la huída, posiblemente, no imaginó la persecución de la que sería objeto y la secuela de sinsabores que ocasionaría a sus hermanas y a su abuela.

1 Este artículo fue publicado en forma condensada en la Revista “Iconos” No. 1, Flacso, febrero-abril 1997, a nombre del CONUEP.

2 Al respecto ver los artículos “Reflexiones a propósito de un loco que ama” de Felipe Burbano y “Los códigos ocultos del poder masculino” de María Cuvi y Alexandra Martínez publicados en la Revista Iconos No. 1, Flacso, febrero-abril, 1997.

La institución

En la búsqueda fue rastreada casa por casa por todo el barrio de San Roque, por la ciudad y sus alrededores:

Don José Roman y Sanchez, Regidor perpetuo de este Ilustre Cabildo y Alcalde Ordinario de primer voto de esta ciudad, con ocasión de haber hecho fuga Rosa Zárate (y avergonzado de su credulidad al dejar que escapara), hizo todo tipo de diligencias para encontrarla: se le puso en noticia que se hallaba refugiada en las Casas del Maestro Sastre Romualdo, del barrio de San Roque, por vivir allí una de sus hermanas, pasó a ellas inmediatamente llevando en su compañía al Teniente de esta Cárcel Pública Manuel de León y Villavicencio y a tres corchetes...Internándose en ellas hizo que se buscara a la supradicha en toda la casa y sus viviendas y no habiéndose encontrado pasó a las casas de Don Manuel de la Peña, Padre legítimo de Don Nicolás, llevando a dos Tenientes e introduciéndose en ellas hizo que se buscara a la Delincuente y no se verificó su encuentro, de donde pasó así mismo a las casas de Pío Cevallos en el barrio de la Merced..Luego pasó con el Escribano llevándose igualmente a los dichos dos Tenientes, dos Corchetes y dos Soldados a las casas de Don Baltazar Carriedo, en el barrio de Santa Bárbara y en todos los lugares de ellas sin reservación de vivienda alguna se solicitó y se buscó a la delincuente y por no haberse encontrado pasó con la misma gente a las casas del Procurador Atanacio Olea, pertenecientes a la Parroquia de San Roque, en donde hizo lo mismo y no se encontró” (ANH/Q Miscelánea, Tomo II, No. 002109. Parte del Proceso seguido contra Doña Rosa Zárate (alias Canovas) por concubinato con Don Nicolas de la Peña. F.15).

Pero las autoridades no se limitaron únicamente a su persecución. Arrestaron a sus hermanas e inquilinas de la casa. Pasaron al Pueblo de Zámbez con “aparato de gentes trayendo preso a un tío, suponiéndolo sabedor del destino de la sobrina, violando de ese modo los privilegios del parentesco mas estrecho de sangre, cuando los afines no pueden ser obligados a testificar contra otros ligados con el mismo parentesco” (Idem, Folio 075).

Además, fueron embargados sus bienes y objetos personales, incluido un lienzo de la Virgen de la Merced, de la cual era devota y llamada varias veces por edictos y pregones públicos, lo que no se había hecho “ni con ladrones ni con asesinos prófugos”. En la defensa asumida por su abuela, pobre de solemnidad, “en aras del amor filial”, se demuestra que Rosa Zárate fue abandonada por el marido mucho tiempo antes de que se produzca el supuesto concubinato, lo que le había convertido en una mujer que se valía de sus propios medios para vivir. La entrega al marido suponía “una condena a muerte mientras que con el destierro se le dejaba sin Patria” (op.cit).

El rumor

Pero ya antes de su fuga los rumores y habladurías se habían armado en su contra. En las declaraciones indagatorias, una de sus vecinas da cuenta de los movimientos de los “concubinarios”:

vio salir a Don Nicolás de la Peña, Capitán de Milicias, a eso de las seis de la mañana de las casas de Doña Rosa Zárate, llamada Canovas, pero no vio ni le consta la hora de su entrada...Asimismo vio a dicho Don Nicolás que después que salió, volvió a pasar por ellas... y fue a entrar a la casa donde vive y mora el Dr. Don Juan de Dios Morales, Abogado de esta Real Audiencia... Que con ocasión de ser vecina de la referida Canovas, ha visto entrar y salir en las casas de esta al nominado Don Nicolás y como si fueran casados se han mantenido sentados cada uno en sus sillas en parleta en una de las ventanas de las mismas casas con grave escándalo de las gentes cuya amistad ilícita es pública y notoria” (Ibid, Folio 005).

Lo interesante del juicio seguido a Rosa Zárate no es sólo lo referente a las figuras del adulterio y el concubinato como formas extremas de control a la mujer durante la Colonia y el siglo XIX, sino los dispositivos armados en torno a ello.

Quito, en ese tiempo, era una pequeña ciudad, donde además de la represión institucional directa, era posible el desarrollo de formas cotidianas de control social basadas en el conocimiento mutuo, a partir de las relaciones de parentesco y de vecindario. Esos mecanismos de control estaban dirigidos sobre todo a la mujer y operaban en base al espionaje ‘tras los visillos’, al rumor y al confesionario. No es que el concubinato y el adulterio fueran casos raros en ese tiempo pero se los practicaba de manera oculta y en caso de ser descubiertos, las acciones operaban fundamentalmente contra la mujer.

Lo extraño es que quien inicia la querrela contra Rosa Zárate no es el marido ofendido ya que éste había abandonado el hogar tiempo antes, sino que el caso es asumido por la autoridad como causa pública. El castigo se plantea bajo la forma de escarnio, se llama a ‘la delincuente’ haciendo uso del pregón público y se utilizan partidas de hombres para perseguirla, como si el objetivo fuera que el caso sea apropiado por la sociedad y sirva de ejemplo público. ¿Se trataba de una retaliación política contra una de las participantes en las conspiraciones independentistas³ o a través de este hecho se evidenciaba, también, un tipo de violencia

3 Como secuela del proceso independentista “Rosa Zárate y su esposo el patriota Nicolás de la Peña y Maldonado fueron inhumanamente ejecutados en Tumaco, Colombia, fueron cortadas las cabezas por orden del Presidente Montes, sus cabezas fueron remitidas a Quito para escarmiento” (Barrera, E. 1984).

de género, que como tratamos de plantear en este ensayo tiene un carácter más bien estructural?

Los delitos morales

Este tipo de prácticas se repitieron durante el siglo XIX. La legislación establecía severas sanciones para los delitos morales, pero “la falta cometida por el hombre no tenía la misma dimensión que la de la mujer” (Moscoso 1996). Sobre la infidelidad de la mujer decía el Derecho Canónico: “los actos impúdicos de la esposa con un tercero serán suficiente motivo para que el esposo se retractase, más no lo sería para ella, si el marido fuera el delincuente, porque en la mujer semejantes actos son degradantes y peligrosos para el futuro... el delito en la mujer es mucho más ignominioso y envolvería tanto mayor peligro para lo sucesivo” (ibid).

El concubinato además de eje en el discurso moral del garcianismo, es el delito moral de connotación sexual más perseguido por el Estado. Es el delito-tipo alrededor del cual se vinculan la Iglesia y la familia para interiorizar una manera de ser e imponer la moral católica en los comportamientos individuales. El concubinato es la figura delictiva clave que va a permitir al Estado garciano ampliar la intervención de lo público en lo privado (Goetschel 1992). Con este fin fue creado en 1871 el Buen Pastor orientado a extender el control sobre el cuerpo social. Las religiosas fueron encargadas de la “reforma de las mujeres delincuentes y en preservar a las que están expuestas a ser víctimas de la corrupción del siglo” (Mensajes e Informes al Congreso de 1870).

Las arrependidas

Frente a la figura de la mujer infiel y pecadora está la imagen de las mujeres santas y de las arrependidas. El mismo Buen Pastor tenía las secciones divididas en este sentido: las “preservadas” eran las huérfanas; las penitentes “las mujeres de vida licenciosa” y las procesadas. A finales de 1875 fue creada la sección de “las Magdalenas” para “beneficio de las penitentas que quieren abandonar su mala vida y rehabilitarse” (Mensaje e Informes a la Asamblea de 1877; Informe del Gobernador de la Provincia de Pichincha).

La imagen de María Magdalena accesible, imitable, pecadora como todas las mujeres, se encuentra a medio camino entre la representación de la Virgen María que abrió las puertas del cielo, y la de Eva que con su pecado las cerró. Aunque la imagen cambia según los diferentes momentos y necesidades de la Iglesia, la que ha perdurado hasta nuestros días es la de la pecadora arrependida, que llora amar-

gamente sus pecados y en el Medioevo parece haber sido un modelo sobre todo para los hombres, “para despertarles de su torpor y hacerles ruborizar de sus debilidades frente a la constancia y valor de esta mujer” (Duby 1996).

El modelo de la santidad para las mujeres no podía ser María Magdalena. “Ellas serían recompensadas por sus buenas obras según el lugar donde estuvieran situadas: entre las vírgenes, entre las viudas o las esposas. La mujer debía ser encasillada para que no haga el mal: esposándose con un hombre que la “tomaría en poder” o esposándose con Cristo, encerrándose en un convento” (op. cit.). De lo contrario se perdería y podría perder a los hombres.

Las santas

Pero a veces el encierro en los conventos o en la vida religiosa significó un escape a la sujeción del mundo doméstico y una posibilidad de realización humana e intelectual. El notable caso de Sor Juana Inés no es aislado; también en Quito, Mariana de Jesús, apartándose de lo que era común entre las jóvenes de su nivel social, se entregó a los más humildes y a Dios, haciendo de su vida un modelo de perfección cristiana.

Sin embargo, el modelo de la santa reiterado a través del discurso religioso es igual al de la pecadora: una construcción de género. Las principales virtudes en las que se pone énfasis en las ‘vidas ejemplares’ dadas a conocer en los colegios católicos a comienzos del siglo XX y aún en épocas más recientes, son la humildad y la obediencia, además de la caridad y el amor al prójimo y a Dios. La sujeción del propio juicio al ajeno y el no tener criterio eran virtudes dignas de imitar en la mujer así como despreciar y rechazar el cuerpo y sus sentidos. A través de la valoración de “la mortificación social e individual, del sentido de culpa (como factor de la construcción de la individualidad), del relegamiento de si misma como vocación sublime de servicio, de la sujeción a un rol prefijado, de la sumisión y resignación” (Goetschel 1995, 1996)⁴, se intentaba construir una determinada ‘manera de ser femenina’ también entre las santas esposas. Y es que ser santa y por tanto bendita entre las mujeres es otra forma de dominio.

Durante el período republicano y comienzos del siglo XX existen dos momentos claves para entender lo que se pensaba sobre la mujer: el garcianismo y el liberalismo.

4 Los criterios y referencias siguientes son tomadas de mis artículos “La posibilidad del Imaginario”, En: Moscoso, Martha (Comp) *Las Palabras del Silencio*, Quito: Abya Yala, 1995; y “Educación e Imágenes de Mujer”, en Moscoso, Martha, *Y el Amor no era todo*. Quito: Abya Yala, 1996, donde los temas son tratados con mayor amplitud.

Esposa y madre cristiana

A pesar de la preocupación garciana de incentivar la educación en general y particularmente la femenina, de establecer como gratuita y obligatoria la enseñanza primaria para niños y niñas, la mujer es concebida únicamente como el puntal de la familia y base de la vida social: la mujer es la que forma las costumbres y la que ejerce una eficaz y poderosa influencia en el destino y porvenir de las sociedades, de ahí la preocupación puesta en su educación religiosa y moral, en el 'adorno' de su espíritu y su formación como administradora del hogar. La ampliación del aparato escolar permitía extender los mecanismos civilizatorios católicos al interior del espacio doméstico.

La esfera de acción fundamental del garcianismo fue la formación de la mujer como madre de familia sobre todo entre los sectores medios y altos. Las materias impartidas en estos centros educativos y la mayor cantidad de horas de enseñanza estaban destinadas a la instrucción religiosa, a las labores de mano y de 'adorno femenino'. De acuerdo al discurso oficial, el principal mérito y la importancia de estos colegios era que se enseñaba a las niñas a "practicar la virtud y las acostumbraban a cumplir los deberes domésticos con alegría y sin enfado, como les ha sido impuesto por la Divina Providencia" (ibid).

En esa época era inconcebible que las mujeres de sectores medios y altos tuvieran otro destino que el de embellecer su sexo y prepararse como madres de familia. En el discurso oficial las tareas domésticas aparecen como propias de la naturaleza femenina:

Es verdad que la mujer no ha sido destinada para ser literata ni elevarse a las altas regiones de la política, pero debe estar adornada con nociones de instrucción primaria y especialmente de las peculiares a su sexo; si por lo general no le es permitido renunciar a las ocupaciones propias de su estado para brillar con el esplendor de las ciencias, debe embellecer su alma con hábitos de orden y trabajo y con los encantos de la virtud (APL, Mensajes e Informes del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores al Congreso de 1865).

Viejos y nuevos espacios

En el contexto del liberalismo ecuatoriano la imagen de la mujer empieza a cambiar, concibiéndose su rol de manera distinta a épocas anteriores. Sus funciones como madre seguían siendo fundamentales, sobre todo como protección a la in-

fancia⁵, pero sus posibilidades de acción en la vida pública se ampliaron: se abrieron puestos de trabajo desempeñados por mujeres en la administración pública y en la educación. Aún cuando en una pequeña proporción, la dinámica económica hizo posible que las mujeres se incorporaran, además, a la manufactura y a la industria.

La educación laica desempeñó un papel importante en este sentido. La creación en 1901 en la ciudad de Quito del Instituto Normal Manuela Cañizares y luego más tarde del Colegio 24 de Mayo hizo posible que las mujeres de sectores medios y altos accedieran a las corrientes educativas de la época. La incorporación a la gimnasia y al deporte (impartidos por maestras alemanas en el 24 de Mayo) y el acceso más libre a la literatura, al cine, al teatro, al tenis, a las salas de patinaje en los años 20, permitió cierta liberalización de las costumbres. Sin embargo, ¿se puede decir que estos logros significaron un verdadero cambio en las relaciones de género? La transformación liberal introduce efectivamente cambios pero coloca la dominación bajo nuevos parámetros.

Los testimonios

Las voces de mujeres de sectores medios nacidas en esa época dan cuenta de sus dificultades. Aún cuando en el discurso oficial se decía que la instrucción es la que debe “preparar a la mujer para los contratiempos y dificultades de un porvenir de heroicas luchas e investirla del bachillerato para que pueda ir a la universidad y abrirle, por fin, las puertas de las Cortes, de los anfiteatros y las urnas electorales” (ibid), en la vida cotidiana y familiar se reproducía otra situación, pues aún al interior de las mismas familias liberales estaba mal visto, por ejemplo, que las mujeres fueran a la universidad.

El afán de entrar a la universidad no lo permitían. A sus hijos les daban todas las oportunidades, a las hijas no...

Se dio el caso de que muchas quisimos ir a la universidad, pero no pudimos. Cuando comenzamos a trabajar lo que hicimos fue educarnos con cursos, con cosas así, pero no con una permanencia dentro de la universidad, porque teníamos un juicio en contra...(Testimonio oral N° 1).

En la sociedad existía una serie de mecanismos sutiles, muchas veces ni siquiera expresados como negativas categóricas que impedían que la mayor parte

5 Al respecto ver el artículo de Kim Clark (1995).

los casos en que accedieron a puestos de trabajo no pudieran alcanzar niveles altos de capacitación.

Las discrepancias al interior de la familia eran calladas:

Cuando yo era muy chica, no tenía ni 10 años, muchas veces permanecía callada, sin decir una sola palabra, porque sabía que ante el hecho de decir me hubieran contradecido y me daba cólera, porque no podía discutir... Cuando le preguntaba a mi tía ella me decía: tienes razón, pero es mejor no decir... Igual actuaba mi prima Bolivia. Ella tampoco estaba de acuerdo con las disposiciones familiares y me decía: me salgo antes del almuerzo porque no me parece bien discutir en la mesa, me van a decir que soy indisciplinada porque estoy en contra de esto y de esto otro... (Testimonio oral N° 1).

Posiblemente en el caso de los niños 'la disciplina de no discutir' tenía que ver más con un tipo de estructuración familiar donde 'el respeto a los mayores' se inculcaba con vehemencia tanto a los niñas como a los niños. Sin embargo, en el caso de las mujeres adultas es un hecho claro, aún ahora, que 'silencian' sus discrepancias tanto porque sus criterios no son reconocidos, como porque son factores de conservación de la estabilidad familiar.

En las primeras décadas del siglo posiblemente la situación era más aguda. Los casos de rebeldía frente a los 'dictados familiares' eran escasos:

Yo era muy rebelde y resistía mucho, pero las otras no se atrevían, entonces me enfrentaba y muchas veces se quedaron sin respuesta mis preguntas, y otras veces me contestaban, pero siempre tratando de imponerme... (Testimonio oral N° 1).

Tampoco se concebía que tuvieran una vida independiente. Una de las entrevistadas nos relata que frente a la molestia de sus padres porque llegaba tarde del trabajo (era militante comunista) decidió independizarse, lo cual provocó mucho escándalo. Llegó hasta tal punto el acoso familiar (recriminaciones de que se independizaba para tener 'amantes', visitas familiares a su jefe para obligarla a que retroceda en su decisión), que se enfermó y tuvo que recurrir a un último recurso para que no la molestaran: se refugió en el manicomio, donde permaneció durante tres meses.

Tampoco era posible pensar que las mujeres fueran librepensadoras. El hombre podía ser ateo, pero las mujeres necesitaban del 'freno' moral de la religión.

La sexualidad seguía siendo objeto de prohibiciones y represión. Si las mujeres se divorciaban, se esperaba que regresen al hogar paterno, porque de lo contrario eran vistas como mujeres 'fáciles'. Igualmente, si trabajaban tenían que

‘volverse múltiples’ para cumplir, al mismo tiempo, su función de amas de casa y madres. Y esto fue posible gracias a la ayuda de las mujeres de la familia y de la empleada doméstica, porque los maridos no participaban, de ninguna manera, en las tareas del hogar:

Mi mamá y mi hermana me ayudaron muchísimo a criar a mis hijos... Antes era más fácil tener empleada. Los 17 años que trabajé siempre tuve empleada, a veces tenía dos, ellas hacían bastante, pero con todo yo tenía que hacer un mundo y era una vida que agitada la mía... (Testimonio oral N° 2).

Y además de buenas esposas, madres y profesionales, tuvieron que sujetarse a los dictados de la moda y el consumo, que son otras formas de sujeción y control.

Salvo excepciones, los logros de las mujeres estaban por debajo de los hombres. Cuando le preguntaron en una entrevista a una mujer connotada como Soledad Ortega y Gasset quién era ella, expresa en una frase, el dilema de las mujeres que tuvieron acceso al mundo de la cultura pero que se veían asfixiadas en una sociedad aún estrecha y patriarcal: “Nadie, la mujer no era nadie”. La incorporación al mundo de la cultura constituía en esa época, un toque de distinción más que una posibilidad real de autonomía y realización personal.

Final

En este ensayo he intentado reconstruir escenarios diversos e imágenes sobre la mujer de sectores medios y altos que me han ‘hablado’ a propósito del debate sobre el machismo –y lo que se presenta como lo contrapuesto, la caballerosidad– en nuestra sociedad. Imágenes que no se excluyen en los diferentes momentos y que de alguna manera también han llegado hasta el presente, aún cuando en muchos aspectos no sean iguales. No se trata de encontrar parangones o antecedentes del presente en el pasado sino dar alguna profundidad histórica al debate contemporáneo. Examinar diversos desplazamientos en las relaciones de género y en su discurso con el fin de avanzar un poco más allá de la coyuntura actual.

Del mismo modo como el contrapunto de la pecadora y la adúltera es la imagen sublime de la madre y la mujer de la casa, que una vez conquistada se vuelve ‘invisible’, la figura del macho encuentra su complemento en la del caballero. Existe una estrecha relación entre uno y otro tipo de imágenes aún cuando se presenten como contrapuestas. La mujer pecadora, la santa y la arrepentida formaron parte del imaginario masculino hasta muy recientemente, sobre todo en espacios donde la sexualidad ha sido más reprimida como los de la sierra. Pero incluso ahí donde las relaciones de género se presentan de modo más desemboza-

do y directo existe un juego dicotómico dentro del cual se mueve el mundo masculino: el hogar y el cabaret, la amante y la madre de los hijos.

Estas imágenes de la mujer son símbolos de relaciones fabricadas desde un dominio de género pero frente al cual, cabe decirlo, las mujeres han tenido un amplio espacio de escape (muchas veces desesperado) y de libertad.

Se trata de ampliar el debate y de movernos más allá de los discursos dicotómicos. La imagen del macho “troglodita” ¿exime de una posición discriminadora al caballero cortés y galante? Por qué el machismo no solo está presente en gobiernos de tinte autoritario? Si es verdad que ‘el Ecuador ha sido un país de caballeros, respetuosos de las mujeres, corteses y galantes’ ha dejado por eso la mujer de ser discriminada?

Se trata de procesos generados en torno a relaciones cotidianas y formas discursivas en un tiempo más o menos largo, aunque se presenten de modo siempre distinto y sean, efectivamente, diferentes. Y para esto resulta útil la historia. De lo que se trata en la actual coyuntura es de incorporar una perspectiva histórica y conceptual en torno a la figura del macho y la figura del caballero.

Bibliografía

Barrera, Eulalia

1984 Ampliando un tema, en: *Mujeres, Antología*. Guayaquil: Biblioteca Ecuatoriana 51, Colección de Mujeres del Ecuador 11.

Burbano, Felipe

1997 Reflexiones a propósito de un loco que ama, en *Iconos 1*, Febrero-Abril. Quito: FLACSO.

Cuvi, María y Alexandra Martínez

1997 Los códigos ocultos del poder masculino, en: *Iconos 1*, Febrero-Abril. Quito: FLACSO.

Duby, Georges

1996 *Leonor de Aquitania y María Magdalena*. Madrid: Alianza Editorial Madrid.

Clark, Kim

1995 Género, raza y nación. La protección a la infancia en el Ecuador, 1910-1945, en Moscoso, Martha (Comp); *Palabras del Silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*. Quito: Abya-Yala.

Goetschel, Ana María

1992 *Moral y Orden. El discurso delincuenial y la constitución del Estado Ecuatoriano*. Tesis de Maestría Flacso. (En prensa).

1995 La posibilidad del Imaginario, en: Moscoso, Martha (Comp) *Las Palabras del Silencio*, Quito: Abya Yala.

1996 Educación e Imágenes de Mujer, en Moscoso, Martha; *Y el Amor no era todo*. Quito: Abya Yala.

Moscoso, Martha

1996 Discurso Religioso y Discurso Liberal: Mujeres Sumisas. En: *Y el Amor no era todo, Mujeres, Imágenes y Conflictos*. Quito: Abya Yala.

Passerini, Luisa

1993 Sociedad de consumo y cultura de masas. En: *Historia de las Mujeres*. Madrid: Taurus.

El encuentro entre ONG y pobladoras: Las organizaciones de mujeres en Santiago de Chile

Anke van Dam

Introducción

Muchas organizaciones femeninas de base, surgidas en América Latina durante las últimas décadas, independientemente de sus objetivos o campo de acción, han tenido o tienen contactos con ONG que brindan apoyo, capacitación o asistencia técnica a dichas organizaciones. Estos contactos, encuentros o relaciones entre ONG, organizaciones y/o mujeres organizadas tienen impacto, tanto en las mujeres organizadas como en las mujeres de las ONG. Este encuentro ha ocasionado, a más de los efectos positivos, también ciertas tensiones, discrepancias culturales y relaciones de poder que influyen en la manera como se desarrolla este encuentro y en sus efectos. Este encuentro entre dos mundos diferentes: las expectativas, ideas y perspectivas de cada uno y las coincidencias y discrepancias entre ellos es el tema de este artículo.

Las ideas expuestas a continuación se basan en una investigación realizada en Chile sobre el impacto de programas de educación popular en las pobladoras organizadas durante los períodos de la dictadura y de la transición a la democracia.

Chile, de larga trayectoria democrática, vivió un fuerte proceso de ruptura política en 1973, cuando se produjo el golpe de estado; acontecimiento que marcó de manera importante la vida de las personas. En esta época de crisis, de procesos de desintegración, de incremento de la pobreza, de inseguridad, surgen nuevas formas de organización, en su mayoría integradas por mujeres, muchas de las cuales son de sobrevivencia, pero también existen organizaciones de derechos humanos, comunales y feministas¹.

¹ Cabe mencionar que las organizaciones feministas eran muy distintas al resto de las organizaciones pues estaban formadas por mujeres de la clase media, profesionales, mientras que las otras organizaciones estaban formadas por mujeres pobladoras de bajos recursos económicos y escasa educación. Además, los objetivos de cada una de ellas eran muy diferentes.

La explicación sobre el porqué las mujeres se organizan no es fácil, pues depende de muchos factores y de los intereses y necesidades particulares de cada una de las mujeres organizadas; sin embargo, en el caso de los problemas de sobrevivencia y de derechos humanos son las mujeres las primeras que se sintieron afectadas, son ellas quienes tienen la primera responsabilidad hacia la familia y quienes se vieron confrontadas con la muerte o desaparición del marido, hijo, hermano, padre, etcétera². En la decisión de organizarse también influye el papel que juega la mujer en la sociedad, rol asumido por las organizaciones de base que “se dedicaban a problemas que tenían que ver con las tareas tradicionales de las mujeres” (Van Dam 1995: 83). Además, para las mujeres es menos peligroso que para los hombres involucrarse en organizaciones porque el gobierno las considera menos politizadas, por tanto, menos peligrosas y esto produce que dispongan de mayor espacio de maniobra. Por otra parte, los hombres consideran que las organizaciones de base son tarea de las mujeres y que su lugar está en las organizaciones ‘políticas’, tales como partidos y sindicatos, espacios más importantes, desde la perspectiva masculina, aún cuando éstos no pudieran funcionar. Más aún, “los hombres no tenían mucha confianza en este tipo de organizaciones (las organizaciones de base; AvD)” (Van Dam 1995: 83).

En un principio, la necesidad genera la organización de las pobladoras; sin embargo, durante el proceso de organización se notan cambios en las motivaciones e intereses de las mujeres, en parte introducidos por las ONG, pero también como parte del proceso de aprendizaje por el cual debían pasar las mujeres en su experiencia organizativa.

La razón del surgimiento de organizaciones feministas es un tanto distinta. Estas surgen, en parte, por la represión política, porque “el gobierno militar y el autoritarismo hacían que muchas mujeres chilenas vieran más de cerca la falta de democracia en sus vidas” (Waylen 1992: 305), evidenciando la ausencia de democracia no solamente a nivel político, sino también a nivel personal; visibilizando la posición discriminada y subordinada de las mujeres que enfatiza el papel de la mujer en la familia como madre y esposa. Su lema “*Democracia en el país y en la casa*”.

En este texto enfatizo en las organizaciones de las pobladoras, dejando de lado las organizaciones feministas, por tener un carácter diferente. Sin embargo, cuando se explican las ideas, perspectivas y expectativas de las profesionales de las ONG, éstas reflejan en gran parte las ideas de las organizaciones feministas.

Este artículo tiene como tema central el encuentro entre las organizaciones de mujeres y las ONG. Este encuentro se elabora en dos niveles:

² No cabe duda ninguna que también habían mujeres desaparecidas o asesinadas, pero el número era menor.

1. El nivel general del encuentro de dos culturas y mundos diferentes: eso significa un encuentro entre lenguajes, códigos culturales y maneras de pensar diferentes que influyen en la comunicación y en el resultado de esta comunicación para los grupos involucrados. Además influye en este encuentro, la relación de poder que existe y que al mismo tiempo se construye entre las profesionales y las pobladoras.
2. El nivel más específico de las perspectivas, ideas y expectativas que cada uno de los grupos involucrados tienen en relación a la participación de las mujeres en las organizaciones y en relación al papel de las mujeres en la política. Se abordan las diferencias entre estas ideas y expectativas y su significado para la valoración de los cambios que se han dado.

La cultura de las ONG y de las pobladoras: un encuentro

El encuentro entre las ONG y las mujeres organizadas tiene, en la mayoría de los casos, un objetivo educativo, se trata de entregar conocimientos técnicos o de concientización. Esta transmisión de conocimientos no tiene lugar en el vacío, sino que “transcurre en un espacio educativo donde se expresan interpretaciones e identidades culturales diferentes” (Van Dam *et al* 1992: 13). Eso significa que se genera una ‘confrontación’ o un ‘encuentro’ de diferentes culturas y ‘lenguajes’, significa que no se produce una mera incorporación de conocimientos, sino una reinterpretación y recontextualización. Existe un proceso de transformación de los conceptos e ideas transmitidas y del significado de éstos, para que las pobladoras puedan utilizarlos en su propia práctica. Este proceso de recontextualización, de negociación y de reinterpretación de los saberes aprendidos y de la comunicación entre ONG y pobladoras es un tema central en este encuentro. La manera cómo las participantes de las actividades de las ONG hacen uso de los conocimientos tiene que ver con el contexto, con sus expectativas y perspectivas y con la reinterpretación que hacen de los contenidos. “Las pobladoras experimentan de manera diferente la vida cotidiana definida por género y clase y son capaces de hablar sobre eso mediante una combinación de sus propios recursos lingüísticos y de los recursos que obtuvieron en su encuentro con las feministas de la clase media. Es decir... no es el resultado de un descubrimiento de experiencias idénticas... sino es más bien una negociación de diferencias y similitudes en el lenguaje” (Schild 1990: 150). Para poder entender este proceso es necesario analizar tanto las categorías y el lenguaje de las ONG, como las posibilidades que tiene el actor en su mundo, de hacer uso de los conocimientos. Es decir, es probable que se entreguen conceptos, contenidos y/o categorías que no sean adecuados o directamente aplicables en la práctica y en el contexto actual del actor o que no coin-

cidan con las necesidades e intereses del momento del actor y por tanto no sean utilizados como tales, entonces se genera un proceso de adaptación en el cual se utilizan los conceptos y el lenguaje de las ONG, que al mismo tiempo que se apropian de ellos, los transforman (Martinic 1995); pueden haber conocimientos que no son usados en el momento mismo, pero que tal vez en un futuro puedan ser válidos.

El encuentro de las ONG y las pobladoras no solamente es un encuentro entre dos culturas sino también entre dos lógicas diferentes. Eso puede generar una confrontación, pero en general se trata de un proceso de influencia mutua, el mismo que genera una mezcla. No obstante, es necesario tomar en cuenta que el encuentro no es entre iguales, en la negociación cultural se trata con relaciones de poder entre diferentes y desiguales (Van Dam & Martinic 1996); esto significa que vale más lo que dicen las profesionales porque, supuestamente, son ellas las que saben, porque manejan la información y los conocimientos y; son las pobladoras quienes todavía no saben, no manejan esos conocimientos. Las pobladoras reconocen a las profesionales como diferentes, que saben más, que han estudiado y eso les gusta.

Yo las encuentro unas niñas bien inteligentes, que tienen muy claro el problema de la mujer y muy claro por donde van y me gusta su forma de relacionarse con nosotras, muy de iguales, pero a su vez uno reconoce la capacidad de ellas de conocimiento, uno les cree como ellas conocen, son profesionales (Teresa, pobladora, Casa de la Mujer la Morada³).

Sin embargo, esto puede generar una relación de dependencia, en la cual la pobladora siga pensando que no tiene suficientes conocimientos, porque no ha logrado el nivel y el manejo que tienen las profesionales. Para evitar esta situación es necesario tomar en cuenta que las necesidades e intereses de las pobladoras no son iguales a las de las profesionales de las ONG, a pesar de la posible existencia de problemas y/o condiciones comunes; las mujeres no son un grupo homogéneo, ni por el mero hecho de ser mujeres tienen una identidad común. Por tanto, los conocimientos e información necesarias para manejarse bien en su contexto también pueden ser diferentes. Pero, en la mayoría de los casos son las profesionales que definen la temática, los objetivos de las actividades a desarrollar y también los parámetros de lo importante y lo prioritario. Todo eso está influido por el discurso feminista y enmarcado en el desarrollo de un proceso de concientización hacia el

³ Se menciona aquí el nombre de la persona citada, si ella es pobladora o profesional y la ONG chilena donde trabaja (en el caso de las profesionales) o donde participa en un taller, curso, etc. (en el caso de las pobladoras).

papel que juega la mujer en la sociedad y en la identidad de género; se enfatiza en el reforzamiento de las organizaciones de las mujeres y en su manera de hacer política, en una participación mayor y mejor de la mujer en el mercado laboral y en el poder tomar decisiones sobre su propio cuerpo y sexualidad.

El discurso feminista de las ONG es nuevo para las pobladoras y eso implica que, por un lado, brinda herramientas, conceptos e ideas que les posibilitan entender y conceptualizar su propia práctica desde otra perspectiva, pero también supone una re-adaptación. El discurso no se integra en el modo de pensar y actuar de las participantes de la misma manera en que es concebido por las profesionales; en ocasiones, es rechazado o parcialmente aceptado.

Cuando las pobladoras expresan sus ideas sobre el papel de la mujer en la sociedad y sobre la discriminación que enfrentan, se nota una presencia de ideas feministas. Por ejemplo:

Lo más importante es el desarrollo que tuvimos, el desarrollo personal mío en el sentido que tenía que hacerme valer más como persona, que yo también tengo mi espacio, mi vida personal, que yo también puedo distraerme, que tengo derecho a tener una vida personal (Berta, pobladora, CIDE).

El hombre casi siempre nos tiene limitadas a la casa, como que no podemos hacer nada más afuera, pero eso no es tan cierto, sino que depende de nosotras que lo queremos aceptar. Me he dado cuenta que no es justo (Sonia, pobladora, Casa de la Mujer SUR).

El hombre tiene que respetar a las mujeres, porque somos iguales, o sea somos iguales en cuanto a lo mental, pero físicamente no vamos a ser nunca iguales, pero sí que tenemos las mismas posibilidades (Anita, pobladora, Centro el Canelo de Nos).

Sin embargo muchas de ellas dicen no ser feministas, porque “me gustan los hombres”, “no me gusta el machismo, ni el feminismo, porque los hombres en las poblaciones a nosotras nunca nos han dejado atrás”. El feminismo es visto como algo para mujeres de la clase media, que no tienen los mismos problemas que ellas y está relacionado con una mirada negativa hacia los hombres y hacia las relaciones entre hombres y mujeres. Esta mirada no la quieren compartir, los problemas entre hombres y mujeres que surgen en su práctica y en su vida son diferentes a los problemas que señalan las profesionales feministas, son de otra categoría y surgen en un contexto diferente. Por tanto, el concepto de feminismo en sí, tiene otro sentido para las pobladoras.

Las ideas expresadas por las pobladoras suelen tener un enfoque feminista que combina ideas anteriores, difíciles de borrar, con ideas nuevas, mezcladas y

que pueden seguir coexistiendo las unas junto a las otras; esto supone que los contenidos transmitidos por las profesionales forman parte y son reinterpretados por las pobladoras dentro del contexto y lógica ya existentes.⁴

Las pobladoras en general aprecian a las profesionales, piensan que sus ideas son valiosas y que sirven para entender mejor su propia situación, pero saben también que las profesionales feministas en su mayoría son mujeres casadas, con hijos, que no odian a los hombres o expresan una visión negativa sobre los hombres, lo que no concuerda con su idea de feminismo y no obstante siguen expresando las dos opiniones a la vez.

Este aprecio hacia las mujeres profesionales no significa que no las critiquen. Para las mujeres pobladoras, las profesionales no son capaces de entender su mundo, donde los hechos son diferentes a lo que plantean las profesionales; no entienden ni conocen, por ejemplo, lo que se está haciendo en las organizaciones poblacionales y cómo funcionan éstas; no les gusta el discurso feminista de las profesionales en relación a ese tema.

Lo que no me gusta a mí es que por ejemplo las preguntas eran “¿En las reuniones donde Usted va hablan mucho los hombres?” o “¿Cuando habla una mujer en una reunión, que reacción tienen los demás?”, mucho como eso. Y en realidad las personas que hemos trabajado (hombres y mujeres) en las poblaciones, las personas que ya somos concientes no se ha dado eso, eso ya está superado, porque jamás nos fijamos quien va a hablar primero, quien habla segundo (Isabel, pobladora, CIDE).

Es evidente que concepciones anteriores y el contexto siguen influyendo en la manera de pensar de las pobladoras y, aunque se señala que hay cambios en su manera de pensar, eso no necesariamente implica que piensen igual que las profesionales. Adaptan los conceptos a su contexto, a sus posibilidades, a sus experiencias y a sus perspectivas y expectativas hacia el futuro y algunos de los problemas que señalan las profesionales simplemente no los consideran como parte de su mundo.

Muchas pobladoras, por ejemplo, afirman que, afortunadamente, su marido no es machista porque le deja participar. Calificar a su marido de no machista significa buscar una manera de enfrentar su situación familiar pues es más di-

⁴ Este fenómeno no es particular de las pobladoras. Se puede encontrar rechazos verbales al feminismo en todas las capas sociales por razones que tienen que ver con el discurso feminista como tal, con el sentido negativo que tiene este discurso y con el contexto de cada una de las mujeres. En todos los grupos sociales existen mujeres que están asumiendo ideas feministas, pero niegan ser feministas. Aquí trato de explicar la situación de las pobladoras.

fácil asumir que el marido es machista, ya que ello implicaría buscar maneras de cambiar esta situación o tener que asumir la frustración de vivir con un hombre machista que, según lo que han aprendido, ya no es aceptable. En sus circunstancias, en general, puede ser preferible vivir con un hombre machista que vivir sola con los hijos. Para 'justificar' su convivencia y no tener que enfrentar críticas y problemas con ella misma y con su familia es más fácil decir que el marido no es machista.

Yo nunca he tenido problemas con él (el marido AvD), porque él siempre, las veces que está aquí me ayuda, me deja salir, yo llego y salgo, yo le digo voy aquí, voy allá pero él nunca me dice nada (Patricia, pobladora, Centro el Canelo de Nos).

“Es difícil admitir que su relación de pareja tiene elementos negativos cuando se analiza desde una perspectiva de género, o que la subordinación y discriminación no es solamente social, sino también que es parte de su relación de pareja y/o de su familia” (Van Dam *et al* 1995: 90). Es más fácil entender el problema de género a nivel social general que entenderlo como algo más cercano, algo que forma parte de la vida personal y, además ser consciente, no necesariamente significa que la persona tiene las posibilidades, las herramientas y los conocimientos para cambiar la situación.

Este elemento de la traducción y reinterpretación de ideas y conocimientos hacia la práctica y la vida cotidiana se advierte también en otros niveles. En seguida abordo el tema de la participación política de las organizaciones de mujeres y de las perspectivas y expectativas de esta participación por parte de las mujeres pobladoras y de las mujeres profesionales.

La participación política de las organizaciones de mujeres: perspectivas y expectativas

Uno de los principales objetivos de las ONG es reforzar la participación de las mujeres, tanto a nivel de organizaciones y de instituciones políticas (partidos políticos, comités barriales, juntas de vecinos, la municipalidad, el parlamento) como a nivel de un movimiento de mujeres.

Según las profesionales, las mujeres constituidas en organizaciones de base podían jugar un papel importante en todos los niveles, conjuntamente con ellas. El trabajo con mujeres pobladoras estaba en gran parte dirigido a lograr este objetivo y la formación de mujeres líderes era un elemento importante en este contexto. Esta idea no es exclusiva para Chile, se ve en muchos otros países del mun-

do, pero las expectativas en Chile eran muy grandes por la situación política del país a fines de los años ochenta.

Hago una pequeña excursión a Nicaragua, donde se han dado procesos similares durante la época sandinista. En Nicaragua, las organizaciones feministas dan mucho énfasis, no solamente durante los últimos años del sandinismo, sino también durante el gobierno de Violeta Chamorro, al papel de las mujeres en las organizaciones; se pretende formar mujeres líderes, diferentes a los líderes tradicionales masculinos y, a pesar de que se logran algunos resultados, también existen una serie de problemas que no se explican únicamente por la pérdida de las elecciones en 1990 por parte de los sandinistas. Las mujeres que asumen papeles de liderazgo adoptan actitudes tradicionales, actúan como líderes masculinos y no cambian su postura a pesar de la influencia de la 'instrucción' recibida. Esto se explica, en parte, porque las organizaciones donde participan, no aceptan que ellas jueguen un papel diferente al que se considera debe ser el de un líder (hombre o mujer). Las expectativas sobre el papel de los líderes no corresponde con el nuevo estilo de liderazgo y ello impide adoptar esa nueva forma.

Cuando las mujeres deciden mantener su liderazgo deben adaptarse y asumir un papel de líder tradicional, masculino. Otras mujeres, por temor a perder su seguridad familiar, porque el marido y/o otros familiares no acepten su nuevo rol, no se atreven a asumir el papel de líder. En el contexto de estas mujeres no es posible cambiar tan drásticamente su papel. Por tanto "ellas intentan imitar los métodos y estilos masculinos de liderazgo y reprimen los afectos, las emociones y otros supuestos signos de 'debilidad femenina'" (De Montis *et al* 1995).

En Chile, se constatan procesos parecidos. Durante la dictadura, las mujeres están mejor organizadas y entran al mundo público mientras que los hombres son menos visibles porque los partidos políticos y sindicatos no podían funcionar; las mujeres, más visibles que nunca, asumen tareas nuevas, obtienen experiencia, viven procesos de concientización y de cambios individuales y colectivos. Esta nueva modalidad de hacer política, más horizontal, más democrática, que correspondía también con nuevas formas de liderazgo, debería, según las profesionales, tener su influencia en la política tradicional de los partidos políticos en el momento de la transición a la democracia. Sin embargo, las ideas y perspectivas sobre el esperado impacto de las organizaciones de mujeres así como los conceptos acerca del poder son muy distintas para las pobladoras y para las profesionales de las ONG.

Las ONG mantienen un fuerte discurso sobre el poder de las mujeres en las organizaciones, relacionado con la nueva manera de hacer política y la idea de que lo personal también es político. Las mujeres de las organizaciones, según las profesionales, ejercen un poder diferente al poder tradicional. La concepción del poder tradicional es negativa y se relaciona con manipulación, con algo sucio y

con el mundo masculino; por ello se considera importante pensar en un poder femenino, un poder democrático, con capacidad de realizar cosas en conjunto, etcétera.

Poder significaría una capacidad concreta de poder implementar, decidir, poner temas en un debate, la fuerza de poder hacer. El poder implica finalidad, yo necesito poder para algo (Ximena, profesionales, Casa de la Mujer La Morada).

Las pobladoras coinciden con las profesionales en su concepción de que, en general, el poder es manipulación ejercida por los hombres. Sin embargo, para las pobladoras este concepto de poder está relacionado con todos los tipos de poder y no solamente con el poder tradicional ya que ellas no diferencian entre el poder de los hombres y la nueva forma de poder femenina. La distinción importante para las pobladoras es entre el poder de ellas mismas y el 'otro poder', el que tiene influencia. Su poder está en la casa y lo relacionan con lo afectivo; pero, esta forma de poder, según las profesionales, es justamente la razón que impide a las mujeres obtener voz a otros niveles, porque "no puedes empezar a llorar en el parlamento o a actuar como mamá".

La perspectiva que tienen las pobladoras del poder no va más allá del poder que tienen dentro de la casa a nivel afectivo, mientras que la perspectiva de las profesionales va mucho más allá: quieren desarrollar una nueva manera femenina de ejercer poder. Esto significa que, a pesar de la capacitación que las pobladoras han recibido, no asumen las ideas y perspectivas de las profesionales porque son ajenas a su propia práctica y entorno donde practican su propio poder (el afectivo), diferente al poder tradicional y al nuevo poder femenino propuesto por las profesionales.

Creo que tenemos poder en la parte afectiva, en la casa es la mujer que guía los hijos, que los educa (Gloria, pobladora, CEM).

La mujer tiene poder por su manera de ser, ella consigue las cosas de una u otra manera, porque no es tan brusca como los hombres (Doris, pobladora, Centro el Canelo de Nos).

Las diferencias en la concepción sobre el poder de profesionales y pobladoras trae consecuencias en las perspectivas y expectativas que tiene cada grupo sobre el nivel y forma de la participación política.

El concepto de política de las profesionales es muy amplio. Para algunas, política era todo: "para mí, política es todo, mi vida es política" (Elisa, profesionales, Centro el Canelo de Nos). Otras matizan un poco:

Política es un concepto sumamente amplio, es un concepto que organiza, es una manera de organizar, de estructurar, de leer el mundo, es como unos anteojos con que mirar la realidad, la ordenas, la estructuras, la revisas de una determinada manera (Rosa, profesionales, CIDE).

Por tanto, la creciente participación de mujeres en organizaciones es analizada por las ONG bajo esta óptica de una estrategia política más amplia. Como hemos dicho, las actividades de las organizaciones se explican en términos políticos y son caracterizadas como portadoras de nuevas relaciones políticas y de poder. Según esta perspectiva, las mujeres organizadas podrían formar un contra-poder con capacidad para enfrentar y cambiar las formas tradicionales de hacer política; las mujeres se constituirían en un nuevo actor político con suficiente fuerza para estar presente y participar en el proceso democrático; así, la política ya no sería el terreno de la política tradicional de los partidos y de los sindicatos, sino que paulatinamente, también el terreno de las organizaciones sociales. Por otra parte, la experiencia obtenida por las mujeres en las organizaciones de base podría jugar un papel importante para la integración de pobladoras en gobiernos locales, tales como la municipalidad, las juntas de vecinos y así, la manera de hacer política de las mujeres formaría parte de la política tradicional cambiando el estilo de esta última.

Sin embargo, las pobladoras no hacen el paso de las organizaciones de mujeres a otro tipo de participación, pues, bajo su concepción, las actividades en las organizaciones no tienen relación alguna con actividades políticas. Es decir, a nivel abstracto, confirman las ideas de las profesionales sobre la importancia de las organizaciones de base, afirmando que en estas organizaciones se hace política y que su papel es muy importante. A nivel personal, sin embargo, la mayoría de las pobladoras organizadas señalan que no saben nada de política, que no les gusta y que no hacen política. Esto implica que su participación en organizaciones no necesariamente incluye perspectivas o expectativas ni ambición a nivel personal, de jugar un papel en la política más formal; como tampoco a tener influencia en la política tradicional o en su manera de hacer la política.

Cuando las pobladoras hablan sobre política (como poder y feminismo), lo hacen a dos niveles:

El nivel general, donde consideran que las organizaciones de base hacen política.

La organización tiene que ser pluralista, no tiene que ser apolítica, porque todo lo que tocas en este momento es política (Isabel, pobladora, CIDE).

El nivel personal, donde estiman que ellas no hacen política, a pesar de su participación en organizaciones de base, las cuales sí hacen política. A nivel personal, el concepto de política está más relacionado con el tradicional de los partidos, asunto ajeno para ellas porque tiene que ver con manipulación, abuso, corrupción, etc. Por eso tratan de alejarse de aquellos en lo posible y expresan que no es conveniente relacionarse con la política.

Yo no entiendo prácticamente nada de política, no me gustaría relacionarme con gente que está trabajando en política, la política es solamente para utilizar a la gente. Cuando hay gente asumiendo responsabilidades en organizaciones, como yo por ejemplo, no nos va a convenir meternos en política (Sonia, pobladora, Casa de la Mujer SUR).

Por tanto, es evidente que la participación de las mujeres en las organizaciones no se origina en una perspectiva política y que, a pesar de que cambian su postura, su nivel de autoconfianza y su actitud hacia lo público, la aspiración no es participar en la política formal. Muchas mujeres que durante la dictadura participan en organizaciones de base, también lo hacen en los Centros de Madres (CEMA)⁵, que formaban parte del gobierno; intervienen, al mismo tiempo, en una organización considerada por las ONG como una muestra de protesta contra el gobierno de Pinochet y en una organización auspiciada por ese mismo gobierno. La motivación para colaborar se relaciona con la búsqueda de mejorar su situación y, tanto las organizaciones de base como los CEMA, ayudan a mejorar sus condiciones de vida. Si bien es cierto que muchas pobladoras en el transcurso de su participación en organizaciones de base y en cursos de las ONG, se retiran de los CEMA, existe también un grupo de mujeres que colaboran en ambos o que turnan su participación según el beneficio a obtenerse.

También se encuentra un grupo de mujeres pobladoras que sí participa en partidos políticos, en juntas de vecinos o en otro tipo de comités barriales. Ellas señalan que existe una gran diferencia entre estos organismos y las organizaciones de base; éstas no tienen nada que ver con lo político y tampoco estiman conveniente su politización; los primeros son politizados y por lo tanto, manipulados

⁵ Los CEMA ya existían antes del gobierno militar y siempre estuvieron bajo el mando de la esposa del presidente, en este caso, la esposa de Pinochet. Durante el gobierno de Allende los CEMA jugaron un papel más político, a más de los beneficios materiales que ofrecía en forma de capacitación, de acceso a servicios médicos, etc. Durante el gobierno militar tenían un papel mucho más conservador: educar a las mujeres como buenas madres y esposas. La mayoría de las pobladoras participaron, porque daba cierta seguridad (una persona que participaba en los CEMA's no era considerada como peligrosa o como política) y daba ciertos beneficios materiales (Valdés 1989).

y 'cuadrados', no hay pluralismo, no hay participación democrática, existe discriminación hacia las mujeres, no están abiertos a otras opiniones y son ajenos a las necesidades de las mujeres.

Considero que el partido político como sea, es igual que las religiones, te van a meter sus ideas. En las organizaciones no, las organizaciones se dedican solamente a ayudar (Claudia, pobladora, Casa de la Mujer SUR).

En las Juntas de Vecinos participan menos mujeres, porque dejan a los hombres que se vayan. La Junta está en algo más público, de la calle y no de la casa, porque la olla común si bien es cierto que se juntan afuera pero es para superar un problema de la sobrevivencia, de la casa (Flora, pobladora, Casa de la Mujer SUR).

Los partidos políticos se encierran mucho en su punto de vista partidista y no se abren hacia los demás, no son abiertos (Gloria, pobladora, CEM).

La evaluación sobre la participación política de las mujeres revela una brecha más entre las concepciones, perspectivas y expectativas de profesionales y pobladoras, pues mientras la evaluación de las profesionales es muy negativa, la de las pobladoras no lo es. Esta diferencia se debe, por un lado, a la diferencia de expectativas y por otro a que las profesionales analizan la participación de manera cuantitativa, es decir, de acuerdo al número de mujeres en gobiernos locales, regionales y nacionales. Las pobladoras, por su parte, valoran su participación de manera cualitativa, es decir, lo que habían aprendido, cómo habían cambiado.

Por tanto, no se puede aseverar que toda la transmisión de conocimientos fuera un fracaso. Por el contrario, las pobladoras aprendieron y cambiaron mucho como resultado de sus experiencias en las organizaciones y en los cursos de las ONG; a pesar de que esas modificaciones no se ajusten exactamente a las previstas por las ONG. Los conocimientos obtenidos, las pobladoras los utilizan en su contexto, en su mundo, en su cultura y bajo sus códigos. Además, es necesario tener en cuenta que los cambios no son drásticos porque influye la historia personal, los conocimientos anteriores, la manera de ser, la socialización que junto con factores como el ambiente y contexto donde actúa y vive la persona pueden, en ocasiones, dificultar ciertas transformaciones.

Y, finalmente, influyen las diferencias culturales entre las profesionales y las pobladoras. En las reuniones con las profesionales, las mujeres pobladoras utilizan el discurso de las profesionales porque, aparentemente, ésta es la manera de hablar en el contexto cultural de las profesionales y es la forma de explicar los temas tocados en los talleres. Y, si bien, este discurso puede estar muy alejado del modo de expresión de las pobladoras, no necesariamente implica que no se pue-

da hacer nada al respecto; pero sí supone que probablemente el discurso para las pobladoras tenga un significado distinto al de las profesionales. En este caso, unas y otras utilizan los mismos conceptos pero ‘dicen cosas diferentes’.

El discurso también influye en los resultados y cambios que se han dado. El discurso altamente ideológico utilizado por las profesionales no es el único elemento necesario para realizar las transformaciones propuestas, se necesita un cambio estructural de las relaciones de género y de la sociedad en general; cambio que las pobladoras no son capaces de generar y, por tanto lo que se logra es a nivel personal.

A modo de conclusión

Se pueden señalar diferencias en el modo que profesionales y pobladoras conciben el discurso de las ONG. Las transformaciones, la reinterpretación y la recontextualización del discurso, se da a diferentes niveles⁶.

1. El discurso feminista es reinterpretado por las profesionales de las ONG y adaptado a su contexto y al de su trabajo. La manera en que formulan el discurso de sus propuestas y proyectos es la primera transformación.
2. El discurso formulado en las propuestas y proyectos, nuevamente es reinterpretado cuando lo ponen en práctica en talleres, cursos o jornadas, donde se trata de relacionar el discurso con la práctica de las pobladoras, o más bien con la forma de pensar de las profesionales respecto de la práctica de las pobladoras.
3. En el encuentro entre profesionales y pobladoras se da también una reinterpretación y recontextualización, por parte de las pobladoras, de los contenidos y conceptos transmitidos por las profesionales.
4. El último nivel es la forma como las pobladoras llevan los conocimientos y contenidos a su práctica. Debido a las circunstancias y al contexto en que viven, tienen que adaptar nuevamente sus ideas y pensamientos, como en el caso de las mujeres líderes en Nicaragua.

Por tanto, es importante que las profesionales de ONG estén conscientes de este proceso para evitar frustraciones causadas por el supuesto fracaso de programas

⁶ En este texto abordo solamente dos niveles: el nivel del encuentro de las profesionales y las pobladoras y el nivel de la transformación de los contenidos cuando las pobladoras los llevan a su práctica. Los otros niveles, sin embargo, también son importantes para poder entender todo el proceso de reinterpretación del discurso.

que no logran los objetivos planteados. Tomar en cuenta que existen diferencias y que estas diferencias generan reinterpretación y recontextualización de lo transmitido, significa ser más realista con respecto a los cambios posibles; significa, también, valorar las modificaciones, inesperadas e imprevistas, que sí se dan. De este modo se tendrá más conciencia de las concepciones, ideas, expectativas y prejuicios de los que se parte para analizar el accionar de las pobladoras, lo que evitará la fijación de metas muy altas y/o ideologizadas.

Las pobladoras valoran altamente los cambios que han vivido y, a pesar de que no correspondan con los propuestos por las profesionales, son mutaciones irreversibles. Las pobladoras han adquirido seguridad y confianza, se autovaloran a sí mismas y sus ideas, lo que se traduce en prácticas distintas. Así, por ejemplo, se atreven a formular y defender sus opiniones frente a otras personas y frente a las autoridades; manejan un nuevo vocabulario (aunque reinterpretado y adaptado) que les permite explicar y defender mejor sus criterios. Ahora, las ideas preexistentes pueden ser conceptualizadas dentro y desde su propio contexto.

Así mismo, por las experiencias obtenidas en las organizaciones y en los talleres con ONG, se ha creado un espacio propio que ofrece la posibilidad de intercambiar ideas y experiencias, donde ya no se sienten solas con sus problemas y se dan cuenta que son problemas compartidos con muchas mujeres. Esto genera un sentido de solidaridad y una búsqueda conjunta de soluciones, de apoyo mutuo y de respaldo en la toma de decisiones de carácter social y personal. Es necesario, por tanto, que se reconozcan y valoren estos cambios.

Bibliografía

- Boyle, Catherine M.
 1993 Touching the air. The cultural force of women in Chile, en: Radcliffe, Sarah & Sallie Westwood: *Viva - Women and Popular protest in Latin America*, o.c., pp 156-172.
- Dam, Anke van, Sergio Martinic & Gerhard Peter (eds)
 1995 *Cultura y Política en Educación Popular: principios, pragmatismo y negociación*, CESO Paperback no. 22, CESO, La Haya.
- Dam, Anke van
 1995 Identidad de género y participación social: proyectos de educación popular con pobladoras en Chile, en: Anke van Dam *et al*, o.c., pp 69-101.
- Dam, Anke van & Sergio Martinic
 1996 *Educación popular en América Latina: Sociedad e impacto en políticas sociales*, Santiago: CIDE.
- Hola, Eugenia & Gabriela Pischedda
 1993 *Mujeres, poder y política*, Santiago: Ediciones CEM.
- Martinic, Sergio
 1995 Relación comunicativa y organización de la conversación en experiencias de intervención social, en: Anke van Dam *et al*, o.c., pp 101-121.
- Malena de Montis, Miriam Díaz & Sofía Montenegro
 1995 *Transgresión y cambio: imágenes desde el liderazgo femenino*, La Haya/ Managua.
- Olivera, Mercedes, Malena de Montis & Mark Maessick
 1992 *Nicaragua: el poder de las mujeres*, Managua: CENZONTLE.
- Radcliffe, Sarah A. & Sallie Westwood
 1993 *Viva - Women and popular protest in Latin America*, London/New York: Routledge.
- Schild, Verónica
 1990 The hidden politics of neighbourhood organizations: women and local level participation in the poblaciones of Chile, en: *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. 15 no. 30, pp. 137-158.
 1994 Recasting 'popular' movements. Gender and political learning in Neighbourhood Organizations in Chile, en: *Latin American Perspectives*, Issue 81, Vol. 21 no. 2, pp 59-80.
- Valdés, Teresa, Marisa Weinstein, María Isabel Toledo & Lilian Letelier
 1989 *Centros de Madres 1973 - 1989 ¿Solo disciplinamiento?*, Documento de Trabajo no. 416, Santiago: FLACSO.
- Waylen, Georgina
 1992 Rethinking Women's Political Participation and Protest: Chile 1970-1990, en: *Political Studies* Vol XL no. 2, pp 299-314.

Masculinidades y cultura popular en Guayaquil¹

Xavier Andrade

... la verdad es que yo muy poco escucho radio, es que tengo mi cassetera prendida con buen rock que me llega de la yoni [los Estados Unidos], con esa música me acelero y me pongo a escribir lo que el pueblo se muere por enterarse.

Pancho Jaime

Lecturas

Tradicionalmente, las discusiones sobre ‘cultura(s) popular(es)’ en Latinoamérica han tendido a tratar a ésta(s) en términos de la conjugación y/o reelaboración de elementos con orígenes culturales diversos y situados en condiciones de poder desiguales. Es esta condición de desigualdad, generalmente interpretada como un producto del colonialismo emanado desde los centros industriales de poder hacia los centros locales, la que ha planteado también el debate sobre los procesos de construcción de la cultura popular en términos de ‘resistencia’ (Rowe y Schelling 1991). Los géneros escogidos y los tópicos desarrollados como objetos de investigación, a pesar de incorporar perspectivas históricas en su tratamiento, tienden a reforzar argumentos autoexplicativos sobre la naturaleza de las culturas involucradas. Por ejemplo, en las versiones contemporáneas de estas orientaciones analíticas, se estudian rituales para argumentar la continuidad de prácticas culturales endógenas que, por las diferentes vías de penetración capitalista y/o por causales internas, se ven dinámicamente reformuladas (Allen 1988). O se estudian géneros que, de una u otra forma, corresponden directamente a entidades culturales

¹ Soporte parcial de este trabajo fue provisto por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Inc., DCTF #42, y el Janey Program in Latin American Studies de la New School for Social Research. La versión original en inglés fue discutida con Steven Caton, a quien debo el impulso inicial para problematizar el tema de ‘lo masculino’. Revisiones fueron sugeridas por Deborah Poole y Kevin Dwyer. Comentarios sobre el acto de leer como un hecho cultural fueron formulados por Johannes Fabian, y sobre el performance de masculinidades por Shanti Pillai.

previamente definidas como ‘auténticas’, ‘indígenas’, ‘afro-americanas’, ‘[de estratos] populares’, etc.

Mi trabajo trata, por el contrario, de un objeto cultural que no encaja muy bien dentro de estos mimbres, debido a ello, en el tratamiento que yo hago del mismo, me referiré a ‘lo popular’ no como algo dado o preestablecido puesto que las tensiones implícitas en la construcción de mi objeto de estudio provienen de múltiples frentes. ‘Lo popular’ sirve, en el contexto de este artículo, para problematizar los límites de esta noción tal como ha sido tratada en la literatura antropológica y, al mismo tiempo, detallar ciertas especificidades de determinados sectores de las culturas guayaquileña y ecuatoriana. Este trabajo explora las nociones de masculinidad manejadas por Pancho Jaime [1946-1989], un controversial personaje local, cuyas revistas políticas fueron ávidamente consumidas especialmente en Guayaquil durante los ochenta. Mi principal argumento es que Jaime, para ser reconocido como un maestro en la manipulación de géneros ‘populares’, tales como códigos de oralidad, variaciones lingüísticas particulares, chismes, apodos e insultos, entre otros, explotó discursos dominantes sobre masculinidad como su principal estrategia para cautivar a una audiencia predominantemente masculina pero de diversos estratos sociales y orígenes locales y al mismo tiempo, sirvieron también para construir una imagen de ‘macho’, reconocida como tal, en la escena local. Por lo tanto, es en la dialéctica de producción y consumo de estas revistas en tanto materiales culturales, donde los significados de ‘lo popular’ emergen situacional y selectivamente.

El acto de leer las revistas de Pancho Jaime constituye una práctica colectiva y masculina, éstas son objetos para la ruidosa lectura de agrupaciones masculinas sobre textos e imágenes conscientemente llamativos y considerados como chocantes, referencias a los mismos pueden emerger en conversaciones cotidianas para ilustrar lo que se considera representativo de la cultura popular guayaquileña o bien como parte del proceso mismo de construcción de significados sobre las masculinidades compartidos por una audiencia. Párrafos enteros, apodos y/o modismos creados por Pancho Jaime sirven como citas para ilustrar la eficacia política de los discursos sobre ser machos. En suma, las formas ‘nativas’ de leer Pancho Jaime expresan formas excluyentes y selectivas, esto es políticas, de traducir ‘lo popular’ de acuerdo a género, región y clase social.

Además, por la complejidad del estilo de escritura de PJ, elementos claves son difíciles de traducir en un artículo. Por ejemplo, si tanto los textos como el proceso de ser leídos deben ser considerados como ‘actos de hablado’ –y, en consecuencia, su materialidad en tanto revistas es trascendida por el acto mismo de leerlos ritualmente– una comunidad imaginaria de lectores sería necesaria para llevar a cabo una traducción más acabada. Adicionalmente, el ‘sonido’ derivado de la variedad lingüística utilizada por el autor y su reproducción a través del ac-

to de lectura grupal, se han perdido. Se necesitaría visualizar el acto mismo de lectura como un proceso e interpretar su poética en acción, esto es, como un acto de performance². Sin embargo, cuando se discute la obra de PJ en un contexto académico, ella mantiene solo su dimensión visual: páginas, letras e imágenes. Pero, después de todo, esta es la dimensión más 'auténtica' de las revistas en cuanto tales. Lo deseable sería, en un artículo sobre ellas, que éste, de alguna manera, se mimetize con las obras en sí mismas para conseguir el efecto performativo concebido por PJ, una tarea a ser desarrollada en otro espacio.

Mi primer contacto con la obra de Pancho Jaime fue hace trece años como un lector/observador. Una vez redefinida mi posición en términos de curiosidad académica, mi interés actual es doble: primero, como un discurso –representativo de sectores populares e idiosincrático al mismo tiempo– sobre masculinidad y poder, y, segundo, como un producto material de la cultura política guayaquileña. 'Desnaturalizar' el espacio social de los textos llevándolos hacia una lectura más etnográfica tiene también efectos positivos. Para empezar, lo chocante de estos materiales se mediatiza debido a que sus significados políticos están desconectados del poder adscrito a rumores y chismes en la vida cotidiana, conocimiento informal hecho público por estas mismas revistas con la intención de transformarlo en 'noticias.' Por un lado, el lenguaje, cuando las revistas son leídas para un público fuera de su contexto cultural originario, no puede ser compartido con otros lectores sin recurrir a largas explicaciones acerca de los significados particulares de una palabra u otra. Por otro lado, puedo reproducir literalmente los textos de PJ sin preocuparme de herir sensibilidades particulares, especialmente en referencia a diferentes personajes de la escena política local.

En este artículo discutiré el proceso de producción de las imágenes y textos de Pancho Jaime como parte de una política de masculinidad. Una de las premisas básicas de mi trabajo previo es que nociones populares sobre masculinidad constituyen elementos claves de su narrativa (1995a). Aquí, me gustaría discutir dos problemas derivados de esta formulación. Primero, la noción de 'lo popular' es problemática debido a: (1) tensiones culturales que configuraron a la biografía de PJ; (2) su auto representación tanto como miembro de una clase social marginada cuanto como una suerte de extranjero, criado buena parte de su vida en los Estados Unidos; y (3) la amplia, pero socialmente heterogénea, audiencia para sus revistas.

El segundo problema implícito en considerar a PJ como un personaje popular, deriva de las diferentes nociones culturales sobre 'masculinidad' manejadas

² Estas ideas están basadas en Fabian 1996. Para referencias adicionales sobre etnografía y lectura v. Boyarin 1993, sobre lectura e interpretación, Rabinowitz 1987. Para el caso latinoamericano, son útiles los ensayos compilados por Archetti 1995. Sobre poética y performance v. un estudio de caso en Caton 1985, ampliado en 1990 y, para un estado del arte v. Bauman y Briggs 1990.

en su obra. Aquí, discutiré este tema en relación a: (1) discursos de hipermasculinidad que fueron importados por Jaime desde los Estados Unidos y que reflejan la desterritorialización de la imaginación en la sociedad guayaquileña de los setenta y ochenta; (2) la función de estos discursos como un tropo clave dentro de su política de insultos; y (3) las tensiones entre representaciones visuales sobre el cuerpo y narrativas sobre poder sexual. En la primera parte, jugando con estos elementos, a través de un breve bosquejo biográfico de Pancho Jaime, intentaré construir un puente entre 'lo popular' y 'masculinidad' en su obra para entender porqué su naturaleza ofensiva era tan ampliamente consumida³. En la segunda parte, esta conexión es leída a dos niveles: discutiendo nuevos elementos de la historia de vida de PJ y estudiando el desarrollo de su narrativa con atención a cambiantes nociones sobre la vida sexual de sus principales enemigos. En conclusión, sugiero que estos materiales deben ser vistos como importantes documentos para entender cuestiones de cultura popular y cultura política en el Ecuador contemporáneo.

Popular y diferente

Sería injusto hacer conexiones simples entre su afiliación a sectores sociales populares, su declarado compromiso por 'defender los intereses del pueblo' y las especificidades de la narrativa de Jaime. Primero, había una gran distancia cultural entre la vida de Pancho Jaime y la experiencia común de un ciudadano de estratos populares en Ecuador. PJ fue un producto de los primeros movimientos diaspóricos desde Ecuador a los Estados Unidos durante los tempranos cincuenta. El era bilingüe y accedió a educación universitaria, lo cual lo distinguía claramente de la mayoría de su audiencia. El tenía una larga historia en tanto pequeño empresario con experiencia en administración desde pequeños restaurantes hasta tiendas de pornografía; finalmente, su vida de adulto fue característica más bien de un empresario independiente. En resumen, a pesar de que Jaime subrayó en sus escritos su membresía a las masas, de que se mantuvo en contacto con sus raíces guayaquileñas mientras vivía en los Estados Unidos y de que viviera modestamente en un barrio de clase media baja, la vida de PJ no puede ser identificada como 'representativa' de sectores populares más amplios en Guayaquil.

Considero que la experiencia de PJ como un inmigrante y, sobre todo, su inmersión directa en la cultura popular de los sesenta en los Estados Unidos, constituyen influencias claves en su trabajo. PJ reiteraba la importancia de estas fuentes en diversas formas. Referencias sobre su vida en Los Angeles durante los cin-

³ Para referencias biográficas más detalladas v. Andrade 1995a.

cuenta y sesenta mencionan tanto la dureza del trabajo de sus padres y de su propia experiencia de trabajo como inmigrantes para construir empatía con los sectores pobres de las sociedades guayaquileña y ecuatoriana. Sin embargo, la mayor parte de referencias sobre su persona deriva de sus discusiones sobre música, aventuras sexuales y placer. Por ejemplo, él reconoció como fundamental su propio legado como 'flower child' refiriéndose a una imagen idealizada del movimiento hippie y lo más importante para este trabajo, de acuerdo a PJ, California constituyó el contexto original para la formación de una masculinidad violenta durante su adolescencia y temprana adultez. Para Jaime, su socialización en pandillas juveniles en Hollywood y su idealización del hippismo, fueron los dos elementos más importantes en la construcción de su capital simbólico original⁴. Igualmente significativo, desde su perspectiva, fue su rápido alcance del 'american dream'. De esta manera, sexo, violencia y masculinidad estuvieron ligados desde un principio en la biografía de Jaime y todos estos elementos conjugados lideraron su iniciación como periodista para la industria pornográfica subterránea en Los Angeles.

Después de su retorno a Guayaquil en 1969, a la edad de 23, PJ se dedicó a la tarea de expandir la cultura del rock entre los jóvenes locales; en un medio en el cual este género no era muy familiar⁵, Jaime se convierte en un catalizador importante en la expansión de otros elementos foráneos tales como drogas ilegales,

⁴ El nombre de su pandilla, "Los Rebeldes del Guayas, ilustra una forma de desterritorialización en los 'etnopaisajes globales' de los tempranos sesenta (cf. Appadurai 1990). Esta pandilla estaba compuesta tanto por jóvenes guayaquileños como norteamericanos. De acuerdo a PJ, al contrario del resto de pandillas latinas en ese momento, sus miembros: 1) vivían en Hollywood y no en un barrio latino y 2) tenían sexo solamente con 'gringas' (*Censura* 2: 6). En distintos momentos, Jaime ofrece información adicional sobre su involucramiento en actividades delincuenciales durante estos años, así como la violencia característica al mundo pandillero en los Estados Unidos.

⁵ Ciertamente, conceptos sobre hippismo estaban ya circulando cuando Jaime retornara al Puerto. Un inspirador temprano, el escritor francés Henry Michaux, viajó a Ecuador durante los tardíos cuarenta (1957). William Burroughs, uno de los padres de la poesía beat publicó *Las Cartas del Yage* (1980[1964]) utilizando sus experiencias con alucinógenos en la Amazonía; él también menciona sus viajes a través de la costa de Esmeraldas en *Naked Lunch* (1984 [1959]). Más importante para la escena local, miembros de la élite guayaquileña asistieron al Festival de Woodstock, así como comunidades hippies emergieron en la serranía ecuatoriana, por ejemplo en los alrededores de Cuenca. Una excelente fuente nativa para entender la expansión del movimiento pop en Guayaquil es Bejar Portilla 1981. A pesar de que esta novela no menciona a PJ, el autor describe la evolución de la escena entre gente de clase media y alta y círculos intelectuales y su intersección con una comunidad más amplia que se construía alrededor de la expansión del rock, la venta de parafernalia hippie y otros procesos en los cuales PJ era uno de los primeros involucrados. Conversaciones con miembros de estos sectores revelan un cercano conocimiento de PJ y de su importancia en la escena local.

principalmente marihuana, moda de vestido y, para lo que interesa en este artículo, nociones sobre masculinidad derivadas del movimiento pop y las pandillas juveniles, cuyo terreno común era un énfasis en abierta promiscuidad heterosexual.

Su posición en relación a los significados de 'lo ecuatoriano' fueron explícitamente contradictorios. Con relación a la noción de 'lo popular', PJ atacaba la idealización de ciertas fuentes 'folk' de nacionalismo ampliamente compartidas por el pueblo, tales como el pasillo, el alcohol y las cantinas⁶. Adicionalmente, el lenguaje que Jaime explotaba en su revistas sugiere que su trabajo estaba claramente dirigido hacia un consumo local más que nacional, a pesar de que sus materiales circularan más allá del Puerto (Guayaquil). También es evidente que su noción de 'lo popular' excluía lectoras femeninas no solamente a través del uso de ideas exageradas sobre masculinidad sino también al retratar conscientemente a las mujeres en una forma ofensiva, muchas veces en tanto objetos de violaciones justificadas.

Otra fuente de tensión dentro de su proyecto de redención popular deviene del carácter egotístico de su narrativa, probablemente influenciado tanto por nociones de 'celebridad' en los Estados Unidos como por retóricas populistas. Estas ideas parecen encajar perfectamente con concepciones acerca de los roles que PJ tenía que asumir en la sociedad más amplia, primero como rockero y luego como periodista político. En los dos casos escogió ubicarse a sí mismo en el centro del escenario. Finalmente, limitaciones ideológicas en su proyecto político operaron para reducir su cobertura en audiencias orientadas hacia el populismo. Dada la importancia del carácter volátil de líderes populistas en la Costa, Jaime se concebía a sí mismo como un heredero de la figura histórica más influyente, Asaad Bucaram y como un defensor de sus figuras contemporáneas, principalmente Abdalá Bucaram. Así, sus clamores por representación popular estuvieron fuertemente basados en formas autoritarias de entender la participación política. En este contexto, el tono volátil de sus revistas y el uso de insultos como una estrategia retórica deben ser considerados como una continuación de un estilo discursivo agresivo que había resultado fascinante para las masas guayaquileñas y no meramente como un producto puramente idiosincrático enraizado en la biografía de Pancho Jaime. La especificidad histórica y cultural del trabajo de PJ radica en que, en conjunto, su narrativa está basada en su maestría para manejar dis-

⁶ "En la yoni viví 20 años y en barrio gringo, en Hollywood cuando Hollywood era Hollywood, vacile el patín yoni por eso soy rockero acelerado. Me gustan Zepelin, Rolling Stones, América, Eric Clapton, Hendrix, Ozzy, Ten Years; me disculpan Uds. no saben quienes son estos maestros de la música rock, el complejo les hace escuchar la música ecuatoriana melancólica, hace que el pueblo lleno de problemas, se aflija más, coja una botella de trago barato y se enloquezca, se meta un tiro para huir de los problemas que lo agobian" (Comentarios de Pancho Jaime, 18:38).

cursos sobre 'masculinidad' que son considerados como típicos de las clases populares porteñas.

Operando masculinidades

Como ya he anotado, las nociones de masculinidad operadas por Pancho Jaime estuvieron nutridas de referencias a violencia física, un rasgo que parece haber sido desarrollado como parte de su legado cultural como un inmigrante y también como un elemento de tradiciones locales afincadas entre las clases populares de Guayaquil⁷. Promiscuidad heterosexual y exacerbamiento de concepciones hegemónicas sobre masculinidad se ven sintetizadas en imágenes de un hombre violentando/fornicando con y/o ejerciendo algún tipo de control sobre un puñado de mujeres; situación que, de acuerdo a Jaime, constituía un producto 'natural' de la excesiva oferta de cuerpos femeninos en la sociedad norteamericana. De hecho, este fenómeno era interpretado como otro elemento positivo de una cultura basada en mercantilismo y consumo.

El uso de estas imágenes para retratar los 'excesos' de su juventud y su tardía transformación en poder simbólico trabaja en la narrativa de PJ en varios niveles. Primero, Jaime estableció su autoridad como hombre/rockero utilizando la circulación de mujeres como una ilustración de la gran 'libertad' que él experimentara durante el movimiento hippie en Los Angeles⁸. Jaime específicamente selecciona elementos de la economía política del sexo desarrollada por el movimiento pop que subrayan el poder de hombres sobre mujeres y deja de lado los contenidos feministas de ese momento. El hecho de que las mujeres fueran repetidamente representadas en sus revistas como ofreciendo voluntariamente sus cuerpos para ser violentados, tiene como efecto, por ejemplo, liberar al hombre de responsabilidades de paternidad. A pesar de que Jaime no relata detalladamente su propio performance sexual con sus numerosas amantes, pruebas de su hombría son dadas a través del número de hijos que procreó en los Estados Unidos. En diferentes edi-

7 Para discusiones sobre violencia física y masculinidad en un caso etnográfico, v. Peteet 1994. Para discusiones más globales sobre violencia de género como un hecho cultural, v. la compilación de Harvey y Gow 1994. Específicamente sobre la influencia de la cultura norteamericana y la violencia relacionada con pandillas juveniles en Guayaquil en los ochenta, v. Andrade 1995b.

8 Jaime presenta un retrato idílico y estereotipado del hippismo, de acuerdo al cual flores, drogas, música y mujeres formaban parte de una propiedad comunal y, por lo tanto, circulaban para ser consumidas libremente. Sin embargo, PJ no estuvo involucrado en el movimiento como viajero y todas sus referencias están basadas en sus experiencias urbanas viviendo en Los Angeles. La noción de 'circulación de mujeres' es tomada del original ensayo de Rubin 1975.

ciones de su primera revista política, *Censura*, menciona en repetidas ocasiones un número incierto de niños resultantes de relaciones más bien efímeras⁹.

Por un lado, cierto tono de culpabilidad es anotado, debido a que Jaime falla en soportar económicamente a sus hijos. Para contraponer este efecto, crea una noción de 'exceso' que es generada tanto para describir sus días de gloria como para enfatizar la continuidad de sus voraces patrones sexuales¹⁰. La mejor ilustración de esta estrategia es el momento que Jaime establece su derecho para públicamente mantener a una amante mientras mantenía por años una relación estable de concubinato con otra mujer, quien a su vez era la madre de su única hija reconocida como tal en Ecuador. Aquí es importante mencionar que la amante es uno de los tropos favoritos en la música popular urbana en Ecuador. En esta perspectiva, defenderla es como defender la propia virilidad y, así, la amante es investida como una figura y un mecanismo social aceptable para canalizar 'instintos' masculinos que, de otra manera, serían incontrolables¹¹. Esto no supone un mero argumento funcionalista. Si se ubica a la amante de PJ en un terreno más amplio constituido por las conexiones entre masculinidad y poder, su rol fundamental es el de esencializar las identidades de género, y, por lo tanto, naturalizar la promiscuidad heterosexual, una de cuyas variaciones fundamentales está dada precisamente a través del establecimiento de relaciones más o menos estables, preferencial, pero no exclusivamente, con una amante.

Curiosamente, la importancia de la amante femenina es uno de los elementos menos explorados en discusiones contemporáneas sobre masculinidades en general y particularmente en América Latina¹². Por ejemplo, en el trabajo más

⁹ La cuenta final menciona la existencia de doce hijos, once hombres y una mujer. En ediciones más tempranas PJ había mencionado solamente ocho y luego nueve. En cualquier caso, el usa un tono de orgullo al presentar estos hechos y enmarca su irresponsabilidad no como una falta de virilidad sino como un producto del fácil acceso a mujeres.

¹⁰ Errington 1990 discute específicamente como nociones de 'exceso' están ligadas al performance de masculinidad.

¹¹ El otro lado de la medalla es, por supuesto, los 'trágicos' efectos de la traición, venganza o abandono femeninos. Julio Jaramillo, JJ, es el más importante representante de la música popular y probablemente el único icono nacional reconocido como tal en los tiempos modernos. Sus canciones remarcan esta compleja tensión entre un placer 'puramente' masculino y el compromiso a una sola compañera. Parece haber solamente otra mercancía que es capaz de competir con las mujeres por la atención de un hombre: el alcohol. En este caso, esta substancia es investida generalmente con idealizadas y estereotípicas virtudes femeninas tales como fidelidad, compañerismo, inspiración, placer y también exceso. Al igual que Jaime, JJ tenía numerosos hijos, 18, con distintas mujeres, un hecho que forma parte de los mitos que rodean a su imagen de macho.

¹² La más reciente compilación sobre masculinidades en Latinoamérica obvia este punto (v. Melhuus and Stolen 1996). La noción de 'masculinidad hegemónica' fue originalmente sistematizada en Carrigan et.al. 1985.

comprehensivo en términos teóricos, esta relación no es considerada seriamente (Connell 1995). Tampoco es parte del pretencioso mapeo para 'dislocar' masculinidades compilado por Cornwall y Lindisfarne (1994), la más ambiciosa empresa antropológica postmoderna sobre el tema; otros ejemplos abundan¹³. Desde mi perspectiva, una discusión sobre este tópico, por lo menos para el caso ecuatoriano, debe incluir una consideración detenida del lugar de las amantes en el despliegue público de masculinidades no meramente como una ilustración de heterosexualidad agresiva o una mera extensión de promiscuidad heterosexual, sino también para balancear otras variantes que sí han sido reiteradas en la literatura, tales como, por ejemplo, la relativa importancia de relaciones bisexuales en las culturas 'latinas' y su papel en la definición de formas culturales específicas de homosexualidad¹⁴.

En este contexto, la etnografía de Allison (1994) sobre lo que ella describe como 'masculinidad corporativa' para referirse a la práctica de fomentar visitas a clubes de 'hostess', implementada por industrias japonesas para la sujeción de la élite de su fuerza laboral masculina, presenta un excelente ejemplo para estudiar el despliegue de masculinidades en esferas públicas concretas. Su trabajo se restringe a un tipo de sirvientes femeninas cuyo principal rol es hacer sentir confortables a los clientes de estos clubes nocturnos sin mediación de intercambio sexual y este estudio de caso sirve para ilustrar una situación en la cual las fronteras entre lo público y lo privado están claramente definidas, puesto que los clubes mismos están dirigidos a una audiencia exclusivamente masculina.

Para estudiar la posicionalidad de la amante femenina, sin embargo, las fronteras entre lo público y lo privado, que idealmente deberían mantenerse, son en la práctica constantemente sobrepuestas tal como lo revela el caso en análisis. La demostración más evidente de este punto es, obviamente, el hecho de que Jaime publicitara la relación con su amante a través de las páginas de su revista. Más específicamente, Jaime utilizó un instrumental retórico para referirse a su amante —quien era la editora y secretaria de *Comentarios*, su última publicación— que enfatizaba el contenido sexual de esta relación. Las imágenes de PJ clarifican todavía más este punto. Por un lado, su esposa, generalmente referida como 'la madre de mi hija', es generalmente retratada en la esfera doméstica, por ejemplo, cuan-

¹³ Rogoff y Van Leer 1993, a pesar de constituir una excelente crítica a la obra de Connell y otros desde una perspectiva homosexual masculina, tampoco hace mención a esta variable hegemónica, tampoco lo hace la crítica de Donaldson 1993 a la noción de 'masculinidad hegemónica'.

¹⁴ Por ejemplo, las sobregeneralizaciones de Almager (1991) y la apropiación acrítica de Connell sobre el tema (1995:118). El trabajo más influyente sobre homosexualidad masculina en Latinoamérica es una etnografía sobre el caso nicaragüense escrita por Lancaster 1992 (v. también Lumsden 1996 sobre Cuba y Carrier 1995 sobre México).

do Jaime está viendo televisión en un escenario hogareño; presentada, la mayor parte de las veces, en vestidos raídos y desarreglada. Su pequeña hija está usualmente acompañándola. Por otro lado, Rina, la amante de PJ, es nombrada por su primer nombre y es retratada en la oficina de producción de la revista —la misma que servía también como espacio de sus encuentros amorosos— siempre con este-reotípicas connotaciones sexuales, senos rebosantes vistos a través de blusas transparentes, piernas esbeltas coronadas por una minifalda. En suma, el cuerpo de Rina revela inmediatamente, a través de discursos dominantes, el porqué una amante es deseable¹⁵, con frecuencia, ella está utilizando solamente prendas interiores, con Jaime tocando sus nalgas o sus senos o bien dando alguna orden.

También hay un claro contraste entre las narrativas acerca de cada mujer. Por un lado, la esposa de PJ es generalmente invocada para ilustrar la pobreza de sus condiciones económicas y su lealtad a pesar de la dificultad de distintas situaciones políticas, tales como cuando Jaime fue encarcelado y su esposa tuvo que dirigir la denuncia pública de los hechos alrededor de distintas detenciones. Por otro lado, Rina es mencionada generalmente en relación a las prácticas sexuales de Jaime, dentro de las cuales ella constituye, de acuerdo a PJ, uno de sus principales pasatiempos, debido a que sus cualidades como amante fueran altamente apreciadas. Sin embargo, tanto en imágenes como textos, la figura de Rina y su rol como amante fueron también esporádicamente desplegados, por ejemplo, caminando de la mano por las calles con el propósito de ilustrar el machismo y la bravía de Jaime. Al mismo tiempo, Jaime consumaría la transgresión de lo privado, que es normalmente el espacio reservado para la amante y también de lo público, entendido en un sentido restringido, esto es dentro de formaciones masculinas cerradas que es donde el saber sobre la existencia de la amante es habitualmente circulado, controlado y limitado.

Finalmente, es en el acto de penetración sexual donde se construye un terreno común —y de subordinación— para las dos mujeres: la cama. Ambas son invocadas para reforzar las propias cualidades de Jaime como amante. Además, al hacer una distinción entre Rina y el resto de sus periódicas aventuras sexuales, Jaime invistió a la amante con connotaciones positivas tradicionalmente adscritas a

¹⁵ Para un estudio textual sobre comics y representaciones de género, v. Allison 1996 para el caso japonés. El problema de estos ensayos es que no consideran etnográficamente la recepción de estas imágenes por parte de sus lectores. Una parte clave de mi trabajo más amplio es ver que representan las imágenes para los lectores y cual es el lugar otorgado a Jaime en la construcción de nociones de masculinidad que las audiencias elaboran cotidianamente. Solo este ejercicio y no el mero estudio de los materiales culturales permitirá entender como discursos hegemónicos son producidos y contestados y como funciona, específicamente la codificación en representaciones sobre el cuerpo (femenino y masculino).

una 'esposa'. Al publicar fragmentos sobre esta relación en particular, PJ despliega su hipermasculinidad como una construcción continua de su persona desde la adolescencia. Publicando información que normalmente no está destinada a circular libremente más allá de los chismes entre amistades masculinas, el performance de PJ como un macho estaba sacralizado y expuesto públicamente por el poder de la palabra escrita. De esta manera, PJ demostraba como, al mantener un grado de 'exceso' considerado socialmente, por lo menos entre los hombres, como saludable, su potencia masculina desafiaba al proceso de envejecimiento y las limitaciones físicas que éste impone¹⁶.

Subordinando masculinidades

Tal como lo han discutido varios autores, "la masculinidad hegemónica es siempre construida tanto en relación a varias formas subordinadas de masculinidad como en relación a las mujeres (Connell 1987: 183, mi traducción). Creador activo en la construcción de masculinidad hegemónica en la sociedad local, Jaime explotó discursos homofóbicos con la finalidad de estigmatizar a sus enemigos políticos¹⁷. PJ utilizó también el travestismo como un recurso narrativo y visual para complementar su tarea. Aquí argumento que estas dos estrategias eran empleadas diferencialmente. La primera estaba inscrita deliberadamente no solo como un recurso discursivo, sino también como un efecto subterráneo de su narrativa homofóbica global. La segunda es usada para crear conscientemente un sentido de 'carnavalesque' para definir a la política local y nacional. Las dos estrategias, las críticas a la homosexualidad y al travestismo, formaban parte de una política de insultos según la cual enemigos masculinos eran investidos con rasgos estereotípicos asignados a masculinidades subordinadas, mientras que las mujeres eran presentadas como sujetos/objetos de una sexualidad compulsiva¹⁸. De esta

¹⁶ Estos materiales pueden contrastarse con la etnografía de Errington (op.cit.) sobre adultos y sus narrativas para negar instintos sexuales considerados como característicos de la juventud y el desorden social así creado.

¹⁷ Esta y las ideas que siguen están inspiradas en críticas a la noción de 'masculinidad hegemónica' como un concepto simple, colmado de significados negativos (Donaldson: 646-49)

¹⁸ Jaime no hizo menciones explícitas sobre lesbianismo, tampoco atacó al sadomasoquismo u otras formas alternativas de sexualidad. De esta manera, PJ refleja la forma más popular de homofobia en Ecuador que se preocupa específicamente de homosexualidad masculina y no tanto de estas otras formas. Este también es un punto poco explorado todavía en la literatura etnográfica en Latinoamérica. En la obra de Jaime, mujeres enemigas fueron generalmente retratadas como prostitutas y no sosteniendo relaciones con su mismo sexo.

manera, Jaime naturaliza la idealización de sí mismo como un viril héroe popular y, al mismo tiempo, como un macho violador. Desplegando extrema agresividad contra hombres y arrogancia y violencia sexual contra mujeres, su obra calzaría perfectamente en lo que la literatura ha definido como 'machismo' para referirse a la forma dominante de masculinidad en América Latina¹⁹.

Para ilustrar este punto de mejor manera es necesario leer el trabajo de PJ en su momento histórico²⁰. El momento en que Jaime empieza a publicar sus panfletos políticos, él centró sus críticas contra enemigos 'globales', por ejemplo, la prensa amarilla, la industria disquera y musical, y la Iglesia Católica. Sexualización de personajes concretos no era característico de sus primeros escritos, los mismos que originalmente eran más bien similares a un típico tabloide. De hecho, las primeras cuatro ediciones de Comentarios fueron bastante suaves tanto en términos de lenguaje cuanto de imágenes. Además, en ese momento, PJ todavía estaba empeñado en convertirse en un periodista profesional; solamente luego de haber sido secuestrado, encarcelado y torturado por primera vez, empieza a radicalizar su discurso utilizando diferentes elementos²¹.

El primero de ellos fue la creciente personalización para denunciar políticos y burócratas locales. Una vez identificados sus enemigos y muchas veces también

¹⁹ Las dos características básicas que he mencionado aquí fueron originalmente definidas por Stevens (1973). Para discusiones recientes sobre el uso de esta categoría v. Brusco 1995: 78-91. Esta autora crítica un punto que resulta obvio en la obra de Jaime, esto es que el machismo ha sido tradicionalmente entendido como una identidad a ser performada en la esfera pública. Sin embargo, tal como lo han notado esta autora y recientes trabajos preocupados por revisitar esta noción (v. Gutmann 1996, también la introducción en Melhuus y Stolen 1996), se requiere una exploración más detallada sobre la esfera doméstica, nociones de responsabilidad para mantener la economía familiar y connotaciones positivas tales como honestidad y sentido de justicia, que como en el caso de los escritos de Jaime, constituyen piedras angulares para legitimar sus esfuerzos como periodista político.

²⁰ El trabajo de Nájera Ramírez (1994) podría servir como ejemplo para el tipo de tarea que requiere discutir las nociones de masculinidad manejadas por Pancho Jaime entendidas como un producto histórico, lo cual forma parte de mi proyecto de investigación más amplio. Esta autora estudia la evolución de la imagen y las narrativas sobre el 'charro' mexicano y los diversos significados y representaciones otorgados a su masculinidad, tal como fueron y han sido apropiados por élites provinciales y/o las clases populares en diferentes períodos. De su parte, Alonso (1995) estudia como discursos sobre masculinidad fueron utilizados por el Estado mexicano postcolonial como tecnologías de poder en una zona fronteriza (v. también Poole 1988). La obra más sofisticada en estudios culturales sobre postcolonialismo e ideales de masculinidad en los Estados Unidos es Bederman 1995.

²¹ Reflexiones sobre la obra de Jaime en el contexto de la política nacional las llevo adelante en otro espacio. En esta parte limito mi recuento a las formas en que el autor manipulaba discursos de género en un caso específico: el tratamiento narrativo de sus torturadores en Noviembre de 1984, evento que definió la transformación de Jaime en un periodista político.

sus linajes y lazos de parentesco, con nombres y apellidos, PJ reiteró sus ataques especialmente en contra de cuatro personajes quienes, en su opinión, fueron los autores intelectuales y materiales de su tortura y encarcelamiento²². Pero la estrategia preferida por Jaime fue explotar los rumores acerca de la vida sexual de sus enemigos, rumores que empezaron a funcionar como eje de su narrativa. De hecho, a lo largo de su producción intelectual, PJ decidió construir 'historias de amor' entre ellos utilizando el mismo tipo de discursos y el tono dramático popularizados por telenovelas. Para generar el efecto deseado, PJ cambió el sexo de sus torturadores hacia femenino y, además, desplegó un uso selectivo de diferentes nociones acerca de homosexualidad que le sirvieron al autor para enfatizar la falta de virilidad de sus enemigos, su cobardía e incapacidad para confrontar abiertamente la verdad de sus denuncias.

Al principio, PJ identificó claramente como homosexual solamente a uno de estos cuatro personajes, nombrándolo como 'maricón', feminizando el nombre de este hombre y, finalmente, amenazándolo con publicar un detallado recuento de su 'pervertida' vida sexual²³. Los tres restantes fueron retratados, al principio, simplemente como políticos corruptos. A lo largo de ediciones posteriores, Jaime se dedica a trazar las raíces de la supuesta homosexualidad de Juan Carlos, ahora nombrado/a como 'La Juana Carlota', ejemplificada por su rol sexual pasivo en su relación con otro miembro del grupo de torturadores. Carlos, su supuesta pareja, es nombrado originalmente como 'su marido' para resaltar un rol sexual activo. Jaime, al especificar de esta manera los roles sexuales performados por cada uno de ellos, parecería, en principio, apelar a lo que en la literatura antropo-

²² Sus torturadores fueron importantes burócratas locales directamente nombrados por el Gobernador del Guayas de la época, Jaime Nebot, social cristiano. Todos ellos mantuvieron sus puestos y no fueron juzgados. A pesar de que PJ presentó una denuncia contra ellos en un juzgado, el juicio nunca tuvo lugar, un hecho que fue constantemente reiterado por Jaime en sus revistas como un ejemplo de lo arbitrario del sistema de justicia en el país. Un recuento más detallado de este episodio y otras violaciones de los derechos humanos en Ecuador durante el gobierno de León Febres Cordero, especialmente sobre las condiciones del sistema penitenciario están compiladas en el único libro publicado por PJ (1986?).

²³ Para una discusión excelente sobre la importancia del cambio de nombres para conferir identidades a personajes literarios y para entender como Jaime utilizó el nombrar a sus enemigos para darles una apariencia [homosexual] permanente, v. el análisis de Butler (1993:152-3). Una exploración más detallada sobre las políticas del nombrar debería incluir atención a la importancia de apodos para reemplazar a los nombres 'reales', una práctica ampliamente compartida por sectores populares y bohemios en la sociedad guayaquileña. De hecho, uno de los recursos retóricos más apreciados en Guayaquil sería la habilidad para crear apodos. En el ejemplo a tratarse, ambas estrategias, incluyendo la sexualización de los apodos, fueron simultáneamente utilizados con la finalidad de subordinar masculinidades alternativas.

lógica se ha considerado como un marco cultural 'latino' para definir la homosexualidad, de acuerdo al cual solamente el miembro de la pareja que despliega pasividad en el acto sexual, esto es aquel que se deja ser penetrado, es considerado socialmente como tal (v. Lancaster 1987, Almaguer 1991, Carrier 1996, Lumsden 1996).

Sin embargo, después, Jaime cambia también la sexualidad de Carlos desde su rol activo a pasivo, para terminar estigmatizándolo como 'La Carlota', por ejemplo, cuando lo implica en intercambios sexuales con otros supuestamente homosexuales burócratas y/o políticos. El efecto de la palabra 'homosexual', en tanto una etiqueta descriptiva cuyas connotaciones globales son negativas desde una perspectiva hegemónica de masculinidad, es finalmente realizado a través de dos estrategias adicionales. Primero, PJ cambia el género de un tercer torturador y también su apodo —de 'Yoyo' a 'Yoya.' Segundo, añadiendo una dimensión política extra, Jaime equipara 'homosexual' con corrupción en el manejo del poder político. Al final, los cuatro implicados en su tortura son categorizados como 'locas' o 'maricones', remarcando no solo lo que Jaime percibe como falta de virilidad, sino también que ellos están constantemente involucrados en orgías homosexuales con roles indiferenciados. Para reforzar todavía más su mensaje, travestismo es utilizado en las imágenes para enfatizar lo ridículo del espectáculo de su 'amor', y, por extensión, de su forma de conducir sus puestos políticos.

Para completar este análisis del proceso de construcción de nociones hegemónicas de masculinidad en la obra de Jaime, otra fuente de representaciones considerada aquí son sus ideas religiosas, las mismas que conforman una corriente ideológica subterránea que emerge en un tono fundamentalista, especialmente cuando PJ habla sobre homosexualidad. PJ se representaba a sí mismo como un hombre profundamente religioso. De hecho, desde el comienzo de sus publicaciones defiende con frecuencia la Biblia, criticando al mismo tiempo la visita del Papa al Ecuador en 1984 para dejar sentada claramente su distancia respecto del catolicismo. En el conjunto de sus publicaciones, Jaime escogió a la Iglesia Católica, personalizada por el Arzobispo de Guayaquil, máxima autoridad en el Puerto y a los sacerdotes católicos en general, como a uno de sus principales objetivos. Estos ataques, sin embargo, no estaban solamente relacionados a su crítica más global hacia élites e instituciones. Cuando empezó a publicar en 1984, PJ ya se había convertido al Adventismo. A pesar de que no lo especificara directamente en menciones a sus creencias religiosas, solía observar el sábado, participaba activamente en la iglesia de su barrio y citaba selectivamente pasajes bíblicos para reforzar sus argumentos políticos y/o éticos. Además, las críticas públicas de Jaime a drogas y alcohol y su caracterización global del escenario político como pobla-

do casi exclusivamente por personajes sexual/políticamente 'desviados', son ilustraciones adicionales de otras dimensiones de su fundamentalismo²⁴.

Masculinidad y poder político

Líderes populistas en Ecuador utilizan concepciones maniqueas de la política como recurso retórico privilegiado. De acuerdo a ellas la lucha social, la bondad de los pobres versus la maldad de los ricos, está enmarcada dentro de una narrativa moralista. Es en el contexto de la dominación de clases en el que las nociones de masculinidad de Pancho Jaime, siendo fundamentalmente 'hegemónicas', deben ser interpretadas. En este marco, su discurso, precisamente debido a su carácter chocante, agresivo y violento, pretende convertirse en una herramienta para la rendición popular en contra de la oligarquía.

De la Torre (1996, en prensa) entre otros, ha discutido el tono moralista y la importancia de imágenes 'machistas' para analizar el discurso de Abdalá Bucaram, el mejor representante populista en el Ecuador contemporáneo. Burbano de Lara (1992:124-40) también ha introducido reflexiones acerca de la importancia de concentraciones públicas, propaganda, etc. Considerando estos elementos, ambos autores son excepcionales en abrir lo que podría ser un debate más antropológico sobre populismo en el país, el mismo que ha estado largamente ausente a pesar de que el tema está en los orígenes del análisis sociológico. Sin embargo, en estos trabajos, así como en el resto de la literatura sociológica sobre el tema, la misma que está mayoritariamente centrada en discusiones sobre líderes históricos, las formas en las que las masas interpretan discursos populistas es tomada como algo dado. De hecho, salta a la vista la ausencia de referencias a como el populismo es experimentado desde la perspectiva de las 'masas', así como el rol de las mismas en la construcción de una cultura política específica más allá de cuestiones sobre 'comportamiento electoral,' mecanismos de movilización y/o 'clientelismo'. En este contexto, la obra de Pancho Jaime es probablemente la única fuente para entender la complejidad ideológica del populismo desde abajo y las formas en que este 'fermento discursivo' se halla disperso a través de la sociedad y no constituye meramente un efecto [o reacción sentimental] a un centro, líder o institución en particular (cf. Foucault, 1980: 18).

²⁴ De hecho, en tanto líder comunal, Jaime fue particularmente activo en la organización de campeonatos de fútbol juvenil utilizando abiertamente consignas estereotípicas utilizadas por portavoces de campañas anti-drogas, entre ellas el mantenerse afuera de 'tentaciones' tales como el uso de drogas. Para una discusión sobre la construcción de masculinidad como producto de fuerza física y moral v. Kaplan 1990, Oriard 1993 y Kanitkar 1994.

El tratamiento de aspectos culturales del populismo dentro de esta literatura es frágil. Por ejemplo, tanto De la Torre (1994) como Burbano de Lara (1992), introducen la noción de ‘carnaval’, tomada de Bakhtin. Con ello se refieren a una [imaginaria] ‘inversión del orden’, para ilustrar las formas en que las manifestaciones públicas, en este caso concentraciones políticas en tiempos de elecciones, constituyen ‘rituales’ a través de los cuales la gente común, al mostrar una fuerte empatía emocional con Abdalá Bucaram convierten su sumisión –económica, política y de clase– en una celebración. Jaime, un testigo, un participante y también una suerte de etnógrafo de estas manifestaciones, sin embargo, interpretaba estos eventos periódicos también como meros espectáculos, ‘shows’ en sus propias palabras. Al hacerlo así, Jaime conscientemente especifica la insuperable distancia entre el líder, después de todo un político y la gente. Mi argumento es que sobre-dimensionar el peso de ciertos eventos corre el riesgo de idealizarlos y de impedir verlos como momentos, partes de procesos más largos. Creo que solamente prestando atención a tales procesos, una etnografía sobre populismo puede entenderlo como una construcción cultural, esto es como un diálogo que los propios actores sociales crean sobre la ‘política’ y su relación con elementos de la vida cotidiana. Este sentido de proceso es todavía más importante considerando la obra de PJ, quien, de acuerdo a mi lectura, desarrolló su propia narrativa populista a partir de la construcción de una atmósfera ‘carnavalesca’ cuidadosamente orquestada. En este contexto, su obra representaría una inversión irónica de la realidad que es constantemente creada, performada y reinterpretada por ciertos sectores populares en la cotidianidad²⁵.

El simbolismo sexual, tal como ha sido discutido por diferentes autores, está en la base del performance público de masculinidad en ciertos contextos culturales (Herzfeld 1985, Gilmore 1990, Cornwall y Lindisfarne 1994, Simpson 1994, Berger et. al. 1995). Al mismo tiempo, éste no es un recurso suficiente en sí mismo para confirmar o crear poder. La etnografía de Caton (1990), por ejemplo, explora una sociedad en la cual es la competencia poética establecida entre hombres el lugar donde primordialmente se gestan nociones de ‘honor’ y masculinidad. Considerando la apatía general de parte de la gente común hacia la política local y nacional, y, en consecuencia, la poca atracción que los textos políticos tienen sobre una masa de lectores más bien poco educados, Jaime apoyó su

²⁵ Esta parte de mi discusión está influenciada por la discusión de Limon sobre la agresividad del lenguaje de hombres de clases populares en la frontera entre México y Estados Unidos y especialmente sobre como “ésta es transformada exactamente en lo contrario a través de la utilización del juego y el arte del hablado en la interacción [diaria]”. (1989: 477, mi traducción, v. también Pena 1991). Sin embargo, soy un poco más cauteloso en clasificar estas formas como parte de discursos de ‘resistencia.’

narrativa en el uso de una permanente descarga visual. Debido a que las caricaturas utilizadas, generalmente desplegadas en cada página, contenía connotaciones explícitamente sexuales y las figuras resultaban muchas veces grotescas, los textos de Pancho Jaime deben ser considerados en relación con esas imágenes. Si sus lectores se enfrentaban a textos e imágenes simultáneamente, es justo pensar que nuevos significados eran dinámicamente creados, los mismos que pueden ayudar a entender la reacción que ellos despertaban entre audiencias socialmente heterogéneas²⁶.

La agresividad revierte la dominación social a través de elementos de performance (v. Labov 1972, Rubin 1991, Kennedy y Davis 1993). En lugar de producir mero respeto por la palabra escrita y por su autor, las imágenes de oligarcas, periodistas y sacerdotes con vestidos y/o gestos femeninos, o envueltos en alguna suerte de orgía, crea la sensación de ser testigos de un desfile compuesto por caracteres casi exclusivamente travestistas u homosexuales. Retratándose a sí mismo como un tipo cómico de anti-héroe, Jaime construye la idea de su participación en este escenario. Mientras que su imagen picaresca y a veces hasta ingenua contrasta con el tono autoritario y agresivo de sus comentarios, la gestualidad de su cuerpo recupera el carácter irreverente de su narrativa cuando, por ejemplo, se enfrenta a autoridades y políticos en un mismo marco. En otras palabras, su lenguaje violento, sobrecargado con apelaciones sexuales, no es necesariamente reflejado a través de las representaciones visuales del cuerpo de Pancho Jaime, sino más bien cuando enfatiza los aspectos escatológicos de la política vista como un espectáculo.

²⁶ A estas alturas de mi investigación, las observaciones en este punto están largamente basadas en mi propia lectura, y, hasta cierto punto, en la de otros lectores masculinos con los cuales yo compartía las obras de Jaime, periódicos comentarios de lectores adicionales y, especialmente, una detallada conversación sostenida con uno de los más cercanos colaboradores de Jaime. Desafortunadamente, Jaime publicó correspondencia de sus lectores solo en las últimas cinco ediciones de *Comentarios* (11/88 a 8/89). Su selección de esa correspondencia estaba claramente orientada a validar su trabajo como un periodista 'profesional' y no incluyó menciones a las imágenes sino al contenido político de la revista. De acuerdo a uno de los colaboradores de Jaime y a alguna información dispersa publicada en diferentes revistas, ellas totalizaban entre 3.000 y 4.000 copias. De las últimas ediciones se imprimían entre 15.000 y 20.000 copias. Jaime caracterizó su audiencia como compuesta por 'la gente', burócratas locales y políticos. La revista circulaba regularmente también en Quito, Cuenca y Ambato, aparentemente en círculos intelectuales básicamente. Una mejor caracterización de como esta audiencia fue construida, quienes eran y como distintas audiencias leían las revistas con atención a su edad, afiliación política, clase social y género es todavía necesaria. Específicamente sobre como discursos sobre masculinidad son leídos bajo teorías de cinema, v. Cohan 1991, Jeffords 1989, Weigman 1993. Mezclar sexo con política, por supuesto, no es una característica exclusiva a la obra de Jaime, lo que es particular es su utilización de un lenguaje visual influenciado por los comics.

Al contrario de lecturas más comunes sobre la fuerza constructiva de la degradación (Limon, op.cit.), de acuerdo a las cuales el proceso en sí mismo contiene un impulso regenerador [a la Bakhtin], solamente Jaime se queda afuera de esta inversión global del orden. Después de todo, es su masculinidad la que crea, define y limita este carnaval de masculinidades. Las llamativas imágenes de los cuerpos de sus adversarios y no el suyo propio, son los lugares en los cuales sus lectores encontrarán los comentarios más poderosos sobre la vida política. Usando este contraste entre su empobrecida autorepresentación y las imágenes sexualizadas de sus enemigos, Jaime conscientemente presenta un comentario sobre los límites del poder de sus propios escritos en tanto periodista político y miembro de una clase social desprotegida. Finalmente, el haber sido asesinado por orden de alguno(s) de sus enemigos es el mejor recuerdo de que el ‘carnaval’ no es solamente pura celebración pero también, literal, degradación y silencio, un hecho que Jaime reconoció como un riesgo desde sus propios inicios. El violento final de su carrera puede ser visto como una consecuencia lógica de su manera suicida para desplegar sus nociones de masculinidad, especialmente considerando que lo hacía en un campo político sumamente volátil característico de la sociedad guayaquileña de mediados y fines de los ochenta.

Desde mi perspectiva, Pancho Jaime fue una figura emblemática de un proceso de construcción de personajes y narrativas de masculinidad hegemónica que caracterizó al surgimiento de una cultura política más amplia configurada inmediatamente después del retorno a la democracia en Ecuador en 1979. Las reacciones que la permanente irreverencia de Pancho Jaime despertó entre su audiencia y el haber investido a los discursos hegemónicos sobre masculinidad con una fuerza política, al ser reinscritos como si éstos fueran marginalizados y oprimidos, son algunos de los problemas que plantean el estudio de estos materiales culturales.

Bibliografía

Allison, Anne

- 1996 *Permitted and Prohibited Desires: Mothers, Comics, and Censorship in Japan*. Boulder: Westview Press.
- 1994 *Nightwork: Sexuality, Pleasure and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*. Chicago: University of Chicago Press.

Almaguer, Tomas

- 1991 Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior in *Differences: A journal of Feminist Cultural Studies* 3(2):75-100.

Alonso, Ana Maria

- 1995 *Honor and Gender: Purity and Valor in Thread of Blood. Colonialism, Revolution and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: The University of Arizona Press.

Andrade, Xavier

- 1995a Pancho Jaime: Masculinidad, Violencia, Imágenes y Textos de una Narrativa Popular. *Ecuador Debate*, Vol. 36: 95-108.
- 1995b Drug Trafficking, Drug Consumption and Violence in Ecuador. In *Drug Trafficking in The Americas*, pp. 283-300. Bruce M. Bagley and William O. Walker III eds, New Brunswick and London: Transaction Publishers and North-South Center, University of Miami.

Appadurai, Arjun

- 1990 Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pp. 191-210. Richard G. Fox (ed.), Santa Fe: School of American Research.

Archetti, Eduardo P.

- 1995 *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*. Oslo: Scandinavian University Press.

Bauman, Richard and Charles L. Briggs

- 1990 Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life, *Annual Review of Anthropology* 19:59-88.

Bederman, Gail

- 1995 *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago: University of Chicago Press.

Bejar Portilla

- 1981 *Tribu Si*. Guayaquil: Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Berger, Maurice, Brian Wallis and Simon Watson

- 1995 *Constructing Masculinity*. New York: Routledge.

Brusco, Elizabeth

1995 *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

Boyarin, Jonathan

1993 *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press.

Burbano de Lara, Felipe

1992 Populismo, Democracia y Política: El Caso de Abdalá Bucaram en *Populismo*, pp. 199-141. Juan Paz y Miño ed., Quito: ILDIS.

Burroughs, William S.

1984 [1959] *Naked Lunch*. New York: Grove Press.

Butler, Judith

1993 Dangerous Crossing: Willa Carter's Masculine Names in *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, pp. 143-166. London and New York: Routledge.

Carrigan, Tim, Bob Connell and John Lee

1985 Toward a New Sociology of Masculinity in *Theory and Society* 14(5):551-604

Carrier, Joseph

1996 *De Los Otros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*. New York: Columbia University Press.

Caton, Steven C.

1990 '*Peaks of Yemen I Summon*': poetry as cultural practice in a North Yemeni tribe. Berkeley: University of California Press.

1985 The Poetic Construction of the Self. *Anthropological Quarterly* 58(4): 141-151.

Cohan, Steven

1991 Masquerading As the American Male in the Fifties: Picnic, William Holden and the Spectacle of Masculinity in Hollywood Film in *Came-ra Obscura* 25-26: 42-72.

Connell, R.W.

1995 *Masculinities: Knowledge, Power and Social Change*. Berkeley: University of California Press.

1993 The Big Picture: Masculinities in Recent World History in *Theory and Society* 22:597-623.

1987 *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press.

Cornwall, Andrea and Nancy Lindisfarne

1994 *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London and New York: Routledge.

De la Torre, Carlos

en prensa para *Latin American Perspectives*. "Populism and Democracy: Political Discourses and Cultures in Contemporary Ecuador".

1996 *Un Solo Toque: Populismo y Cultura Política en el Ecuador*. Quito: CAAP.

1994 Las Imágenes Contradictorias de Abdalá: Discursos y Culturas Políticas en las Elecciones de 1992 en *Ecuador Debate* (32): 54-64.

Donaldson, Mike

1993 What is Hegemonic Masculinity? in *Theory and Society* 22: 643-657.

Errington, Frederick

1990 The Rock Creek Rodeo: Excess and Constraint in Men's Lives in *American Ethnologist* 17(4): 628-645.

Fabian, Johannes

1996 *Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Foucault, Michael

1980 The Incitement to Discourse in *The History of Sexuality*, vol. I, An Introduction. NY: Vintage Books.

Gilmore, David D.

1990 *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Gutmann, Matthew C.

1996 *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Harvey, Penelope and Peter Gow eds.

1994 *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London and New York: Routledge.

Herzfeld, Michael

1985 *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jaime, Pancho

1986? *Otra Obra de León: Pancho Jaime tiene la razón pero va preso*. Gobernación del Guayas. Guayaquil: Publicitaria Pancho Jaime y Ass.

05/86-08/89. Comentarios de Pancho Jaime, issues 1-20. Guayaquil: Pancho Jaime.

08/84-07/85. Censura, issues 1-13. Guayaquil: Pancho Jaime.

Jeffords, Susan

1989 *The Remasculinization of America. Gender and the Vietnam War*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Kaplan, Amy

- 1990 Romancing the Empire: The Embodiment of American Masculinity in the Popular Historical Novel of the 1890s in *American Literary History* (2)1:659-90.

Kanitkar, Helen

- 1994 Real True Boys: Moulding the Cadets of Imperialism in Cornwall and Lindsfarne, *Dislocating Masculinity*, pp. 184-196.

Kennedy, Elizabeth Lapovsky and Madeleine Davis,

- 1993 *Boots of Leather, Slippers of Gold*. London and New York: Routledge.

Labov, William

- 1972 Rules for Ritual Insults in Language in the Inner City, pp. 297-353. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lancaster, Roger N.

- 1992 *Life is Hard: Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.

- 1987 Subject Honor and Object Shame: The Construction of Male Homosexuality and Stigma in Nicaragua in *Ethnology* 27(2):111-25.

Limon, José

- 1989 Carne, Carnales, and the Carnavalesque: Bakhtinian Batos, Disorder, and Narrative Discourses in *American Ethnologist* (16)3:471-486.

Lumsden, Ian

- 1996 *Machos, Maricones and Gays: Cuba and Homosexuality*. Philadelphia: Temple University Press.

Michaux, Henry

- 1957 *Ecuador*. Madrid: Guadarrama.

Melhuus Marit and Kristi Anne Stolen

- 1996 *Machos, Mistresses and Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London and New York: Verso.

Nájera Ramírez, Olga

- 1994 Engendering Nationalism: Identity, Discourse, and the Mexican Charro. *Anthropological Quarterly* 67(1):1-14.

Oriard, Michael

- 1993 *Reading Football: How the American Press created an American Spectacle*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Pena, Manuel

- 1991 Class, Gender, and Machismo: The 'Treacherous Woman.' Folklore of Mexican Male Workers. *Gender & Society*, vol.5(1):30-46.

Peteet, Julie

- 1994 Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada: A Cultural Politics of Violence in *American Ethnologist* 21(1): 31-49.

Poole, Deborah

- 1988 Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean-neru. *Dialectical Anthropology*, XIII: 333-64.

Rabinowitz,

- 1987 *Before Reading: Narrative Conventions and the Politics of Interpretation*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Rogoff, Irit and David Van Leer

- 1993 Afterthoughts... A Dossier on Masculinities in *Theory and Society* 22: 739-762.

Rubin, Gayle

- 1991 The Catacombs: A Temple of the Butthole in Mark Thompson, ed., *Leather Folk*, pp. 119-141. Boston: Alyson.

- 1975 *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex* in Rayna R. Reiter, ed. pp. 157-210. New York: Monthly Review.

Simpson, Mark

- 1994 *Male Impersonators. Men Performing Masculinity*. London and New York: Routledge.

Stevens, Evelyn

- 1973 Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America in A. Pescatillo ed. *Female and Male In Latin America*, pp. 89-101. Pittsburgh: Pittsburg University Press.

Wiegman, Robyn

- 1993 Feminism, 'The Boyz,' and Other Matters Regarding the Male in Steven Cohan and Ina Rae Hark eds., *Screening the Male*, pp. 173-193. London and New York: Routledge.

Diversidad y esencialismo, ¿términos contradictorios? La sexualidad masculina en Lima, Perú¹

Lorraine Nencel

El 'latin lover' y el macho evocan una imagen de hombres heterosexuales latinoamericanos en continua búsqueda de satisfacción sexual. Solo por mencionar uno de estos eufemismos, es fácil imaginar el calor tropical que ha servido con frecuencia de explicación científico-popular para el insaciable apetito sexual del latino, así como el bulto entre sus piernas que lo acompaña en sus diarias hazañas. Si prestamos atención podemos incluso llegar a oír como trasfondo la letra cargada de erotismo de música 'salsa' que alardea de sus conquistas y logros sexuales. Una fuerza insaciable, casi instintiva, determina su sexualidad. No importa cómo obtenga placer sexual, la cosa es que lo haga. Según la imagen de este prototipo masculino, esta es toda la historia pero, ¿lo es realmente?

Yuxtapuesta a esta imagen de hombres y su sexualidad existe una de una naturaleza más seria que se origina en la literatura feminista. Aunque pocos de estos estudios han tratado de abordar el concepto de sexualidad masculina, se hacen referencias a él en relación a la sexualidad femenina y la posición subordinada de las mujeres. Los hombres y su sexualidad se funden en su representación como 'el opresor'. La sexualidad masculina es descrita típicamente en términos negativos, tales como violencia y abuso.

Esta tendencia es prevalente en la representación del machismo latinoamericano (Stevens 1973; Monzón 1988; Lugo 1989), y su manifestación más salien-

1 Estoy agradecida a la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Tropicales (WOTRO) de La Haya y al Instituto Belle van Zuylen de la Universidad de Amsterdam por hacer posible la realización de esta investigación. Quisiera además expresar mi reconocimiento al Centro de Investigación y Documentación (CEDLA) de la Universidad de Amsterdam, por ofrecerme sus instalaciones hasta el término de este proyecto; quiero agradecer también a la ONG Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán" y a la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica, ambas situadas en Lima, por extenderme el título de investigadora visitante durante los períodos 1990-91, y 1992-93.

Finalmente, mi reconocimiento a Enrique Bossio, quien tradujo al español este artículo.

te en estudios sobre prostitución (Edwards 1993; Cavalcanti *et al.* 1985). El concepto teórico de diferenciación se ha vuelto importante para el estudio de la sexualidad femenina, en la misma medida en que fuera ignorado para los hombres heterosexuales. Con frecuencia el análisis de la sexualidad masculina se basa en difundidas suposiciones.

Estas imágenes, por contradictorias que parezcan, están de hecho unidas por la conceptualización de la sexualidad masculina como un constructo fijo. La primera surge de una noción biológica esencialista de la sexualidad, mientras que la segunda es construida a través del análisis social, culminando sin embargo, en una noción socialmente establecida de sexualidad masculina.

Pese al nexo entre el pensamiento feminista y la representación de masculinidad/sexualidad, hay indicios de que esta conexión se está aflojando. Está apareciendo un número significativo de estudios que han separado las nociones de masculinidad y sexualidad masculina de su posición automáticamente asumida en el modelo de opresión, sin perder de vista las relaciones de poder que son producidas y establecidas en su construcción. Ello ha revelado la multiplicidad de significados dados a los constructos de masculinidad y sexualidad, y cómo éstos cambian, se contraponen y coexisten.

Ugarteche (1992) deconstruye el concepto de sexualidad en el contexto peruano, ilustrando cómo la introducción de una sexualidad represiva traída por los españoles –que exaltaba la virginidad femenina y la monogamia, y prohibía la homosexualidad– transformó la extremadamente liberal noción pre-hispánica de sexualidad. Ugarteche sostiene que una de las características idiosincráticas de la noción contemporánea de sexualidad es que todo está permitido en cuanto no se verbalice. Esta postura sexual puede ser rastreada hasta este histórico período de transformación. En el estudio de Parker sobre cultura sexual en Brasil contemporáneo, la experiencia sexual es percibida “... menos en singular que en plural, y es por eso menos correcto hablar de un sistema único y unificado de significado sexual en la cultura brasileña contemporánea, que pensar en términos de subsistemas múltiples, patrones recurrentes y al mismo tiempo dispares, lógicas conflictivas y a veces incluso contradictorias que de alguna manera se han dado maña para entrelazarse y compenetrarse dentro del tejido de la vida social” (1992:2). El trabajo de Archetti sobre el fútbol argentino, analiza los partidos de este deporte como rituales en los cuales los símbolos sexuales de la homosexualidad son usados para afirmar la noción de masculinidad (1992). Estos estudios han seccionado la relación simbiótica entre género y sexualidad y, más aún, con su rico análisis etnográfico responden a la noción fija de masculinidad y sexualidad.

La representación acrítica de la sexualidad masculina en la literatura feminista, es una de las fuentes que inspiraron este artículo. La otra se deriva del es-

tudio que terminé recientemente sobre mujeres que se prostituyen en Lima, Perú. Para los hombres, ir a buscar prostitutas es una alternativa sexual comúnmente empleada que atraviesa fronteras de clase, edad y etnicidad. Aunque hay indicios de su declinación, la prostitución ha servido por generaciones como un espacio para la iniciación sexual de los jóvenes. La aceptación de que un hombre recurrirá en algún momento de su vida a los servicios de una prostituta quizá no es una característica exclusiva de este contexto, pero sin embargo constituye un elemento vital para comprenderlo. Ello sugiere que las experiencias de los hombres con prostitutas constituyen una parte de su sexualidad. Por ello, para entender porqué los hombres optan por buscar prostitutas, es necesario explorar cómo perciben estos hombres su sexualidad y cómo se construye ésta a través de sus experiencias. Sin embargo, dado que la búsqueda de prostitutas es un fenómeno ampliamente aceptado, es igualmente pertinente explorar porqué otros hombres no las buscan. ¿Qué nos dice ello sobre la sexualidad?

Lo que propongo para las páginas siguientes es explorar los significados otorgados a la sexualidad masculina en el contexto limeño. Emplearé como fuente 21 entrevistas realizadas a varones acerca de sus vidas sexuales y afectivas. Los hombres participantes en este proyecto podrían ser considerados en su mayoría como típicos heterosexuales de clase media urbana de Lima, que figuran entre los numerosos referentes de las teorías que se ocupan del machismo, la opresión y la sexualidad masculina. Estas teorías retratan las vidas de esos hombres como la reproducción del discurso en la práctica. Sin embargo, mi punto de partida es la percepción de la identidad sexual, facilitando un análisis que incluye la dimensión subjetiva. La percepción de la identidad sexual no se asume previamente como “unificada, racional, coherente y afianzada”, sino que es en cambio percibida como plural y los “lugares potenciales para el juego de múltiples discursos y para posiciones-objeto diversos y cambiantes” (Kondo, 1990:44). Ello mostrará que la sexualidad no es singular, sino que contiene varios significados en múltiples configuraciones que cambian sus posiciones en situaciones distintas, en momentos diversos en el tiempo y con diferentes mujeres. Algunos de estos significados encarnan las nociones discursivas de sexualidad. Otros enfatizan experiencias que difieren en gran medida de las expectativas culturales, o sitúan las nociones discursivas en posiciones menos prominentes, produciendo significados sexuales que retrabajan, rechazan o contradicen las nociones discursivas pero, sin embargo, coexisten con ellas. El artículo busca claves para los significados de la sexualidad masculina en tres locaciones distintas: el encuadre de la entrevista, el léxico callejero limeño y, finalmente, a través de las experiencias de los hombres con prostitutas.

Hablemos de sexo

De cierta manera, los tópicos del sexo y la sexualidad son difíciles de abordar. Sin embargo, muchos hombres limeños, cuando les contaba de mi investigación, estaban ansiosos por hacer algunos comentarios insinuantes sobre sus aventuras sexuales, pero, al tratar de abordar el asunto seriamente en un encuadre de entrevista, los participantes no estaban tan dispuestos a abrirse como uno esperaría. Obviamente, hablar con extraños o, en el caso de algunos de los entrevistados, con conocidos, sobre experiencias sexuales íntimas, puede incomodar al informante incluso cuando se garantiza total anonimato. Pero no es solo cuestión de timidez, tras este asunto hay mucho más de lo que salta a la vista.

Las dinámicas de la entrevista reflejan una dimensión interesante de producción del conocimiento en relación al sujeto de la sexualidad, específicamente los procedimientos realizados para conseguir entrevistas y las relaciones de género entre las personas involucradas. Aunque el procedimiento de entrevistas estandarizadas considera que lo que realmente se dice es lo más importante, hay otras claves que pueden encontrarse en la manera en que se verbalizan los mensajes y en aquello de lo que no se habla.

En 1990 la revista *Debate* condujo una encuesta entre estudiantes universitarios sobre sexualidad. Los resultados son presentados en cuadros y tablas, acompañados por breves comentarios por parte de cinco expertos en la materia².

Cuatro de los cinco autores estuvieron sorprendidos por algunos de los resultados. Delta empieza su análisis declarando que: “algunas respuestas revelan indicios de que, a pesar de la garantía del anonimato al responder la encuesta, los limeños preferimos siempre mentir un poco o dejarnos vencer por la vergüenza cuando hablamos de sexo” (1990:44).

Delta encuentra raro que al menos la mitad de las mujeres sintieran haber recibido suficiente educación sexual en la escuela, mientras que sus respuestas sobre control de la natalidad demostraban lo contrario. Entre quienes no usaban ningún tipo de método para el control de la natalidad, no respondieron o usaban el método del ritmo, un 62% estaba permanentemente en riesgo de embarazarse (1990:44, 46).

Ugarteche considera que la encuesta muestra cuán difícil es hablar de sexo y sexualidad en la sociedad peruana, y que esa es la razón por la cual los infor-

² Es debatible si una encuesta que mide el conocimiento y las experiencias de las personas en materia de sexo debe ser considerada un estudio sobre sexualidad. Sin embargo, en estudios sobre sexualidad realizados en el Perú, es costumbre ver la sexualidad expresada en términos de conocimientos. En su artículo introductorio a la discusión de la encuesta, Sánchez León remarca que los resultados del estudio nos hacen pensar, “que el sexo es sobre todo un tema, un asunto, una discusión, una variable sociológica, un complicado rompecabezas del cuerpo...” (1990:34).

mantes mienten (1990:42). Además separa los resultados relacionados a la masturbación y concluye que los informantes generalmente la consideraban como algo que habían dejado atrás en la adolescencia. Como adultos, la satisfacción sexual se alcanza en relaciones de afecto o amor. Ugarteche declara que estas respuestas reflejan que “hay un discurso aprendido culturalmente que dice que esa respuesta es la adecuada. La distancia entre el discurso y la práctica, en este caso, es manifiesta” (1990:44).

Finalmente, Sala plantea la cuestión sobre los resultados de las respuestas de las mujeres sobre masturbación. El 59% de mujeres niegan haberse masturbado siquiera una vez. Sala atribuye esto a varios factores relacionados a la auto-censura. Es factible que las mujeres repriman su deseo de masturbarse; sin embargo, una explicación más plausible es que las informantes auto-censuraron sus respuestas durante el estudio.

Estas interpretaciones son interesantes porque en lugar de dudar de la validez de la encuesta en su totalidad, los comentaristas buscan respuestas en la especificidad de la sexualidad limeña. A través de sus experiencias de la realidad y como expertos en la materia, ellos saben que las experiencias cotidianas son distintas a lo expresado en la encuesta. Esta discrepancia expone nociones culturales en relación al sexo. Hay aspectos relacionados a la sexualidad que siguen sin ser verbalizados. Ya sea esto atribuible a la vergüenza, auto-censura o condicionamientos culturales, existen algunos aspectos que resultan acentuados mientras otros son omitidos o pasados por alto rápidamente. La interpretación de los resultados de este estudio revela una dimensión de la sexualidad que se oculta tras los números. La mentira asume un significado sexual en el contexto limeño. Es uno de los contextos en que el discurso y la subjetividad se ponen en movimiento. Esta tendencia se percibe también en las entrevistas realizadas para este proyecto de investigación.

Las entrevistas sobre sexualidad fueron realizadas por mi asistente, un hombre. Se realizaron 21 entrevistas con varones heterosexuales acerca de su vida sexual y afectiva. Las entrevistas fueron abiertas, y abordaban la vida sexual y afectiva de los informantes desde la infancia hasta el presente. Después de unas cuantas preguntas sobre su situación familiar y social, se pidió a los informantes hablar de su primera experiencia sexual y sus relaciones con mujeres. No se trataba de una división arbitraria, sino que reflejaba la especificidad del contexto limeño. Tal como veremos a continuación, la primera experiencia sexual de los hombres no se dio generalmente dentro de una relación sino con una prostituta o una “cana al aire”. El tema de la prostitución fue enfocado desde tres ángulos: sus experiencias personales, imágenes de la prostituta y su conocimiento de los mecanismos de la prostitución como institución. Se incluyeron otros temas tales como control de la natalidad, aborto, uso de drogas, educación sexual y paternidad. Dos

eran los objetivos de la entrevista: el primero era analizar lo que la prostitución significaba para los hombres en sus vidas, y qué tipo de imágenes tenían de las prostitutas y la prostitución. En segundo lugar, se buscaba establecer cómo las experiencias de su sexualidad creaban significados de género y, específicamente, de feminidad. Ello ayudaría en un análisis de la sexualidad masculina que explore las relaciones de poder, busque matices y problematice la imagen totalizadora de la sexualidad masculina.

Al inicio del proyecto nuestra intención era seleccionar al azar a nuestros informantes, con solo dos criterios estructurando de cierta manera el proceso de selección: edad y clase. Considerando el hecho de que en la actualidad el uso de los servicios de prostitutas entre los jóvenes ha declinado significativamente para la iniciación masculina (Cáceres 1990:40), se decidió que los informantes debían estar por encima de los 20 años de edad. Ello nos daría la oportunidad de aproximarnos a la sexualidad masculina desde distintos momentos en el ciclo de vida de los informantes, y mejorar la posibilidad de que éstos representaran un grupo de hombres que considerasen la prostitución como una alternativa sexual viable. El criterio de clase fue considerado importante, en tanto se asumía que constituiría un límite de diferenciación. Era difícil imaginar que estos criterios pudieran impedir el proceso de selección. En las etapas iniciales, la selección al azar fue rápidamente reemplazada por la accesibilidad. No fue una decisión consciente sino más bien provocada por las circunstancias.

Aunque hay suficientes indicios convincentes de que los hombres experimentan una sexualidad muy similar a la del 'latin lover' contenida en la descripción presentada en la Introducción, este supuesto es cuestionado por problemas que surgieron durante el período de selección. Muchos hombres no estaban dispuestos a ser entrevistados y no era fácil acercarse a un extraño para pedirle participar en el proyecto. A pesar de su verborrea sobre hazañas sexuales, la sexualidad constituye para ellos un tema íntimo y sensible. En consecuencia, los informantes derivaron del círculo de conocidos, amigos, y amigos de amigos de mi asistente. Se desarrolló un sesgo; la mayoría de las entrevistas se realizaron con hombres de clase media (baja).

La dificultad para hablar sobre experiencias sexuales se sintió aún más fuertemente, cuando mi asistente trató de recuperar viejos contactos en barrios 'populares'. Sus antiguos amigos se tornaron evasivos o no se presentaron a la cita. Como afirma Ugarteche, "La naturaleza y la visión del sexo y la sexualidad son completamente distintas dependiendo del grado de occidentalización del individuo. Mientras más occidental la visión del que mira, habla más y hace menos. Surge el divorcio entre lo explicitado y lo ejecutado..." (1992: 62). Los hombres de clase media se sentían más libres para hablar de su sexualidad. Cuando se preguntó a los informantes su opinión sobre la entrevista, por lo general elogiaban a mi asistente.

Una de las pocas excepciones provino de un hombre que podía ser considerado de las clases populares. Este respondió a la pregunta diciendo: "tú (refiriéndose al entrevistador) quieres meterte en cosas que no son tuyas". El cambio de la selección al azar a la dictada por la accesibilidad no nos dice lo que significa la sexualidad, pero indica discretamente ciertas áreas en las cuales se forman los significados en el proceso de entrevista. El silencio es una expresión no verbal que cuestiona las imágenes difundidas en el discurso. Además, sugiere que la clase es un factor diferencial en la manera en que los hombres experimentan su sexualidad.

Otra ubicación de significado se encuentra en las relaciones (de género) entre el entrevistador y el informante. Yo estaba convencida de que un hombre podría realizar las entrevistas mucho mejor que yo. Un entrevistador hombre limeño puede usar sus experiencias para profundizar en el tema³. Aunque no puedo probar que este supuesto era erróneo, ya no estoy totalmente convencida de su validez. Hubo momentos en que las entrevistas reprodujeron relaciones de género estereotipadas entre hombres. En las ocasiones en que se usaba ciertas palabras que podían haber permitido penetrar mejor en las percepciones del hombre sobre su sexualidad, éstas fueron pasadas por alto como si se las sobreentendiera. A menudo la entrevista reflejaba más una conversación entre amigos. El informante hablaba desafortunadamente sobre sus experiencias sexuales, desconectando su involucramiento emocional y el entrevistador apoyaba esto al no formularle preguntas sobre el tema.

La dificultad del entrevistador para distanciarse del discurso no estuvo confinada solo a estos momentos. Durante una entrevista, mi asistente no pudo ocultar su reprobación hacia las opiniones expresadas por el informante sobre la prostitución. El informante nunca había usado los servicios de una prostituta. El sentía que ello era degradante para sí mismo y para la mujer en cuestión. En lugar de capturar la singularidad del caso, el entrevistador se dedicó a escudriñar en la historia personal del informante, buscando claves para comprender esta 'anormalidad'.

Por último, la postura acrítica de los informantes en relación a sus experiencias produjo una idea de sexualidad como si ésta fuera un proceso de acumula-

³ Sí discutimos la posibilidad de que yo entrevistara a los mismos hombres para ver las diferencias. Tales diferencias no solo estarían basadas en género y nacionalidad, sino también en capacidades profesionales. Como antropóloga y extranjera, las preguntas que plantearía insistirían, con toda probabilidad, en diferentes aspectos. Ello nos hubiera permitido recoger material sobre el mismo tema desde diferentes perspectivas. Sin embargo, el tiempo (tanto para la persona entrevistada como para mí misma) y la 'incomodidad' para hablar del tema, fueron factores decisivos para abandonar este ejercicio metodológico.

ción con un claro inicio y final. Retrospectivamente, ciertas actitudes podrían haber sido consideradas infantiles pero nunca fueron cuestionadas, ni por el informante ni por el entrevistador. Se trataba de una etapa en la construcción de sus identidades sexuales. Estos ejemplos ilustran que las relaciones de género construidas en el encuadre de la entrevista, producen significados sexuales que reproducen el discurso sexual.

Una clave final puede ser vista en la manera en que los hombres relataban sus historias. Se hacía una distinción entre la manera en que describían sus experiencias en una relación afectiva, y en una relación sexual con una mujer con la cual no tenían contacto emocional. No solo empleaban palabras distintas para describir sus relaciones, sino que también en los relatos de sus relaciones afectivas estaban más dispuestos a mostrar su vulnerabilidad. El relato hecho por Pedro de sus primeras experiencias con su enamorada y con una prostituta, constituye una excelente ilustración de lo anterior. Los estilos con que Pedro narra ambas historias difieren; recuerda con nostalgia su encuentro con su enamorada, expone brevemente su vulnerabilidad. En cambio, en su experiencia con la prostituta se comporta de una manera que parece corresponder a un mundo distinto. El modo en que cuenta las historias crea distintos significados de feminidad.

¿Recuerdas la primera enamorada que tuviste?

La primera enamorada verdadera, concreta, real y formal, fue cuando estaba terminando el colegio. Tenía 17 años. Ella tenía 13 años y era pariente de unos vecinos del barrio, a la vez que vecina del barrio. La iba a visitar, nos fuimos enamorando, no sé cómo. Me lancé, la invité a la fiesta de promoción. Y cuando ingresé a la universidad, le caí en una fiesta de carnavales y ella me aceptó. Tenía ella 13 años, estaba en el colegio todavía. Y cuando me aceptó yo no supe qué hacerme con ella, porque yo no tenía la menor experiencia de qué se hacía con una enamorada que te decía que sí quería ser tu enamorada. Entonces, la invité a tomar una Coca-Cola, seguimos bailando hasta que terminó la fiesta y después quedamos en que nos seguiríamos viendo. Nos seguimos viendo un poco en su casa, hasta que yo me aburrí de la falta de permisos que le daban y le dije por teléfono, "Mira, si la cosa sigue así, llámame cuando crezcas".

Y dime, ¿tu vida sexual había empezado antes de esto?

Claro!. Yo a los 14 años me desvirgué en Huatica, yendo solo y pagando cinco soles, yendo con el chofer de la casa de enfrente, que era mi amigo con quien jugaba pelota, quien me aseguró que con cinco soles que me consiguiera podría cular. Y fue una cosa bastante traumática porque este... yo al entrar en Huatica, que ya había recorrido en otro momento sin dinero, veo unas

hembras que tienen, pues. de la cintura para arriba todo calato, y las puertas entreabiertas. Y a la primera, sin escoger nada. ¡juácate!, me metí para que nadie viera que dudaba, ¡pum!, yo me tiro encima. Empiezo a hacer el amor y me reviento en sangre. La mujer se indignó porque le había manchado las sábanas y empezó a putear y a decirme toda clase de cosas. “Lárgate de acá, desgraciado, no me habías dicho, me has embarrado toda!”, y que sé yo. Agarró el balde con agua de chucha y me persiguió por la calle y me lo tiró. Yo todavía salí subiéndome el pantalón. Me estaba esperando el chofer, nos fuimos a la Asistencia Pública. Y este pata que estaba muy asustado, de frente me hizo poner penicilina, me vendaron, me pusieron el pene como una momia. Y durante una semana entera estaba yo que cada vez que me erectaba, saltaba hasta el techo (Pedro, 53 años, divorciado).

Una de las fuerzas más poderosas que subyace a la construcción de la sexualidad, se encuentra en las diferenciaciones que se hacen entre las mujeres, así lo ilustra los relatos de Pedro. Un silencio ensordecedor respecto a la sexualidad rodea a su historia sobre su primera enamorada. Es digna de notarse la ausencia de palabras que se refieran al sexo, la sexualidad o la sensualidad. Mientras que su primera experiencia con una prostituta abunda en nociones e insinuaciones hipersexuales. Este proceso de diferenciación está íntimamente relacionado a la manera en que los hombres experimentan su sexualidad. Ellos parecen tener la capacidad de separar el deseo sexual de la emoción dentro de sus encuentros sexuales. Sus intenciones sexuales construyen diferentes categorías de mujeres. Por ello, para penetrar más en la sexualidad masculina, es vital explorar los significados de la femineidad simbolizados en estas categorías.

Lenguaje sexual y creaciones de femineidad

Las primeras distinciones hechas entre mujeres ocurren a una edad temprana. Generalmente al principio de la adolescencia una niña en especial se distingue de las demás. Cuando el adolescente varón reúne el valor suficiente para ‘declararse’ y ella acepta, se convierten en enamorado y enamorada. Sin embargo, el comportamiento del adolescente con una enamorada formal está limitado por fronteras sexuales. Pueden salir juntos, tomarse de la mano y besarse, pero se espera que todos los avances sexuales terminen allí. Cuando la relación está firmemente establecida puede darse una mayor exploración sexual, pero mientras tanto, los deseos sexuales del adolescente están creciendo y éste se siente forzado a buscarle salidas en otro lugar. Muchos de los informantes refirieron cómo habían terminado en un burdel para tener su primera experiencia sexual.

Ligado a este proceso de cortejo hay una noción de sexualidad masculina y femenina como entidades opuestas que, no solamente están restringidas a este dominio de las relaciones de género, sino que también juegan en todas las áreas en que se construyen significaciones de sexualidad. Se proyecta en las expresiones empleadas para describir el carácter sexual de mujeres y hombres. Los hombres a menudo describían su sexualidad en términos de una máquina en funcionamiento. Un hombre puede sentirse sexualmente ‘cargado’ y en necesidad de ‘descargar’. Tal como lo declaró uno de los informantes, “Necesito estar descargado porque hace una presión psicológica”. Su deseo puede también ser ‘entibiado’, implicando excitación sexual sin necesariamente terminar en un coito (‘calentar las pelotas’). Este proceso de reificación encuentra su contraparte en la sexualidad femenina. Una mujer debe ser ‘trabajada’ para aflojar el control sobre su sexualidad. Si ‘se le trabaja bien’, ésta puede ‘caer fácilmente’ o ‘aflojar’ o ‘soltar’. Estas expresiones evocan una imagen de hombres como conquistadores que capturan o manipulan un objeto (la sexualidad femenina) para conseguir lo que buscan. Al convertir a la mujer en el objeto directo del deseo sexual de los hombres, las mujeres se transforman en un vehículo sexual para lograr la meta de la satisfacción sexual. Los encuentros sexuales son presentados en términos que acentúan la importancia de la satisfacción sexual, y ello a su vez infiere que existe el peligro inminente de que los deseos sexuales del hombre queden insatisfechos. ¿Qué le pasa a una máquina si se sobrecarga o se recalienta? Es probable que estalle. Por ello, la sexualidad masculina sólo puede ser controlada con mantenimiento regular: relaciones sexuales frecuentes. Esta noción de sexualidad resuena en muchos de los relatos de informantes sobre sus experiencias sexuales. Sus actitudes y comportamientos están fuertemente condicionados por esta percepción.

Sin embargo, este artículo terminaría aquí mismo si la sexualidad masculina fuera tan simplista y lineal como la descripción anterior. Es algo mucho más complejo. Tal como se indicó anteriormente, los deseos sexuales del adolescente se ven realizados por su relación con su enamorada. Indudablemente, éste preferiría tener sexo con ella pero estaría transgrediendo las fronteras que distinguen a esta mujer de las otras. Las mujeres que constituyen (potenciales) parejas pertenecen a la categoría de las ‘chicas de su casa’. Lo que hace a una mujer identificable como tal es una constelación de distintos aspectos que incluyen la apariencia, clase social, educación, sensaciones y emociones. La anécdota de Pedro en la sección anterior sobre su primera enamorada cabe perfectamente en las líneas de conducta que implican cortejar a una ‘chica de su casa’. Cuando se pidió a un informante definir a una pareja potencial, éste respondió:

Generalmente son chicas de su casa, que trabajan, que estudian, que hacen algo por la vida, gente que tiene su vida, su mundo, su familia... (Percy, 30 años, soltero).

La mayoría de los hombres hablaba sobre el significado de sus relaciones en términos extremadamente positivos. Esta relación era el punto en el cual se consolidaban diferentes necesidades y deseos: intelectual, afectivo, emocional y sexual. Tal como lo ilustra esta definición, 'una chica de su casa' está enredada en un mundo social que incluye a su enamorado. Por ello, un hombre actuará con cautela, protegiendo la sexualidad de su pareja y asegurándose que ésta no sea amenazada por sus deseos sexuales hasta que llegue el momento apropiado. El reconocimiento de 'la chica de su casa' como actor social es una frontera de diferenciación.

La descripción de 'la chica de su casa' da la impresión de que estas mujeres no son sexualmente activas, o que solo lo son con su enamorado, que en el futuro será su esposo. Sin embargo, las mujeres que pertenecen a esta categoría sí tienen un pasado sexual, el cual no la empuja automáticamente hacia otra categoría. No es el hecho que las mujeres tengan sexo lo que las distingue de otras; más bien es su adherencia al comportamiento correspondiente a la categoría a la que pertenecen. Aunque los hombres piensen que es una experiencia maravillosa que su pareja llegue a ellos como una virgen, no miran mal a sus parejas porque éstas tengan experiencia sexual previa. Ello es aceptado.

'Pacharaca' (pacha, pachita), 'pampita', 'ruca', son distintos nombres para mujeres que sirven como válvulas de escape sexuales. Algunos hombres usan estos nombres alternativamente, pero usualmente hay una distinción entre la 'pacharaca' y la 'ruca'. La 'pacharaca' o 'pampita' (los términos son sinónimos, pero 'pampita' es usada con más frecuencia por hombres que han crecido en la década de los 60) es caracterizada por una mujer que busca pasar un buen rato con un gran número de contactos sexuales. Normalmente se la encuentra en bares, restaurantes y discotecas, dando a entender que quiere ser 'levantada' por la manera en que se viste y por su conducta. A menudo los hombres salen en grupos en busca de 'pacharacas'. Aunque algunos hombres admitieron que una 'pacharaca' no está solo interesada en sexo sino que también busca afecto, o que algunas mujeres eran 'pacharacas' porque estaban tratando de encontrar una pareja potencial para subir en la escala social, las actitudes y comportamientos de los hombres hacia ellas no se alteran. El hombre se apresura a realizar avances sexuales, una ocurrencia improbable si considerase a la mujer una 'chica de su casa'. El hombre está en busca de aventura de una noche. No hay una transacción monetaria pero se espera un intercambio material. Si un hombre quiere levantarse a una 'pacharaca', está consciente de que debe ofrecerle diversión. Comida, tragos y quizá drogas son rubros esperados en el menú.

La 'ruca' es una mujer que sale con muchos hombres. Puede ser conocida en el barrio como 'chica fácil'. Es lo más cercano a una prostituta sin tener que pagar por sexo, y se trata usualmente de una conocida, mientras que la 'pacharaca' es normalmente una extraña.

Las tres categorías de mujeres son construidas a través de las intenciones sexuales de los hombres. Son proyecciones masculinas. Lo más probable es que una mujer considerada como una 'pacharaca' en una discoteca sea una potencial compañera de trabajo o estudio. Los hombres construyen su sexualidad a través de las mujeres, lo cual simultáneamente construye significados de feminidad. Ello es expresado por Hugo cuando éste recuerda su primera enamorada a la edad de 12 años:

Muy platónica como en toda [...], platónica en el sentido de mucha carga de ilusión, fantasía, con poco erotismo.

¿No desearla?

Claro, no la desees. Porque a las que desees tienen que ser rucas. Eso en la época cuando estaba en el colegio.

La 'ruca' y la 'pacharaca' se distinguen de 'la chica de su casa' por fronteras que restringen o permiten que los deseos sexuales de los hombres se liberen. La 'pacharaca' y sus cohortes son vistas en términos puramente sexuales, negando en gran medida sus identidades sociales y transformándolas en actores sexuales. Ello fortalece la noción de que el deseo sexual está fuera del alcance de la esfera emocional de un hombre. La 'chica de su casa' es conceptualizada en medio de un activo mundo social, situando el deseo sexual en la escala de las emociones. Sin embargo, ello no debe ser interpretado como una división dicotómica que transforma a la 'chica de su casa' en una persona asexual. Por el contrario, la relación sexual con una pareja fue a menudo vista como la más gratificante. Las diferenciaciones hechas entre mujeres grafican cómo los significados de las intenciones sexuales de los hombres cambian en diferentes momentos, construyendo simultáneamente significados de feminidad.

La prostituta o 'puta' es la tercera categoría de mujer. Sería inapropiado conceptualizar a las prostitutas como una categoría construida como las anteriores, dado que la prostitución en el Perú es una institución oficialmente reconocida, con su correspondiente legislación. No hace falta añadir que se trata de un grupo de mujeres que sirven como válvulas de escape sexual para los hombres. Las prostitutas son las mujeres a las que más se priva de un mundo social. Un encuentro sexual con una prostituta significa pagar por tener sexo. Se trata de una relación perfectamente definida, sin involucramiento emocional de por medio. El pago a cambio de sexo permite a los hombres exigir que sus deseos sexuales sean satisfechos a la medida de sus gustos. Ello no siempre está garantizado con los otros grupos de mujeres. A primera vista, la prostituta parece ser la menos ambivalente de las tres categorías. Sin embargo, la visita a las prostitutas es experimentada de manera distinta por los hombres que entrevistamos.

Buscando prostitutas: la lucha entre la emoción y el deseo

Es una tarea difícil hacer generalizaciones sobre las experiencias de los hombres con prostitutas. Algunos hombres nunca estuvieron con una prostituta, mientras que otros las visitaban con frecuencia. Sin embargo, para todos los hombres, incluso para aquellos que nunca solicitaron sus servicios, acudir a una prostituta es una prerrogativa masculina. En otras palabras, para todos los informantes y para los hombres en general, llega un momento en sus vidas en el cual surge la posibilidad de elegir si deben acudir a una prostituta. Entre los hombres que fueron entrevistados, quince habían tenido cierta experiencia con prostitutas, seis nunca habían usado sus servicios, y solo tres jamás habían visto un burdel por dentro.

Lo que tienen en común todos los hombres que usaron los servicios de las prostitutas es que empezaron a una edad muy temprana. La mayoría fueron iniciados sexualmente (lo que se conoce como 'debutar') en un burdel. En general, ya se trate de un burdel en Lima o en provincias, los informantes se referían a los burdeles regulados caracterizados por su anonimato, con enormes corredores como de fábrica, y pequeñas habitaciones alineadas en cuyas puertas esperaban las mujeres que trataban de cautivar a un cliente y hacerlo ingresar al cuarto. Esta primera experiencia fue por lo general descrita como desastrosa. Entre el nerviosismo y la necesidad de ocultar su condición de debutantes, sumados a la actitud de las prostitutas que decían frases tales como, 'apúrate!', '¿ya terminaste?', o 'los debutantes no saben cachar (hacer el amor)', la experiencia era considerada memorable, aunque ellos preferirían no tener que recordarla. Es curioso que no sólo hayan tratado de ocultar el hecho de ser vírgenes, sino que algunos hombres recuerdan haber conseguido engañar a la prostituta. Cuesta imaginar a un muchacho de trece años de edad que va por primera vez y actúa como si supiera lo que está haciendo. ¿Creen ellos realmente que una prostituta experimentada no podría darse cuenta que se trata de un novato? Pienso que este hecho es más un reflejo de la construcción de sus identidades sexuales que un relato cierto de lo ocurrido.

Enredado entre sus relatos hay una capa de desilusión que expresa un conflicto entre la situación real y sus expectativas emocionales:

Fue una experiencia desastrosa. Muy, muy mala, porque no me agradó en lo absoluto la experiencia en sí. Inclusive traumatizante. No era el esquema que tenía en mi cabeza ni la idea que había tenido en mi vida de lo que era el sexo... En ningún momento me sentí satisfecho, en ningún momento me sentí realizado como un hombre, que es a lo que se supone te conlleva tu primera experiencia sexual (Percy).

Fue una experiencia penosa, lo que yo recuerdo es que el sitio era como todos los sitios, sórdido, desagradable, oscuro y sucio. Y entonces había una mujer de unos 32 años, que para mí en esa época la consideraba una vieja. Y entonces entré, ¿no? Primero entró mi amigo con ella, después envalentonado entré yo, era mi primera vez. Entonces ella me indicó todo lo que tenía que hacer, lo hice, casi pulcramente, es decir, no tuve en ningún momento una entrega o una pasión. Yo lo que sí recuerdo es que cuando terminé de eyacular le pregunté, “Y ahora, ¿qué hacemos?”

¿Por qué le preguntaste eso?

Bueno, la había penetrado, había eyaculado, había cumplido el acto sexual, ¿no? Ahora, la reacción que ella tuvo es que me mandó botar del burdel, porque dice que estaba loco (Carlos, 31 años).

Hay una tremenda colisión entre lo que deseaban y lo que recibieron. Ellos estaban buscando una relación sexual comparable a tener sexo dentro de una relación afectiva. Se imaginaban que eso obtendrían por el dinero que habían pagado. Sin embargo, lo que recibieron fue la posibilidad de comprar sexo. Después de la primera experiencia, muchos volvieron al lugar con regularidad. Aunque tomó cierto tiempo internalizar las diferencias, los hombres eventualmente empezaron a encontrar satisfacción en esta relación sexual. Solo uno de ellos discontinuó sus visitas después de esta primera experiencia.

Puede diferenciarse tres patrones en relación al uso de los servicios de las prostitutas. En primer lugar están aquellos que nunca acudieron a una prostituta. El segundo, corresponde al grupo de hombres que regularmente usaron sus servicios en cierta etapa de sus vidas, pero eventualmente dejaron de acudir a ellas. Este patrón corresponde a la mayoría de los hombres entrevistados para este estudio. Finalmente, están los hombres que nunca dejaron de frecuentarlas y que aún encuentran ocasión de acudir a un establecimiento donde se practica la prostitución.

Dos factores estrechamente relacionados juegan un papel esencial en la comprensión del porqué ciertos hombres nunca recurrieron a los servicios de las prostitutas. Estos informantes son los que tuvieron más dificultad para aceptar la separación extrema entre la emoción y el deseo sexual. Palabras tales como asco, rechazo, degradación e incompatibilidad para explicar porqué nunca se atrevieron a cruzar el umbral del cuarto de una prostituta. Con la excepción de un informante que aseguró que nunca acudió a una prostituta por temor a contraer una enfermedad venérea, estos hombres no podían aceptar el sexo como un intercambio puramente comercial. Tener sexo significaba más que tener un orgasmo. Eso no significa que ellos solo tendrían sexo con ‘la mujer correcta’, aunque uno de los informantes aún era virgen y no sentía la necesidad de tener relaciones sexuales

hasta que fuera dentro de una relación seria. Por el contrario, esta decisión era más fácil de tomar porque había mujeres que no eran prostitutas y que estaban disponibles para tener relaciones sexuales que incluían sentimientos.

Tú me pones a una chica en un prostíbulo, a mí me choca. O sea, ver a las chicas que están en tanga o algo así, no sé, me choca, no me gusta. Sencillamente me parece muy chocante... ¿Sabes?, pienso que una relación sexual debe ser con sentimientos de por medio. Por lo menos que haya un gusto, o que no haya dinero de por medio, y es que para mí estar con una mujer por dinero, para mí es denigrarme. Prefiero una mujer que me diga, "Quiero que me hagas el amor", a tener que pagar dinero para hacerlo (Angel, 24 años, soltero).

No hay una necesidad, ni unas ganas, ni curiosidad de pagar por ternura. Además, como siempre tuve este tipo de relaciones... En las relaciones con mis enamoradas siempre hubo sexo, y bien, entonces no tenía la necesidad de ir a prostíbulos. ¿Qué es lo que me puede dar una prostituta de mejor, sexualmente hablando, que lo que me da mi hembra, si tiramos bien? (Alberto, 33 años, casado).

En mi grupo medimos nuestras conquistas en fiestas, no en un burdel o con una prostituta. Aunque hay muchas prostitutas atractivas, en esencia es un contacto comercial, así es como siempre lo he considerado. Es incompatible con el placer (Manuel, 27 años, soltero).

Sus motivos para no acudir donde las prostitutas son similares a la decepción que sintieron la mayoría de los hombres después de su primera experiencia con una prostituta. Sus pensamientos sobre este punto contrastan de manera llamativa con los de los hombres que continúan usando ocasionalmente los servicios de las prostitutas. En este último grupo, el sexo y la emoción no necesitan ir juntos y, por ello, no hay problema en acudir donde las prostitutas. A pesar del hecho de que debe existir hombres que nunca dejan de recurrir, entre los informantes solo tres seguían usando sus servicios. Uno de nuestros informantes puede ser considerado una excepción. Este hombre tenía serios problemas para establecer contactos sociales en general, y solo había tenido una relación desde que era adolescente con una mujer que no era prostituta. Encontró que era mucho más fácil relacionarse con prostitutas y tuvo una relación seria con una de ellas. Aunque nunca dejó de pagarle por tener sexo, quería casarse con ella. Ella estuvo de acuerdo si él aceptaba la condición de que ella siguiera viendo a otros hombres. La relación terminó, pero él aún se refería a ella con esperanzas. Los otros dos hombres usaban los servicios de las prostitutas ocasionalmente, pero no consideraban que estas visitas fueran una prioridad. Uno de ellos sostuvo que su matrimonio de once años de duración era estable porque él tiene frecuentes relaciones extramaritales. El pre-

fiere buscar satisfacción sexual entre el grupo de las 'pacharacas'. Sin embargo, las prostitutas era el último recurso que empleaba en ocasiones.

Todavía voy donde las prostitutas a veces. ¿Dónde vas a encontrar a una mujer a la una de la madrugada, después de haberte tomado unos tragos? (Juan Carlos, 33 años de edad, casado).

Finalmente, llegamos al grupo de los hombres que dejaron de usar los servicios de las prostitutas. La frecuencia con la que acudían a ellas variaba. No puede generalizarse cómo estos hombres se sentían en relación a estas experiencias. Algunos de ellos las disfrutaban; otros nunca dejaron de verlas como un último recurso. Lo que estos hombres sí tienen en común es un cambio en la percepción de su propia sexualidad. En cierto punto, el sexo por el sexo se vuelve insatisfactorio y ellos se dan cuenta que con sus parejas pueden obtener una relación sexual que va más allá de lo físico. Alvaro reflexiona sobre el cambio que tuvo lugar:

Mis experiencias eran como, qué sé yo, imagínate un invierno donde tú tienes agua fría, pero tienes que estar limpio, te tiras un duchazo con agua fría, sufriendo el asunto, pero cuando terminas con el duchazo dices, "Ya, ahí está". Paré de ir a las prostitutas cuando tuve 24 años, cuando comencé a tener una relación estable con mi pareja. Esa fue la edad cuando mi sexualidad, pareja y afecto se consolidaron en una sola cosa (Alvaro, 34 años, soltero).

En conclusión, la experiencia de los hombres en relación a la prostitución es condicionada por sus experiencias sexuales en otras áreas de sus vidas. Para la mayoría de los informantes, usar los servicios de las prostitutas contribuyó a la construcción de su identidad sexual. Sin embargo, la identidad masculina no es un concepto homogéneo ni de carácter inalterable.

Las distintas posturas sobre la prostitución y sus diferentes experiencias con prostitutas, confirman que el concepto de sexualidad masculina no es universal. La decisión de dejar de acudir a las prostitutas es un punto de sus ciclos de vida en que el significado del deseo sexual cambia. Es imposible predecir si su noción de deseo sexual variará nuevamente en el futuro. Dado que aceptan la prostitución como una válvula de escape sexual, puede llegar el momento en que decidan retornar a los burdeles. De no ser este el caso, ¿cómo explicar la presencia de gran número de hombres de 30, 40 y más años frecuentando los establecimientos en los cuales conduje mi estudio de campo? ¿Pertencen todos estos hombres al grupo que nunca dejó de ir donde las prostitutas? ¿O incluye este grupo también a los hombres que volvieron a buscarlas?

La significación de ir a las prostitutas queda mejor simbolizada como una lucha entre el deseo sexual y las emociones, reflejando las distinciones hechas en-

tre actores sexuales y sociales. Para los hombres que nunca recurrieron a los servicios de las prostitutas, la fragmentación entre el deseo sexual y las emociones es menos pronunciada que en los otros grupos. Estos hombres buscan satisfacer sus necesidades sexuales con sus parejas, o en el grupo de mujeres concebidas como actores sociales. Estos hombres que continúan yendo a las prostitutas pueden fácilmente separar su deseo sexual de la emoción, jalándolos hacia las prostitutas con un simple tirón. El grupo más grande de hombres situados entre estos dos extremos está en una continua lucha, tirando y aflojando con diferentes resultados en distintos momentos de sus vidas. Hay momentos en que el deseo sexual y la emoción parecen estar más unificados.

La lucha entre el deseo sexual y la emoción en relación a la prostitución, es en esencia una representación de una interacción entre el discurso y la subjetividad. Subyaciendo a las distintas configuraciones hay una noción esencialista de sexualidad que es aceptada por los hombres como parte de su sexualidad. Sus experiencias subjetivas están en constante movimiento con esta noción que definen. De un lado, esto crea imágenes que refutan, pese a que momentáneamente, proyecta la imagen de macho. De otro lado, aunque muchos hombres luchan consigo mismos en relación a su postura hacia la prostitución, esto no puede ocultar que la prostitución contiene las imágenes esencialistas más fuertes de sexualidad masculina que ensombrece las distintas imágenes que son construidas en el proceso. Ni falta hace decirlo, estas imágenes coexisten en el concepto de la sexualidad masculina y son vitales para la comprensión y construcción del poder y la diferencia en el contexto limeño.

Reflexiones sobre sexualidad masculina

La sexualidad se compone de una multitud de significados sexuales y de género que son caracterizados por su naturaleza no fija. Ello implica que dentro la construcción de la sexualidad estos significados están en constante movimiento, creando diferentes configuraciones en las cuales los significados cambian, son cuestionados, se fusionan y, en momentos, dan la apariencia de ser inalterables. Están basados en la realidad social de las personas y son creados en sus experiencias subjetivas. La interpretación de las dinámicas de entrevista reveló ejemplos que reproducían la imagen prototípica de sexualidad masculina encontrada en el discurso sexual. En consecuencia, los momentos que sugieren una diferencia parecen ser oscurecidos por este poderoso imaginario. Sin embargo, estos ejemplos dan nueva forma a esta imagen. Se manifiestan en los distintos tipos de silencio encontrados durante el proceso de selección. Estos momentos nos indican que el aparentemente homogéneo concepto de la sexualidad masculina, adquiere signi-

ficado a través de un proceso en el cual el discurso y la subjetividad tienen disparidades recurrentes. Esta relación no debe ser interpretada en términos puramente antagónicos; su fuerza radica en su capacidad de coexistir.

La dimensión subjetiva de las experiencias de los hombres es a menudo ignorada en estudios predominantemente dirigidos a analizar la subordinación de las mujeres. Existe una común creencia tácita de que la subjetividad no es extremadamente relevante para el estudio de la dominación masculina, porque las experiencias de la persona no desafían ni cambian el orden de género de la sociedad. La falta de un análisis que se ocupe de cómo los hombres construyen sus identidades a través de las experiencias vividas a diario, y cómo estas experiencias se filtran a través de sus lentes subjetivos para crear significados, ha contribuido a los constructos reduccionistas de sexualidad y masculinidad y poder que resuenan en muchos estudios de orientación feminista. El análisis etnográfico aquí presentado, deja entrever las complejidades de cómo los hombres consagran las relaciones de poder a través de la construcción de su identidad sexual. La adscripción de la etiqueta de feminidad es un aspecto involucrado en las relaciones de poder que construyen la desigualdad. También indicaba áreas donde existe un potencial para la negociación de relaciones de poder menos restrictivas, por ejemplo, en las relaciones de los hombres con sus parejas, y sugiere momentos en que éstos parecen resistir la apropiación de nociones discursivas en sus identidades sexuales. Ello puede ser una posible interpretación de la postura masculina que (eventualmente) rechaza la prostitución como una alternativa sexual.

Las historias relatadas por los hombres sobre sus vidas sexuales, ilustran la difundida influencia que las nociones discursivas tienen en la afirmación de sus identidades sexuales. La sexualidad de los hombres en tanto esencialista, virtualmente instintiva, es encarnada en las metáforas que usan para describir el deseo sexual y el sexo. Los constructos opuestos de sexualidad masculina y femenina se construyen a través del énfasis del papel desempeñado por los hombres en el acto sexual. La presencia y placer de las mujeres están mediados a través de estas expresiones.

La significación de la pareja para el mundo sexual y emocional de un hombre ilustra cómo el discurso y la subjetividad interactúan continuamente. La relación con 'la chica de su casa' es el lugar en el cual se entremezclan diferentes emociones. La sexualidad de la mujer es percibida positivamente por los hombres. La relación sexual con la pareja es considerada como la más gratificante. Este significado de la 'chica de su casa' entra en conflicto con las nociones discursivas de género que la presentan como la mujer buena y asexuada. Sin embargo, al mismo tiempo la relación refleja el funcionamiento del discurso. La pareja sigue siendo la mujer que es protegida, tratada con respeto y para la cual se reser-

van ciertos sentimientos. En este sentido, los hombres siguen colocando a su pareja adulta en un pedestal, tal como lo hicieron con sus enamoradas en la adolescencia. Hay poca diferencia entre el comportamiento del adolescente que no forzaría a su enamorada a 'ir demasiado lejos', y la relación adulta del hombre en la cual éste continúa trazando una distinción entre su pareja y las otras mujeres. Los distintos significados encajados en la etiqueta 'chica de su casa' expresan simultáneamente diferencia y conformidad con la imagen discursiva. Los significados discursivo y subjetivo se fusionan en este símbolo de feminidad.

El continuo movimiento entre el discurso y la subjetividad también produce diversidad. La expresión más transparente de diferencia se encuentra en las experiencias de los hombres con prostitutas. Pese a la aceptación social de la prostitución como una alternativa sexual, la frecuencia con la cual los hombres acuden a las prostitutas en busca de satisfacción sexual y las experiencias de muchos de los hombres reformulan la idea de que la prostitución sea una manera placentera de obtener satisfacción sexual. Estos consideraban la prostitución como el último recurso y no como un remanso de placer como se le presenta con frecuencia. Por añadidura, sus experiencias desaffan la recurrente representación del cliente que aparece a menudo en los estudios sobre prostitución. La dificultad para hacerse una representación mental del sexo como el único objetivo, fue decisiva para los hombres que optaron por no acudir a las prostitutas. La experiencia inicial con una prostituta para algunos hombres constituyó una desilusión tal, que se les hacía difícil hallar placer en esos encuentros. Otros hombres asumieron eventualmente como propio el discurso sexual sobre la prostitución, y empezaron a hallar gratificantes sus encuentros con prostitutas. Para aquellos hombres que decidieron dejar de acudir a las prostitutas, tal decisión fue influenciada por la gratificación que obtenían de sus relaciones con una pareja en términos más igualitarios. Aunque recurrir a las prostitutas no puede considerarse como una válvula de escape sexual para todos los hombres, sigue siendo aún una prerrogativa masculina. Su rechazo a la prostitución no es un rechazo a la visión esencialista de la sexualidad. Lo que están rechazando, por motivos diversos, es su expresión más extrema. Sus relatos han mostrado que incluso si no usaran la prostitución como una alternativa sexual, la noción de deseo sexual que postulan está, con todo, fragmentada en dos.

La exploración de la sexualidad masculina ha revelado que un deleite simple, placentero, mundano como el deseo sexual, contiene significados de género y sexuales culturalmente producidos, los cuales nos introducen en los secretos que subyacen a la construcción de la sexualidad masculina.

Bibliografía

- Archetti, E.P.
1992 Argentinean Football: A Ritual of Violence?, *The International Journal of the History of Sport* 9 (2): 209-35.
- Caceres, A.
1990 Fieles o Mentirosos?, *Debate*, 12(62): 39-41.
- Cavalcanti, C., C.Imbert & M.Cordero
1985 *Prostitución: Esclavitud sexual femenina*, Santo Domingo: Centro de Investigación para la Acción Femenina.
- Delta, M.
1990 No Sólo Preservativos, *Debate*, 12(62): 44-46.
- Edwards, S.S.M.
1993 Selling the Body, Keeping the Soul: Sexuality, Power, the Theories and Realities of Prostitution, In: S.Scott & D.Morgan (Eds.), *Body Matters. Essays on the Sociology of the Body*, pp.89- 104, London: The Falmer Press.
- Kondo, D.K.
1990 *Crafting Selves. Power, Gender, and Discourses of Identity in A Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lugo, C.
1989 Machismo y Violencia, en: A.Koschutzke (ed.), *Y Hasta Cuándo Esperaremos Mandan-dirun-dirun-dirun-dán: Mujer y Poder en América Latina*, pp.219-230, Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Monzón, A.S.
1988 El Machismo: Mito de la Supremacía Masculina, *Nueva Sociedad*, 93 (enero-febrero): 148-155.
- Parker, R.G.
1991 *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual culture in contemporary Brazil*, Boston: Beacon Press.
- Sala, M.
1990 El Temor Femenino, *Debate*, 12 (62): 41-42.
- Sánchez León, A.
1990 Quiere Desvestirse Conmigo?, *Debate*, 12(62): 33-39.
- Stevens, E.P.
1973 Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America, In: A.Pescatello (ed.), *Female and Male in Latin America*, Penn.: University of Pittsburgh Press, pp.88-101.
- Ugarteche, O.
1990 Los Pecados del Sexo, *Debate*, 12(62): 42-44.
1992 Historia, sexo y cultura en el Perú, *Márgenes: Ecuentero y Debate*, 5(9): 19-64.

Estudiar movimientos sociales urbanos: entre la teoría y la comprensión

Alvaro Sáenz Andrade

La aproximación de este artículo al tema de las organizaciones y movimientos sociales urbanos refleja una experiencia actual¹ y por eso distinta a las aproximaciones científicas. No pretendo negar la importancia de la investigación, de la metodología o de la teoría, pero sí afirmar que en el momento de resolver problemas concretos de la realidad, los estudios, análisis y teorías sobre esa realidad no permiten entenderla en su real dimensión. Por ello, mi argumento sostiene que se entiende y evalúa la realidad de manera más adecuada cuando al mismo tiempo se está en una situación de hacer e influir en esa realidad.

Cuando se discute, por ejemplo, sobre la *teoría del conflicto* y efectivamente se dan elementos de conflicto, pero también formas o manifestaciones que no se pueden interpretar con esta teoría, se generan dudas sobre las grandes sistematizaciones. Esto representa un reto grande a enfrentar: tratar de *entender* la realidad y no solamente teorizar sobre ella. Durante los años sesenta y setenta, viví el llamado 'período ortodoxo', cuando el esquema marxista pretendía explicar todas las formas de los conflictos y organizaciones urbanos; también viví el período posterior, cuando la potencia e importancia de las supuestas 'nuevas' formas de organización urbana fueron muchas veces sobreestimadas. Personalmente, después de seguir este tipo de teorías, encontré dos vertientes de interpretación de la realidad que resultaban útiles, con mayor capacidad de *realización*, en lugar de solamente posicionarse en alguna teoría.

Una de esas vertientes es el estudio de la vida cotidiana que proviene de la manera de reconstruir la historia de E. P. Thompson quien, aunque había nacido bajo este paradigma, rompe con el marxismo totalizante, cuando se deja abrumar por la realidad de la vida diaria y comprueba que se entiende mejor la realidad en un contexto, considerando a la gente como miembros de familias, de grupos

¹ Alvaro Sáenz, al momento de escribir este artículo, es administrador zonal de la *Administración Sur* del Distrito Metropolitano de Quito. El municipio participa en un proyecto de 'concertación', con el cual pretende cambiar una larga tradición de clientelismo y dar cuerpo a una gestión municipal en la cual los distintos actores en la ciudad co-deciden y participan en las políticas municipales.

y círculos específicos y no únicamente en su posición socio-económica. Recuerdo, por ejemplo, cuando se discutía el tema de la matanza del 15 de noviembre de 1922 en Guayaquil, analizado siempre como un gran –pero triste– momento en la historia del movimiento obrero, es decir, en términos ‘gruesos’ de la historia de la lucha de clases; pero este hecho era mucho más dramático si se tomaba en cuenta cual era la población de Guayaquil en ese tiempo, de pocas decenas de miles de habitantes y hubo más de mil muertos en un día. Considerando, entre otras, estas dimensiones del ‘modo de vida’ de los involucrados, lo ocurrido era más impresionante, vitalmente, que si se hacía un análisis más ‘sistemático’ o estructural.

La otra fuente que ha sido importante para *ayudar a entender* –porque no creo que se logre entender por completo la realidad– ha sido la perspectiva que enfoca el tema de la cultura que permite conocer comportamientos, modos de ver, lenguajes que construyen los personajes de la realidad, que hacen realmente la vida y que incluso hacen previsible muchas cosas que de otro modo no se entenderían. Esta perspectiva, por ejemplo, permite saber porqué en un momento dado tuvieron una buena relación Fidel Castro y León Febres Cordero, hecho que en un análisis de tipo estructural sería un fenómeno imposible. A los dos les importaba el ‘mundo de las relaciones’ y supieron conseguir efectos positivos trabajando por medio de este mundo.

Con esto, pretendo afirmar que el gran esfuerzo debe dirigirse a comprender o intentar comprender la realidad y no solamente considerar las relaciones de poder y/o de producción. Si bien es cierto que, en determinados momentos, para comprender esa realidad se encuentra en las interpretaciones científicas y en las teorías una gran ayuda; en otros momentos es necesario hacer un corte y más bien ‘caer’ en lo pedestre. Por eso el énfasis en la dimensión de la cultura y las visiones y aspiraciones de ‘todos los días’.

Por otra parte, es importante tratar de aprehender los hechos justamente cuando se está frente a la situación. Por ejemplo, se realizó un encuentro de barrios de Quito en el cual estuvieron presentes más de 300 líderes comunitarios². Este encuentro, según todos los participantes debía llegar a conclusiones, pero en un momento dado se estancó el proceso y no se lograba avanzar. Se dio una dinámica grupal que tenía raíces en riñas políticas y tradiciones de clientelismo y personalismo que desorganizaban y no llevaban a ningún punto de encuentro. En ese momento, apartándose de las reglas del “respeto a la autodeterminación”, fue indispensable intervenir para enrumbiar la reunión. Se tomó una decisión a partir de una situación, la misma que ayuda a juzgar y analizar lo que está pasando.

2 Este encuentro fue una de las actividades en el marco de la política de ‘concertación’ (vea nota de pie 1).

Muchos de los trabajos sobre organizaciones y movimientos sociales urbanos han pasado de su glorificación, en la década pasada, a evaluaciones bastante críticas y quizá injustas. Hay esfuerzos muy importantes por ordenar, clasificar, periodizar y reflexionar críticamente sobre las deficiencias de los distintos enfoques y de las estrategias o rumbos adoptados por las organizaciones y movimientos. Muchas veces estas visiones retrospectivas son bastante críticas de todos estos períodos y de las distintas tradiciones de interpretación. Se critican tanto los enfoques estructuralistas e interaccionistas, como también los enfoques estratégicos y culturalistas; los últimos por considerarlos demasiado ‘románticos’ sobre la cultura de pequeña escala y de la ‘democracia de base’ y por asumir una dicotomía entre la cultura ‘impuesta’ y la cultura ‘desde abajo’. Sin embargo, considero que esta perspectiva, a pesar de las críticas, mantiene un enfoque positivo y presenta elementos de reto³ que permiten realizar propuestas y no únicamente revisiones críticas.

Estimo que la forma en que se ha evaluado a los movimientos sociales ha sido pesimista por parte de quienes creyeron en los movimientos sociales y después se percataron que no eran los actores más importantes para el cambio y que, por el contrario, se mantuvo la vieja democracia representativa. Al no haber visto realizadas las grandes expectativas sobre las ‘nuevas democracias’, se cae en abatimiento. Sin embargo, ese sabor pesimista se debe más bien a un problema de enfoque al que me referiré posteriormente.

Por otra parte, existen trabajos retrospectivos que tienen una mezcla curiosa entre pesimismo en cuanto a la posibilidad de conocer –debido a un relativismo que comparto plenamente– y un optimismo por encontrar elementos nuevos que están ahí, presentes. Efectivamente, hay ciertos elementos nuevos que deben ser explorados y entre ellos organizaciones con base popular, no en términos de ‘grupos de resistencia’, sino en tanto “grupos de emergencia”, diferencia importante para evitar errores de concepción. Un grupo de resistencia es el que se defiende de lo que está sucediendo, mientras que el grupo emergente propone y busca salidas. El concepto de emergencia es más interesante, tiene más fuerza, más impulso; permite establecer que las organizaciones sociales son grupos nuevos que evalúan la realidad desde otro punto de vista, que asumen responsabilidades especiales, que crecen en experiencia y que rebasan a otros grupos sociales cuyos paradigmas les impedian percatarse de su existencia. Analizar a través de la emergencia puede permitir entender más la acción y la capacidad de los grupos y organizaciones nuevos; aunque, debo admitir que este enfoque tiene que ver con el

³ Al respecto debo manifestar el peligro de las clasificaciones. Siempre (y en esto comparto la concepción de Feyerabend) toda clasificación, toda teoría es una reducción de la realidad y por tanto al analizar se reduce la realidad, y el momento de actuar la realidad esta allí completa!

optimismo 'enfermizo' que algunos mantenemos y que no todo el mundo comparte y que está basado en la práctica de trabajo junto a estos grupos, más que en un análisis a distancia.

Por otra parte las organizaciones tradicionales populares han tenido un declive de resultados y de liderazgo notables y eso se refleja en las elecciones de 1996. Los candidatos locales que tuvieron los movimientos sociales urbanos (comercio informal, federaciones barriales), para concejalías y consejerías, por ejemplo, no llegaron ni al 1% de los votos. Esto muestra, además, comportamientos curiosos, aparentemente contradictorios, entre los movimientos sociales a nivel global y a nivel local.

El desafío de comprender los movimientos sociales supone utilizar también un tono propositivo. Al respecto, hay que tomar en cuenta que obviamente no hay la ciencia pura sino más bien "suposiciones calculadas" y que necesitamos hacer investigación, análisis e interpretación en función de ayudar a que los procesos sigan adelante. Aquí, es importante emplear el concepto y la idea de *proceso* como tal. Los sectores, grupos, clases sociales pasan por procesos que no son lineales ni crecientes necesariamente y ello no implica que dejen de ser procesos. Si se considera a los grupos y organizaciones en movimiento, se encuentra que el resultado no es pesimista; si se mira a los actores y movimientos sociales como ellos se ven a sí mismos y se analiza su proceso, quizás se puede conocer mejor su entorno. Por otra parte, es importante tomar en cuenta que estos grupos dirigen su acción hacia sus propios objetivos, hacia lo que ellos consideran su futuro. En el caso de Quito por ejemplo, las expectativas de los grupos barriales básicamente se centran en obtener aquellos servicios que para ellos significan claramente un mejoramiento de la calidad de vida. Otros grupos, con mayor visión política, proyectándose más allá del entorno inmediato, agrupan a conjuntos de quince, veinte barrios tras una causa común.

Por tanto, a los movimientos sociales urbanos hay que verlos dentro del ámbito de su localidad donde tienen permanencia y sus procesos se perciben; básicamente son organizaciones con alta capacidad de movilización dentro de procesos e intereses propios aunque muchas veces tienen una visión limitada y eso da como resultado una debilidad grande, pues pierden la perspectiva de conjunto y sus potencialidades. No obstante, al fijarse en las ambiciones y horizontes de los participantes, se ve que se trata de procesos sostenidos y prometedores. Por esto, es necesaria una aproximación que no parta de esquemas y expectativas macropolíticas, sino una que parta de los procesos en curso y de las visiones de los participantes.

En el proceso urbano se distinguen claramente dos tipos de organizaciones: las organizaciones barriales tradicionales que, a su vez, contienen varias formas distintas. Hay organizaciones de índole muy tradicional y otras que se adecúan a

los actuales procesos de planificación comunitaria. En este contexto se pueden observar dinámicas para asumir la democratización, para involucrarse en decisiones y en nuevos procedimientos, manteniendo el esquema barrial de funcionamiento. Por ello, de ninguna manera la organización barrial es algo que esté fuera de juego; por el contrario, tiene un fuerte impacto y potencialidades que van más allá de la simple reproducción de viejos patrones de dependencia o democracias deficientes.

Por otro lado, también están las organizaciones emergentes que son muy diversas. No son ajenas a lo barrial pero contienen otro elemento: capacidad propia de proyección y de proposición. Este tipo de organizaciones son posibles elementos de cambio, son mucho más dinámicas y proponen reivindicaciones más amplias que solamente obras barriales. Muchas de ellas están vinculadas a grupos de apoyo, a ONG o a los municipios cuando éstos responden de una manera distinta al esquema clientelar. Estamos hablando de grupos culturales, artísticos, deportivos –aunque estos generalmente son manejados de manera tradicional–, ambientalistas, religiosos –sobre todo comunidades cristianas de base–, de mujeres, de tercera edad –que tienen un potencial muy grande–, etc. Se trata, entonces, de una serie de movimientos de nueva índole, con nuevos temas y nuevas maneras de actuar.

¿Cuál será la dimensión final de estas nuevas formas de organización? La respuesta no es predecible, pero sí señalo que hay un conjunto de movimientos muy dinámicos que se involucran en nuevas problemáticas con resultados interesantes y bastante críticos de su propia situación, de sus organizaciones y dirigencias lo que evidencia los efectos de procesos que se han estado dando en estos contextos.

En este sentido y volviendo sobre la necesidad de plantear qué hacer, primero es importante entender la realidad y para ello los investigadores son actores importantes. El papel de los grupos de apoyo es ayudar para que los grupos sociales tengan mayor visión, para ampliar la dimensión de futuro de estos grupos y para que los individuos y grupos obtengan mayor capacidad de acción. Es decir, el asunto no es que hacer por ellos, sino lograr que ellos conozcan su propia capacidad.

En resumen, mi proposición con respecto a la interpretación de organizaciones y movimientos sociales urbanos se basa en la necesidad de no restringirse a evaluaciones sobre el potencial de estos grupos, sino que es necesario mirar a estas agrupaciones al interior de su contexto y de sus procesos y de acuerdo con esta ‘mirada’ tratar de ayudarlos a obtener mayor dimensión en sus objetivos, a trabajar con más fuerza y podemos ayudarlos a retirar los obstáculos para que ellos sigan adelante.

Seguramente esta propuesta no tiene valor en el ámbito de planteamientos más teóricos o cuestiones investigativas, pero creo que son reflexiones válidas

para quién, viniendo del mundo investigativo, ha tenido que penetrar en el mundo concreto, donde hay que dar respuestas y romper esquemas teóricos, donde hay que flexibilizarse y tratar de entender y empujar a la vez. Creo que *haciendo* esas cosas, en lugar de esquematarlas y clasificarlas, se logran algunos éxitos y se logra una base de optimismo en un universo aparentemente saturado de escepticismo.

La violencia urbana y sus nuevos escenarios

Fernando Carrión M.

Introducción

La violencia urbana se expande cada vez con mayor fuerza en las ciudades de la región. El incremento real de los eventos delictivos junto con el cambio en la percepción de la población sobre el fenómeno, provocan mutaciones manifiestas en las urbes latinoamericanas. Allí están las transformaciones en el urbanismo (amurallamiento de la ciudad, nuevas formas de segregación residencial), en los comportamientos ciudadanos (angustia, desamparo), en la interacción social (descenso en los niveles de ejercicio de la ciudadanía, nuevas formas de socialización) y en la militarización de las ciudades, amen del deterioro de la calidad de vida de la población.

En la región, según el Banco Mundial, el fallecimiento por causas externas (homicidios, accidentes y suicidios) representan el 20.5 por ciento del total de años perdidos por muerte y discapacidad en los hombres. Este dato a nivel mundial es de 15.3 por ciento. La OMS estima que alrededor del 7 por ciento de las defunciones se deben a estas causas y casi la tercera parte de las lesiones fueron ocasionadas por accidentes y violencias. A nivel mundial, durante 1985, los costos sociales y médicos superaron los 500.000 millones de dólares.

El predominio de población urbana, el incremento del número de ciudades y el acelerado proceso de urbanización en el territorio latinoamericano, llevan a concluir que América Latina se ha convertido en una región de ciudades, aunque no urbano. Esta realidad trae nuevos problemas, entre los cuales se debe mencionar el incremento significativo de la violencia delincuencia urbana.

Por otro lado, la crisis económica y las políticas implantadas para subsanarla, generalizan la 'inseguridad social y económica' y contribuyen a reducir los mecanismos de representación, a limitar los espacios de solución de los conflictos, a mercantilizar las relaciones sociales y a restringir las manifestaciones culturales propias de la cualidad de ciudadanía. Es por ello que, limitantes en el origen y fuente de la ciudadanía —entre otros factores— conducen al incremento de la violencia urbana y de la 'inseguridad ciudadana' y, por tanto, al deterioro de la calidad de vida de la población.

Conforme el fenómeno delincuencia aumenta, es la población, como víctima colectiva, quien lo reconoce como uno de sus problemas centrales. Una en-

cuesta aplicada en 1994¹ en la ciudad de Quito, permite comprobar que la población percibe la inseguridad como el primer problema (20.7%), el agua potable en segundo lugar (20.6%) y, tercero, el costo de vida (16.9%). Los resultados de la encuesta no son la excepción, sino la regla de la ciudad latinoamericana.

En definitiva, se trata de un problema crucial de la sociedad latinoamericana actual, él mismo que ha generado políticas para su enfrentamiento donde han primado enfoques que tienden a incrementarla en lugar de mitigarla. Este hecho, además, ha provocado que estemos asistiendo a los albores de un cambio en el escenario de la violencia (o de la guerra): del campo y las naciones a la ciudad; tema, desgraciadamente, poco conocido y explorado.

Delincuencia según día, clase y lugar

La violencia urbana tiene un rostro factible de reconocer y de leer, rostro que es, también, una buena aproximación metodológica para su análisis. Desenmascarar el rostro de la violencia y sus factores desencadenantes son elementos necesarios para comprender el fenómeno y para diseñar políticas tendientes a mitigarlo y a reconstruir la ciudadanía. Sin embargo, eso no implica que actuando únicamente sobre ellas se pueda resolver la problemática.

Algunas dimensiones de este rostro son las siguientes: La violencia urbana, por su hondo contenido social, se expresa diferencialmente dentro de la ciudad, al extremo que es válido plantear la existencia de una 'geografía delictiva', en la que es necesario diferenciar los lugares de residencia de la víctima y del victimario del lugar de ocurrencia del delito. "Los individuos condenados por acciones delictuales provienen mayoritariamente de las comunas que reúnen población de menores ingresos y que presentan mayores problemas ambientales" (Oviedo 1994:291). En muchos casos también el lugar donde se produce el homicidio es distinto al lugar donde se encuentra el cuerpo del delito². Esta realidad diversa conduce a una heterogeneidad de la expresión espacial del delito que se manifiesta en forma distinta en el centro o la periferia; el campo o la ciudad; en el espacio público o privado.

Se puede percibir claramente que la violencia delictual urbana de la centralidad es distinta a la de la periferia o que "ciertos espacios públicos o de interacción social como determinadas calles, pasajes, sitios eriales, centros de diversión,

¹ Encuesta aplicada por Informe Confidencial.

² Indudablemente que esta situación añade factores de dificultad a la construcción de una base estadística o de información confiable, porque institucionalmente la responsabilidad queda repartida –incluso– por los diversos lugares donde ocurre el proceso del delito.

botillerías, entre otros, pueden presentarse como zonas de socialización delictual. El acceso que los individuos tengan a estos lugares estará condicionado por la forma de ocupar o de vivir la ciudad” (Oviedo 1994:294). “De acuerdo a los resultados de la encuesta, las áreas centrales son consideradas, en relación a las barriadas, como las más peligrosas de la ciudad; y, entre las barriadas, las más antiguas en relación a las recientes y las más cercanas si las comparamos con las periféricas. Los tugurios, por supuesto son considerados mucho más peligrosos que las edificaciones barriales” (Del Mastro y Sánchez León 1994:213).

Pero así como la violencia delincencial tiene una forma de expresión territorial, también existe una ‘cronología delictiva’ diferenciada por meses, días y horas, aunque al respecto, indudablemente, tenga mucho que ver el calendario cultural de cada país y ciudad en particular. Algunas constantes son que en la noche ocurran más actos delictivos que durante el día; que los fines de semana (viernes y sábados) concentren los hechos de violencia; que el fin de año, navidad o carnaval produzcan más situaciones de violencia que otras épocas. Pero, además la violencia tiene una historicidad que permite entenderla como proceso en los grandes plazos y en las coyunturas específicas.

Si bien la violencia urbana tiene tipos y grados en los que se expresa, no se puede negar que afecta a la sociedad en su conjunto, aunque algunos segmentos de ella se encuentran más proclives al riesgo y a la vulnerabilidad. Es decir, hay una ‘sociedad delictiva’ que afecta de manera distinta a los grupos sociales según clase, género y edad. Pero también el delito tiene una organización social con una marcada división técnica del trabajo.

En la violencia se hace presente la utilización de medios o ‘instrumentos delictivos’ diversos para perpetrar las fechorías; sin embargo, cada vez tienden a primar las armas de fuego sobre las blancas. “En Medellín en 1980, aproximadamente el 60% de los homicidios se cometían con arma de fuego, y en 1990 la cifra se incrementó al 90%” (Corporación Región-Medellín 1994:42). Hay una forma ‘cultural lúdica’ en la que el alcohol y las drogas juegan un papel central dentro de motivaciones de la más variada índole.

La violencia no es un problema, es una relación social

Para tener una comprensión de la violencia urbana hay que ir más allá del análisis patológico de las conductas individuales y partir de una concepción que la entienda como lo que es: un tipo particular de relación social. Esta consideración de la violencia como relación social permite entender la organización del delito, las distintas formas que asume y, sobre todo, diseñar políticas preventivas que vayan más allá de lo punitivo, represivo y de control.

Así la violencia urbana aparecería menos como un problema y más como producto de “una relación social particular de conflicto, que involucra, por lo menos, a dos polos con intereses contrarios, actores individuales o colectivos, pasivos o activos en la relación” (Guzmán 1994:170).

No se puede desconocer que el tema de la violencia delictual, como fenómeno social que se expresa en las ciudades, existe desde tiempos inmemoriales y que, por tanto, no es nuevo, al grado que se podría afirmar que es cosustancial a la ciudad. Tal afirmación replantea el análisis tradicional sobre el tema de la violencia –pero también de lo urbano– de aquellas metodologías que lo interpretan como resultado de un conjunto de patologías. Por ello, es preferible reconocer a la ciudad como un escenario de múltiples relaciones sociales, algunas de las cuales por su expresión conflictiva, se manifiestan de manera violenta.

La violencia es una relación conflictiva que surge de intereses y poderes que no encuentran soluciones distintas a la fuerza. Es un nivel del conflicto que no puede procesarse dentro de la institucionalidad vigente porque, por ejemplo, el sistema político está construido sobre la base de una representación social que tiene muchos vicios, en el que la legitimidad de los gobernantes se erosiona rápidamente, el clientelismo –como expresión de la privatización de la política– tiene sus límites, las relaciones de poder se fundan en la exclusión del oponente antes que en la inclusión, el consenso, la concertación, el acuerdo.

De igual manera, no es que el migrante sea violento como tal, sino que la sociedad urbana aún no ha procesado los conflictos del crecimiento que se expresan a través de factores provenientes de la crisis urbana: la falta de cobertura de los servicios, equipamientos, transporte; o la presencia de emergentes actores sociales, las nuevas formas de relación entre el campo y la ciudad, el fenómeno de la informalización o de la marginalidad en tanto exclusión de decisiones e inclusión diferenciada a la justicia.

La impunidad abierta o diferenciada es la forma más clara de la caducidad de los mecanismos de procesamiento de conflictos, un factor que conduce al descrédito de la policía, de la justicia y de toda la institucionalidad y que provoca que se legitime la justicia por manos propias, sea bajo formas encubiertas a través de los llamados ‘escuadrones de limpieza antidelictiva’ a los que se les atribuye varios asesinatos de delincuentes o, de modalidades abiertas, como los linchamientos periódicos que se observan en muchas ciudades.

El fantasma de la violencia urbana

La violencia como fenómeno social que tiene expresión en las ciudades, existe desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, en la actualidad se ha convertido en uno de los problemas más importantes de la ciudad contemporánea.

A los problemas del transporte, de los servicios, de los equipamientos, de la vivienda, de la gobernabilidad urbana, etc. se debe incorporar el de las violencias. Tal hecho comporta el requerimiento imprescindible del diseño de nuevos mecanismos de política social y urbana que las contemplen porque no solamente es un problema adicional, sino que lo es en sí mismo. Así lo evidencia la alarmante situación de las urbes en las que prácticamente no hay espacio de la vida urbana donde las violencias no hayan penetrado y dejado sus efectos devastadores; tan es así que las encuestas de opinión demuestran como la población urbana, de manera creciente, plantea a la violencia como uno de los problemas centrales de nuestras ciudades. De esta manera, la violencia se ha convertido en un fantasma que recorre América Latina, tanto por su presencia cuanto por el desconocimiento de su realidad.

En los últimos años han aparecido nuevas violencias, inéditas manifestaciones de las antiguas y el incremento notable de todas ellas: las denominadas pandillas juveniles, el narcotráfico y sus secuelas, los 'caracazos' con sus distintas versiones, así como el desarrollo tecnológico y de la organización del delito son algunos ejemplos. Las cifras de algunos países traducen fielmente los efectos de esta situación: en Colombia, las tasas de homicidio se triplicaron en el período 1983-92, en el Perú se quintuplicaron entre 1986-91 y en Panamá se duplicaron entre 1988-90. De igual manera, en México los años de vida potencialmente perdidos representaron el 8 por ciento y en El Salvador el 21 por ciento (OPS).

Los jóvenes, principales actores

En América Latina, los jóvenes, grupo poblacional entre 15 y 25 años, son los principales actores de la violencia, como agentes y como víctimas principales, lo que torna la situación aún más dramática. En la mitad de los países de la región, para este grupo poblacional, el homicidio es la segunda causa de muerte. Ello significa que la juventud de América Latina se merma moral y cuantitativamente, hecho que repercutirá en el futuro de la región. Sin embargo, los gobiernos locales y nacionales todavía no lo asumen con la debida propiedad.

El conocimiento que se tiene sobre el problema es escaso, al grado de que la relación violencia-ciudad se presenta poco clara. Por ejemplo, se ha encontrado que no hay una correlación directa entre el tamaño de una aglomeración, la calidad y cobertura de los servicios, con los niveles de violencia. Partimos del hecho que la violencia no es exclusiva de la ciudad y de que es preferible conocer los efectos de las violencias sobre la ciudad, que de ésta sobre la anterior. Asumiendo que la ciudad es el espacio principal para la construcción social, la constitución de la ciudadanía y la formación de una identidad colectiva, se concorda-

rá en que las violencias generan conductas contrarias a la convivencia social, tales como el individualismo, la angustia, la inseguridad y el marginamiento; las mismas que se producen porque hay características de la ciudad que tienen directa relación con la violencia: por ser la ciudad el lugar privilegiado de concentración de la diversidad y de la heterogeneidad, es el espacio donde se potencian los conflictos.

La conflictividad no es ni mala ni buena, mucho más si se constata que esta esencia de la ciudad ha provocado los mayores desarrollos sociales, económicos y tecnológicos de la historia de la humanidad. Por tanto, el problema no es la conflictividad sino la inexistencia de canales institucionales de procesamiento pacífico que provoca que ésta asuma formas violentas.

La violencia es multiforme y múltiple

Las violencias que se desarrollan en las ciudades son variadas y multicausales. Está la violencia política que proviene de agentes organizados que buscan desestabilizar la institucionalidad estatal vigente. También se encuentra la violencia común que lleva a erosionar la ciudadanía. El Estado, a la hora de enfrentarlas, no establece diferencias entre ellas porque las inscribe dentro de los conceptos de seguridad nacional y seguridad del Estado; a pesar de que, en base a una constatación que requiere ser medida estadísticamente, se destaque que en la actualidad la mayoría de las violencias se dirigen hacia la población y una minoría de ellas hacia el Estado y sus órganos. Sin embargo, llama la atención que la acción del Estado sea inversamente proporcional.

La transnacionalización de la violencia

Durante los últimos años se percibe un incremento y transformación de la violencia urbana, al grado de convertirse en uno de los temas más importantes del momento. Según Villavicencio (1994), en Guayaquil existen alrededor de 30 bandas organizadas dedicadas a asaltar bancos, comercios y casas, con un promedio de dos asaltos grandes por semana; 50 bandas que roban entre 5 y 8 vehículos diarios; 1500 pandillas que perpetran 30 asaltos diarios.

La delincuencia y la criminalidad han asumido nuevas formas en el Ecuador. Por una parte existe un incremento significativo de los actos delictivos como: asalto a buses, saqueo a camaroneras, robo a establecimientos comerciales, homicidios, secuestros, etc. y; por otra, parte de esta actividad se ha 'modernizado' a través de organizaciones con criterio empresarial y mayor complejidad, con

cuantiosos y variados recursos y con una importante infiltración en la sociedad y el Estado. En general operan a través de economías ilegales (no informales) bajo reglas impuestas por la propia violencia, en escenarios sociales donde se comercian armas, drogas ilícitas, sexo, artículos robados, o se desarrolla la 'industria' del secuestro y del 'ajuste de cuentas'.

Estas nuevas formas de la violencia han acarreado el nacimiento de nuevos actores y la transformación de los anteriores. No solo la ausencia de horizontes y la profusión de imágenes de consumo y placer está creando un nuevo tipo de delincuente, sino que la propia organización del delito requiere de otros personajes: el sicario, el pandillero, el gamín, etc.

La importancia creciente de la violencia no tiene relación con el bajo nivel de conocimiento y menos aún con la atención que se le concede pues es un tema que no ha sido incorporado en la discusión de los problemas del desarrollo y de las formas de vida urbana, con la urgencia y la prioridad que se merece.

Hoy la transformación e incremento de la violencia urbana se desarrolla a escala internacional. Según Castillo, "la violencia es uno de los reflejos más dramáticos de los procesos de globalización mundial" (1994:221) y, si bien es cierto que la violencia se ha convertido en una estrategia de resistencia de ciertos sectores de la población, opera también como una empresa transnacional. Aquello del Ecuador como isla de paz, no es más que una construcción ilusoria: tiene la tasa de muertes por accidentes de tránsito más alta de América, el incremento de la tasa de secuestros más significativa de América Latina y la de homicidios similar a la del Perú.

Según información disponible, América Latina se ha convertido en el continente más violento del mundo, con una tasa cercana a los 20 homicidios por 100 mil habitantes. En esta región están los países más violentos del planeta: Colombia, Brasil, Panamá y México. Ecuador se ubica en un puesto medio alto, pero en constante ascenso. La tasa de homicidios a nivel urbano ha aumentado dramáticamente en los últimos años: en Río de Janeiro, Medellín y Washington supera los 70 asesinatos por 100.000 habitantes.

Por la vía de los mercados ilegales se desarrollan verdaderas empresas transnacionales del delito; las de mayor peso son las del narcotráfico y en menor medida las involucradas con los asaltos a bancos y casas comerciales, el robo de vehículos y la depredación del patrimonio cultural, entre otros. Así como un carro o un cuadro robado en Ecuador se envía a Perú o Colombia para su comercialización, el Ecuador se convierte en mercado para los bienes sustraídos en otros países.

La televisión, el espacio de socialización más importante, está provocando un proceso de homogeneización cultural fundado en la violencia. En los Estados Unidos, según de Roux (1994), al finalizar la escuela primaria un joven habrá vis-

to un promedio de 8.000 asesinatos y 100 mil actos violentos. Al salir del bachillerato habrá pasado frente a un televisor el doble de horas que en el salón de clases y presenciado alrededor de 16.000 homicidios. Los programas infantiles de fin de semana muestran un promedio de 18 actos violentos por hora.

Los efectos económicos son cada vez mayores. En Colombia, según información de Echeverri (1994), el Ministerio de Salud estimó que en 1993 la violencia causó pérdidas por US\$ 1.250 millones. En gastos de atención a heridos por violencia, el Ministerio gastó casi US\$ 100 millones en ese año, lo que podría asegurar la vacunación completa de los niños colombianos en los próximos 20 años.

En Estados Unidos el costo del crimen llegó a la cifra de US\$ 425 billones por año, distribuida así: US\$ 90 billones en la justicia criminal (policía, cortes y prisiones); US\$ 65 billones en protección privada (alarmas, guardias privados, sistemas de seguridad); US\$ 50 billones por deterioro urbano (costos de empleos y migración de residentes); US\$ 45 billones de bienes robados; US\$ 5 billones por tratamiento de víctimas; y US\$ 170 billones de pérdidas por muerte y vidas destruidas. El costo de un caso de violación sexual es alrededor de US\$ 54.000 de los cuales 15% son costos directos. Se estima que la población posee más de 200 millones de armas de fuego. El 80% de las armas de fuego usadas en actos criminales son robadas o conseguidas en mercados ilegales. Más del 60% de los homicidios son cometidos con armas de fuego; y por cada homicidio con arma de fuego, ocurren seis heridos por bala. De igual manera, el consumo de alcohol per cápita aumentó en la mayoría de los países de América Latina. En el decenio anterior su incremento fue de 7% para Colombia y Chile, de 11% para México, 16% para Panamá y de 31% para Brasil.

Violencia y medios de comunicación

La transformación de la escena urbana y su trama de relaciones sociales ha ocasionado que las instituciones en las cuales la ciudadanía se expresa, representa y constituye también se modifiquen, dando lugar a una organización social e identidad cultural donde la población busca su rol en un marco diverso y de reacomodo cultural de los actores.

La dimensión de lo público, como instancia de socialización y de mediación de lo individual, se encuentra en franco proceso de deterioro. Por ello, la identidad, como base de la articulación social y del sentido de pertenencia, tiende a redefinirse en ciertos grupos de la sociedad, tales como la juventud y en algunos de los ámbitos sociales. En este contexto, las instituciones tradicionales de socialización de la juventud pierden eficacia como articuladores sociales y evidencian

la crisis en que se encuentran. Es el caso de la ciudad, la familia, la comuna, la escuela, la fábrica y la iglesia³. Frente a esta situación se genera la transformación de las instituciones; el surgimiento de múltiples lugares no institucionales que juegan un rol fundamental en los procesos de socialización de la población y; la consolidación o fortalecimiento de nuevas.

Los espacios de socialización que dejan las instituciones tradicionales son asumidos por nuevos 'escenarios' como la televisión, la calle, el parque o la cárcel. La calle para el gamín es el escenario de trabajo, de educación y de vínculo social. La cárcel para el joven presidiario es la escuela de su vida. Pero es la televisión el escenario de socialización más importante para la juventud, tanto por el tiempo que la dedican como por el proceso de homogeneización cultural fundado en la violencia y el consumo. Los niños colombianos pasan casi dos horas viendo televisión por cada hora de clase. Los niños franceses entre dos y diez años de edad ven 1200 horas de televisión al año frente a las 900 que pasan en la escuela. En Bucaramanga, los niños de ocho años ven 3650 horas al año (Espínosa, 1993).

Los medios de comunicación se expresan principalmente a través de la prensa y la televisión. Los periódicos y revistas especializadas venden la violencia a un nivel primario, lo cual permite construir una percepción a todas luces distorsionada del fenómeno, no solo porque magnifican una realidad sino, porque insensibilizan a la población. De esta manera, banalizan la violencia al insertarla en la vida cotidiana en lugar de ayudar a erradicarla. De igual manera, la televisión difunde conductas violentas y genera modelos, valores y técnicas delictivas. En muchos programas se exalta la violencia bajo múltiples formas, se esquematiza la realidad a través de una confrontación maniquea entre buenos y malos y se modifican los tiempos de la vida real, con lo cual los paradigmas sociales se transforman notablemente. La juventud es la que, sin dudas, se encuentra en directa vinculación a esta situación. A los 16 años, un niño colombiano habrá visto 150.508 actos violentos, 17.520 asesinatos y 224.640 comerciales (Boletín ATVC, 1993)⁴.

³ "Con la modernización y la secularización, las instituciones tradicionales (Iglesia, familia, escuela) por diversas razones han perdido eficacia como cohesionadores de las comunidades y como instancias claves en el proceso de inserción de los individuos en un orden simbólico y normativo". (Corporación-Región Medellín 1994 :29).

⁴ "Tres estudios nacionales en los Estados Unidos por diferentes instituciones llegaron a la misma conclusión: ver violencia en la televisión estimula el desarrollo de comportamientos agresivos, incrementa la violencia e insensibiliza hacia ella." (De Roux 1994:29).

Dos salidas equívocas: reprimir y privatizar

Para hacer frente a la violencia delincencional urbana, las autoridades han planteado dos salidas: la represión y la privatización. La primera ha sido la excusa para justificar el fortalecimiento de los llamados gendarmes del orden y para legitimar un tratamiento sensacionalista por los medios de comunicación, para lo que no se escatima esfuerzos y recursos, en ciertos medios de comunicación, sea filmando los hechos en vivo y en directo, profundizando las llamadas páginas rojas o difundiendo programas violentos. La segunda ha permitido que ciertos sectores, entre los cuales se encuentran policías jubilados, desarrollen empresas de seguridad privada con personal de escasa formación.

Mientras ciertos sectores sociales reclaman mano dura para que se proteja sus bienes y vidas y conciben al Estado (policía, ejército, justicia) como el garante de la protección colectiva, éste asume la seguridad ciudadana inscrita en los marcos de la seguridad nacional y estatal. Así, periódicamente se aplican operativos en los barrios populares con una estrategia de represión, amedrentamiento y seguridad inscritas en los manuales antisubversivos; se trata de operativos tipo rastrillo con gran despliegue de fuerzas y publicidad. Se confunde seguridad ciudadana con seguridad nacional.

En los últimos años se ha duplicado la población carcelaria en el Ecuador; hay un policía por cada 500 habitantes, sin tomar en cuenta las policías municipales, las privadas y de tránsito, el ejército y la formación de grupos civiles y paramilitares; además existen no menos de 180 empresas de seguridad privadas formales y más de cien informales. Los resultados de esta política no son muy halagadores y están a la vista: la violencia aumenta, la Policía se deslegitima por fuera y se corroe por dentro, la justicia acumula más casos de los que ventila y la institucionalidad en general se erosiona a pasos gigantados.

Sin embargo, existe una visión minoritaria, alternativa a la anterior, que mira con preocupación la renuncia del Estado a su rol de corrector de las desigualdades a todo nivel, a su condición de árbitro en la resolución de los conflictos y de garante del interés colectivo; hecho que puede generar un proceso contradictorio de construcción de ciudadanía y participación de la sociedad civil (en eso consistiría la seguridad ciudadana), por un lado, y del peligroso camino sin retorno del tomar justicia por manos propias, por otro.

El enfrentamiento al hecho delictivo arroja resultados preocupantes: en la sociedad civil se observa una erosión de la ciudadanía por cuanto los habitantes, primeras víctimas del fenómeno, empiezan a asumir mecanismos de autodefensa que modifican su conducta cotidiana: cambios en los horarios habituales, transformación de los senderos y espacios transitados, restricción de las relaciones sociales porque todo desconocido es un sospechoso; reducción de la vulnerabilidad

personal adquiriendo armas, perros, alarmas —que ya son parte del paisaje urbano— o aprendiendo defensa personal. Pero cada una de estas acciones de autodefensa de la población es a su vez, causa y efecto de un nuevo comportamiento social: angustia, desamparo, aislamiento, desconfianza, agresividad, individualismo. Y, por si fuera poco, la ciudad en construcción pierde espacios públicos y cívicos y generaliza la urbanización privada-amurallada que segrega aún más lo social, espacial y temporal; con lo cual, a la par que la población pierde la condición de ciudadanía, la ciudad relega su posibilidad de polis, foro y tianguéz.

Algunas propuestas

La violencia, sin lugar a dudas, es un problema nacional de interés colectivo y público que compromete al conjunto de la sociedad y sus instituciones (no únicamente a la policía). La población, fuente y fin de la violencia urbana, debe participar en la solución del problema (por ejemplo, en lugar de privatizar la policía, dotarla de ciudadanía). Se requiere, también, una nueva institucionalidad que la asuma, en la que bien podrían participar la Municipalidad por ser el órgano estatal más cercano a la sociedad civil y a la vida cotidiana. En esta perspectiva, sería interesante que las municipalidades creen comisiones especiales de seguridad ciudadana en las que participen concejales, policía, intendencia, justicia, comisiones de derechos humanos.

Esta nueva perspectiva no será suficiente si no se controla la apología de la violencia que realizan algunos medios de comunicación y en especial la televisión, si no se modifican los factores de la cultura lúdica basada en el alcohol, el control de las armas de fuego, el desarme de la población y su monopolio por el ejército y la policía.

En el campo penal, las reformas deben basarse más en la búsqueda de una racionalidad jurídica fundada en el derecho ciudadano, en la desburocratización y agilidad de la justicia que en el incremento de penas; en el diseño de mecanismos que tiendan a resolver conflictos y espacios donde la ciudadanía pueda conciliar y hacer justicia. En suma, se requiere de una institucionalidad que procese los conflictos sobre la base de una pedagogía de la convivencia ciudadana inscrita en una estrategia de orden público democrático.

Bibliografía

Boletín ATVC

1993

Carrión, Fernando

1994 De la violencia urbana a la convivencia ciudadana, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencias en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Carrión, Fernando

1997 Colombia: la violencia sin fin, en: *Iconos 1*, Quito: FLACSO.

Castillo, Héctor

1994 Violencia urbana y cultura en la juventud contemporánea. México, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencias en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Corporación Región-Medellín, Mimeo. *s/f*.

Del Maestro, Marco y Abelardo Sánchez León

1994 La violencia urbana en Lima, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencias en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Echeverri, Oscar

1994 La violencia: ubicua, elusiva prevenible, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencias en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Guzmán, Alvaro

1994 Observaciones sobre violencia urbana y seguridad ciudadana. Cali, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencias en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Oviedo, Enrique

1994 Percepción de inseguridad en la ciudad. Entre lo imaginario y lo real. El caso del Gran Santiago, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencias en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Roux, Gustavo de

1994 Ciudad y Violencia en América Latina, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencia en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Villavicencio, Gaitán

1994 Guayaquil: pobreza, delincuencia organizada y crisis social, en: Concha, Alberto; Carrión, Fernando y Germán Cobo (eds). *Ciudad y Violencias en América Latina*, Quito: PGU, Serie Gestión Urbana No. 2.

Prácticas cotidianas de resistencia¹

Gerrit Burgwal

En los años noventa se publicaron algunos estudios sobre movimientos sociales que, de una o otra manera, tratan de superar varias de las dicotomías que prevalecieron en los estudios de los ochenta: Assies et al., *Structures of Power, Movements of Resistance*; Jelin (ed.), *Women and Social Change in Latin America*; Escobar y Alvarez (ed.), *The Making of Social Movements in Latin America*, y Foweraker, *Theorizing Social Movements*. Todos estos autores buscan ir más allá de las dicotomías entre estructura/actor, estrategia/identidad, articulación/autonomía, organización/democracia, y entre 'viejos' y 'nuevos' movimientos sociales y todos concuerdan en que movimientos sociales son tanto luchas políticas en términos de acceso a los mecanismos de poder, como luchas culturales en búsqueda de identidades diferentes.

Sin embargo, la construcción de contra-identidades también comprende una crítica a conceptos como la 'conciencia falsa', así como a la tesis de que los subordinados internalizan una 'ideología dominante' impuesta desde arriba. Scott (1985, 1990) señala que los oprimidos, generalmente, no actúan bajo esta conducta mitificada y se forman una idea bastante clara del funcionamiento de la explotación. Pero, para los débiles y desposeídos que actúan abiertamente, o más aún, que se rebelan, esto puede poner en peligro su subsistencia. Por ello, intentan evitar el desafío directo y tratan de 'trabajar el sistema' por medio de prácticas cotidianas de resistencia que van desde el rumor y el chisme hasta el sabotaje y el hurto. Entonces, el cumplimiento y el acatamiento no son una señal de falsa conciencia, sino únicamente el 'manejo de la imagen' por parte de los pobres, un ritual que se juega en público. Sin embargo, en un contexto más reservado, frecuentemente se desarrolla una resistencia ideológica. Se defiende esta 'transcrip-

1 Agradezco a Helga Serrano por la traducción del texto y a la Embajada Real de los Países Bajos en Ecuador que financiaron la traducción de mi libro *Struggle of the Poor*. Además agradezco a la Fundación Holandesa para el Avance de la Investigación Tropical, a la Organización Científica Neerlandesa y a la Escuela de Investigación de Ciencias Sociales de Amsterdam, que financiaron todo el estudio.

ción oculta' contra el discurso dominante y cuando la ocasión lo permite, puede conducir a la resistencia en público².

Estas prácticas cotidianas de resistencia o 'transcripción oculta', subvierten el dominio 'dado por hecho'³. Evers (1985) sostuvo que ninguna estructura de dominación social podría sobrevivir si no fuera por los "millones de actos cotidianos pequeños de obediencia no reflexionada hacia el orden existente", la mayoría de los cuales operan inconscientemente o en la subconsciencia.

Escobar argumenta además que "las resistencias a nivel micro son necesarias para producir las condiciones sociales de la acción política a un nivel macro" (1992:75). O, según Scott: "El negarse a aceptar la definición de la situación según se la considera desde arriba y la negativa a condonar su propia marginalización social y ritual, aún cuando no son suficientes, son realmente necesarias para cualquier resistencia futura" (1985:240).

Reiterando, los movimientos sociales deben ser considerados igual e inseparablemente como luchas sobre las condiciones materiales, así como luchas sobre el significado a nivel de la vida cotidiana (Jelin 1990:206, Escobar 1992:69). Por ello, los cambios sociales que los movimientos sociales pueden producir, al menos en parte, se deben encontrar en las relaciones sociales cotidianas, en los entendimientos culturales transformados, las nuevas culturas políticas, etc.

Este artículo es un intento de descubrir estas 'transcripciones ocultas', o las críticas desarrolladas, en un contexto más reservado, a las relaciones existentes de poder y dependencia en el caso concreto del barrio popular *Lucha de los Pobres* (LDLP) en el sur de Quito, Ecuador, donde realicé un estudio sobre la inte-

2 El reciente trabajo de Scott es una contribución valiosa a muchos estudios sobre movimientos sociales, porque enfatiza la importancia de las prácticas cotidianas de resistencia, especialmente en situaciones cargadas de poder. Pero sobreenfatisa su punto de vista cuando manifiesta que la actividad política formal es la norma de las élites y que la resistencia de los pobres no puede o normalmente no asumirá la forma de una organización colectiva (1985:289-303). El asombroso número de organizaciones formales de los pobres urbanos en Quito y en otros lugares indica con más fuerza –bastante congruente con el argumento general de Scott– que los pobres pueden oscilar entre la actividad electoral organizada, las confrontaciones abiertas (como las invasiones de tierra) y la resistencia silenciosa y anónima (ideológica). También Gledhill (1994:92-93) recientemente formuló algunos comentarios importantes. Sostuvo que aún cuando es importante reconocer la existencia de procesos ocultos de resistencia, es el contexto el que da forma a las implicaciones de actos contra-hegemónicos específicos. Además, las formas cotidianas de resistencia pueden tener efectos no intencionados para conservar el sistema.

3 La política cultural es raramente visible por medio de formas convencionales de análisis y es por lo tanto una de las razones para el uso de la observación participativa y el enfoque de historia de vida en esta investigación (ver Saltalamacchia y otros, 1984).

relación entre organización horizontal barrial y relaciones verticales horizontales (Burgwal 1995)⁴.

Durante el análisis de mi material etnográfico, luché con preguntas como, ¿si no encontramos características estructurales de un movimiento social, significa que no hay resistencia contra las relaciones de poder y dependencia? O al revés, ¿si los pobladores participan en prácticas clientelares, significa que tienen una ideología clientelista? Para acercarnos a estas preguntas debemos entrar en este mundo oculto de las prácticas cotidianas de resistencia.

Pero antes de tratar estas preguntas presentaré brevemente los antecedentes etnográficos.

La Cooperativa de Vivienda Lucha de los Pobres

Luego de la Reforma Agraria de 1964 en Ecuador y la subsecuente abolición de las relaciones precarias de trabajo, la mayoría de los afortunados terratenientes que poseían tierras cerca de la ciudad de Quito optaron por vender sus propiedades a los nacientes especuladores de suelo urbano. La forma legal de la cooperativa de vivienda⁵ se probó como la más adecuada para la incorporación de la tierra agrícola al área urbana. Los especuladores preferían tratar con una cooperativa en lugar de, por ejemplo, 200 individuos por separado y a los miembros de la cooperativa, la formación de una (pre)cooperativa de vivienda les brindaba por lo menos cierta protección en su aventura por conseguir una casa propia.

La Cooperativa 'Lucha de los Pobres' (LDLP) coincide sólo en parte con esta tendencia general. Bajo los auspicios de la socialista Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC) y el Partido Socialista Popular (PSP), en agosto de 1983 se estableció la Cooperativa de vivienda LDLP. Cuando los intentos por comprar la tierra fracasaron, la pre-Cooperativa decidió invadir la hacienda. Bajo el control de la CEDOC y el PSP, el terreno invadido se convirtió rápidamente en una Cooperativa bien establecida. Estaba dividido en distritos y man-

⁴ El trabajo de campo para este estudio fue realizado desde agosto de 1990 hasta agosto de 1991 y de abril a mayo de 1992.

⁵ En Quito la organización barrial está fuertemente influenciada por la estructura de cooperativas. Es necesario ser miembro de la cooperativa para obtener una parcela. Sólo los propietarios son miembros y sólo los miembros, en su mayoría jefes hombres de familia, pueden participar en las reuniones de la cooperativa. Toda cooperativa debe estar registrada en la Dirección Nacional de Cooperativas (DNC), una oficina especializada del Ministerio de Bienestar Social. En otras palabras, el Estado mantiene control directo sobre las cooperativas, toda vez que la ley otorga a la DNC, como medida de último recurso, el derecho a poner a una cooperativa bajo custodia del Estado, por medio de la 'intervención'.

zanas, cada uno de los cuales tenía sus propios representantes. Dirigidos por el caudillo de la CEDOC, los dirigentes mantuvieron sobre las tierras un control autoritario y bien pueden ser descritos como caciques urbanos (cf. Cornelius 1977)⁶. Los migrantes de la sureña provincia de Loja empezaron a oponerse a los caciques y se las arreglaron para romper su hegemonía, gracias al apoyo del Partido Social Cristiano (PSC). Las consecutivas luchas por el poder llevaron a la administración de Febres Cordero a intervenir directamente en LDLP en 1987. Un interventor del gobierno fue designado como representante legal de la Cooperativa. La lucha interna por el poder al igual que factores y actores 'externos', provocó un debilitamiento de la estrategia de protesta y finalmente se rompió la otra fuerte organización barrial y sólo al más bajo nivel de manzanas se mantuvo alguna forma de organización. A partir de las elecciones generales de 1988 en el Ecuador, principalmente el partido social-demócrata Izquierda Democrática y el partido demócrata-cristiano Democracia Popular aprovecharon de esta situación y se pudo ver una competencia entre sus diferentes estilos de clientelismo político durante la campaña y después cuando asumieron el poder del Gobierno Central y del Municipio de Quito respectivamente.

Para entonces el número total de miembros de la Cooperativa alcanzaba aproximadamente 2.000, 85% de los cuales eran migrantes rurales. Provenían de toda la sierra andina, pero cerca del 30% había nacido en Loja. Pese a que la mayoría de migrantes tenía algún ancestro indígena, no más del 5% hablaba quichua en el barrio. Antes de trasladarse a LDLP, los habitantes de la cooperativa vivían, por regla general, en barrios centrales de Quito, donde alrededor del 75% alquilaban una vivienda. Casi todos ellos manifestaron que la obtención de una casa propia fue el principal motivo para trasladarse a LDLP. Con un tamaño promedio de 180 metros cuadrados, las parcelas resultaban grandes para los promedios latinoamericanos. Una tercera parte de la población adulta estaba conformada por trabajadores, particularmente de la construcción. Cerca de un tercio tenía trabajo informal y otro tercio, en su mayoría mujeres, carecía de empleo. Alrededor del 28% de los hogares tenían un ingreso menor a un salario mínimo, mientras que el 5% concentraba más de tres veces un ingreso mínimo. Las desigualdades de ingreso en el barrio eran grandes, lo que se traducía en fuertes diferencias entre las viviendas. Aproximadamente un 90% de los habitantes de LDLP eran católicos; 20% de la población adulta no había completado estudio alguno y alrededor del 60% solamente la escuela primaria⁷.

6 Una reflexión más detallada de la historia de LDLP desde la invasión de la Hacienda Santa Ana en agosto 1983 hasta las elecciones nacionales y locales de mayo 1992 se encuentra en Burgwal (1995).

7 La encuesta se realizó en octubre de 1990.

“Lucha de los Pobres”

Lucha de los Pobres era más que el nombre de la Cooperativa; era el eslogan que parecía estar en boca de todos durante la invasión de la hacienda Santa Ana, y luego en los primeros años. En vista que captaba el sentir de los invasores, se puede argumentar –según Scott (1990:224-227)– que el eslogan condensaba algunos de los sentimientos más profundos de sus ‘prácticas cotidianas de resistencia’. Pero, ¿contra qué grupos dominantes dirigieron sus críticas los pobladores? y, ¿cómo afectaron las prácticas clientelares a las ‘transcripciones ocultas’ y viceversa?

Se debe recordar que antes de mudarse a la Cooperativa, más del 75% de los pobladores alquilaba cuartos humildes, generalmente en uno de los barrios centrales de la ciudad de Quito. Y las condiciones de vida como arrendatario son generalmente miserables: demasiadas personas en una sola casa, discusiones con otros arrendatarios y especialmente con el dueño de casa. Arrendar significa estar totalmente dependiente de la arbitrariedad de los dueños de casa. Sin mucha exageración, podemos argumentar que para la mayoría de pobres urbanos, arrendar significa humillación, un atentado a su dignidad humana⁸. Por ello, la participación en una invasión de tierras –a pesar de la gran incertidumbre y la falta de servicios– puede ser vista como la oportunidad del hombre pobre y especialmente de la mujer pobre de liberarse de esta humillación y rescatar el sentido de auto-respeto y dignidad humana.

Tener casa propia, o para comenzar, un lote propio, no sólo significa, “vivir tranquilamente sin arrendar”, sino también “tener poder”, los medios para mejorar las condiciones de vida. O como se expresó Juan Tulcán⁹ en la LDLP:

Si lucho y sufro es porque es propio, porque aquí nadie me jode. Salgo y entro cuando me dé ganas. Usted sabe, cuando se arrienda, no dejan hacer nada, peor tomar. de repente llegar con una pelada. Pero como es propio, nadie dice nada.

Se puede argumentar que para muchos pobladores, emprender acciones para mejorar sus condiciones de vida contribuyó a un fuerte sentido de recuperación de

8 Además de estos aspectos ‘psicológicos’ del arrendamiento, existen por supuesto otros aspectos que provocan que algunas personas decidan participar en invasiones de tierra o subdivisiones ilegales. En primer lugar, arrendar casi siempre equivale a vivir apretados; segundo, comprende obligaciones regulares (semanales o mensuales) en contraste con un ingreso irregular; y finalmente una casa propia es un activo tangible, que se puede dejar a los hijos, y que, por ejemplo, le convierte a una persona en solvente.

9 Su nombre ha sido cambiado, así como los nombres del resto de participantes de la invasión de tierras.

la dignidad humana. Además, no era solo un acto desafiante, sino una acción de los pobres contra los ricos. Los dueños de la hacienda Santa Ana, los Peñaherrera, eran una conocida familia aristocrática. Uno de sus miembros era compañero de fórmula de León Febres Cordero, vocero de la élite comercial guayaquileña, al momento de la invasión de tierras, por lo cual era fácil ubicarla como “una de las familias oligárquicas que vivía de la plusvalía de sus terrenos”.

Aunque los dirigentes de la Cooperativa entraron a negociar con los dueños de la hacienda y, en cierta medida, estaban juntos en el negocio, describían a la familia Peñaherrera en términos ideológicos como “oligárquica”, que parece una de las peores acusaciones en contra de los ricos y de los políticos. Durante una asamblea general de la Cooperativa en mayo de 1991 en la cual se destituyó al interventor Hugo Sosa —en la perspectiva de Scott (1990) seguramente una de las pocas ocasiones cuando se evidenciaron abiertamente las prácticas cotidianas de resistencia— el ex-presidente de la Cooperativa recordaba en su discurso “cómo recuperamos este terreno de los millonarios, de una familia oligárquica”.

Especialmente en los primeros años de la Cooperativa, la oposición de nosotros —‘los pobres’— contra ellos —‘la oligarquía’— reforzó la autodefinición de los pobladores como pobres. Pero mientras para la mayoría de pobladores ser ‘pobre’ significó humillación, para otros se convirtió en parte de su identidad positiva. La mujer que cocinaba para mí mientras vivía en la LDLP, por ejemplo, me dijo,

Yo, por ejemplo, soy una persona pobre. Pero hay muchos ricos aquí, que se creen mucho, que nos hacen de menos. Se creen mucho porque tienen plata. Y muchas veces nos dicen groserías. Ellos le humillan a uno. Pero tengo que darme la vida a lo que me alcance, peor sería ponerme a robar. Sólo porque somos pobres ellos no tienen derecho a insultarnos (Elena Espín).

En otras palabras, se acusa a los ricos de ser arrogantes, mientras los pobres pueden ser pobres pero por lo menos no pierden su dignidad, no roban.

Varias historias de vida de los moradores demuestran que la lucha de los pobres tuvo un impacto enorme sobre ellos. Era como que decían: Antes no era nadie, despreciada por todo el mundo, pero ahora soy alguien o por lo menos puedo convertirme en alguien. La autovaloración y el autorespeto de muchos pobladores dependía, en gran parte, de los grupos de referencia específicos que les son particulares. (Soy poblador de la LDLP porque me identifico con otros pobladores de la LDLP). Esta identificación positiva fue reforzada por una identificación negativa. (Soy poblador de la LDLP porque no pertenezco a la “oligarquía rica, arrogante”).

Tanto la autodefinición como pobres y la necesidad de defender la invasión de tierras y luchar por los servicios básicos se evidencian en la forma de dirigirse a los demás: *compañero*.

Compañeros vs. disociadores

Inicialmente todos quienes pertenecían a la organización e incluso los agentes externos que apoyaron la invasión como los diputados del PSP eran 'compañeros'. Pero de manera más restringida, 'compañeros' hacía referencia a quienes trabajaban por la misma causa, la consolidación de la invasión de tierras y a quienes compartían las mismas dificultades y peligros.

Más que una forma de dirigirse, parece que el *compañerismo* era una suerte de ideología de relaciones sociales formalmente igualitarias entre los pobladores. Esta ideología reforzó la dependencia mutua y la solidaridad requerida para defender la invasión. Para defenderse contra un posible desalojo y la creciente delincuencia, los pobladores necesitaban contar con ellos mismos. Optar por otro camino era fatal, la solidaridad mutua era necesaria.

Sin embargo, pronto surgieron acusaciones de robos en el asentamiento y dirigentes disidentes comenzaron a orquestar una campaña incriminando a los directivos de la Cooperativa. Aunque desarrollada en oposición a la 'oligarquía', la ideología del *compañerismo* fue cuestionada. Los disidentes ya no se consideraron compañeros de los dirigentes de la Cooperativa. Y así como cambió el equilibrio de poder, el 'orden simbólico' también cambió. La 'hegemonía' política e ideológica de los caciques se debilitó después de la etapa inicial de la invasión. La vanguardia de los pobres que luchaba contra 'la oligarquía', era ahora considerada 'oligárquica'.

A su vez, los caciques trataron de restablecer el 'orden simbólico' al estigmatizar a los disidentes como 'disociadores'. En este caso, eso involucró no sólo a la gente que se disoció de la causa, sino a la gente que obstruyó el desarrollo adecuado de la Cooperativa, una actitud condenada por la Ley de Cooperativas (los artículos 20 y 21 del Reglamento de la Ley). Así, al estigmatizar a los disidentes como 'disociadores', los dirigentes de la Cooperativa no sólo intentaron marginar la resistencia de quienes cuestionaron la realidad oficial, sino que implícitamente amenazaban con expulsarles de la Cooperativa.

Sin embargo, se debe tomar en cuenta que, según menciona en varias ocasiones Scott (1985, 1990), una identificación de nosotros 'los pobres compañeros' contra ellos 'los oligarcas ricos' y desacreditar a los otros denominándoles 'ladrones' o 'disociadores', no era una inocente 'guerra de palabras'. Al caracterizar a los ricos como tacaños, arrogantes o injustos, los pobres simultáneamente

afirmaban su propia identidad. Se definían en términos de lo que (piensan que) no son. Además, revela su noción de cómo debe ser idealmente la relación entre ricos y pobres y entre dirigentes y seguidores. Y finalmente, sus acusaciones no se realizan sin intereses materiales. Es un esfuerzo para promocionar reclamos e intereses contra los de otros. “El disentimiento ideológico es virtualmente siempre expresado en prácticas dirigidas a la negociación discreta de las relaciones de poder” (Scott 1990:190).

Así como las acusaciones de dirigentes ‘deshonestos’ implica una noción de ‘buen liderazgo’, la acusación de ‘politiqueros’ implica la noción de ‘buena política’.

Política buena vs. mala

Al principio de la historia de la LDLP, la organización y acción colectiva significó involucrarse en política. Para muchos pobladores esta era una nueva experiencia, como lo relata el sastre cercano a los primeros dirigentes de la Cooperativa.

Estar organizado es importante, porque de lo contrario a uno no le hacen caso. Lo que aprendí de la organización es a diferenciar entre un político y un *politiquero*. El *politiquero* asoma sólo en las elecciones para pedir el voto y después se olvida, mientras el político lo único que le interesa es sacar adelante un barrio, una ciudadela o simplemente todo el pueblo. Entonces al organizarse se aprende a diferenciarlos (Hugo Sastre).

Parece que para Hugo Sastre sólo hay dos tipos de políticos: buenos y malos. ¿Pero qué es exactamente un ‘buen’ político? Para muchos pobladores, las nociones de ‘buen’ político y liderazgo están relacionadas con las acciones que se emprenden “sin hacer diferencia entre las personas”, en otras palabras, implica rechazar el faccionalismo y el particularismo, características claves del clientelismo político. Como lo dijo un seguidor de la DP, justo antes de las elecciones generales de 1992:

El alcalde que entra al Municipio de Quito no tiene que mirar a un sector político o un barrio marginal y hacer todas las obras concretas allí, sino que tiene que trabajar por toda la ciudad de Quito, por todos.

Un buen político trabaja por todos los sectores populares, trabaja para toda la nación y para las organizaciones más necesitadas, sin dar importancia a los oligarcas; sin darles la oportunidad de enriquecerse, sino beneficiando a las organizaciones populares, a los barrios consolidados y a los barrios pobres (Carlos González).

En otras palabras, todos los políticos deben trabajar en todos los barrios, o por lo menos en los populares, algo que también enfatizó un ex miembro del Consejo de Vigilancia.

Nos gustaría ver a todos los partidos políticos venir y decir “bueno, vamos a ayudar con este *granito de arena*”. Esto sería bienvenido (Antonio Cali).

Sin embargo, la mayoría de políticos y la política se califican como “malos”, como se evidencia en la conversación que mantuve con la cocinera.

GB: ¿Qué es la política?

EE: La política es cuando las personas se reúnen para distintas, como se dice, campañas. Algunos lo hacen por el FADI, otros por.... Así es nuestra política, porque para nuestro Ecuador la política es lo más horrible del mundo, cómo se puede creer que personas preparadas se insulten y se disparen en el Congreso.

GB: ¿Cree que los partidos políticos se preocupan de los problemas de la LDLP y de otros barrios?

EE: El que está interesado por los votos, un poco se preocupa.

GB: ¿Qué opina de los políticos?

EE: Que son unos mentirosos, mienten.

GB: ¿Todos?

EE: Pocos son los que cumplen, pero más lo que hacen es mentir.

GB: ¿Qué tipo de mentiras?

EE: Por ejemplo, ofrecen que van a dar esto y lo otro, pero cuando suben al puesto se olvidan... (Elena Espín).

Las referencias a los insultos en el Congreso se deben considerar a la luz de la reciente cultura e historia política ecuatoriana. Con frecuencia sentí que los pobladores tenían vergüenza ante mí (como extranjero) porque un legislador había lanzado un cenicero de cristal a la cabeza de uno de sus colegas. Pero en forma más general, se considera que los políticos utilizan a la gente para asumir cargos de representación popular. Cuando asumen el cargo, tienden a ‘olvidarse’ de los pobres, por usar un eufemismo. ¿Pero qué pasa con los pocos ‘buenos’? ¿Por qué no se ‘olvidan’?

En varias ocasiones los pobladores argumentaron que si los políticos conocieran o sintieran su realidad, se volverían “conscientes” y ayudarían. Para muchas personas, Rodrigo Paz era un buen político, porque les visitaba con regularidad y conversaba sobre sus problemas. Por eso, él es “un buen hombre consciente de nuestras necesidades” (Carlos González).

Paz, no sólo mantenía un contacto personal y directo con la Cooperativa que le permitía tener conciencia de los problemas de los pobres, sino que, aunque era

un banquero adinerado, cultivaba una imagen de ser un hombre del pueblo. En otras palabras, hay una lucha ideológica vigente, como en la ocasión en que Paz sugirió que no era un político sino un compañero. Pero tanto los ricos como los pobres (como veremos luego) trataron de tergiversar los hechos para que sirvan a sus intereses particulares. Para Paz, esto no era fácil en principio, como lo recordó una seguidora de la DP.

Los ex dirigentes estaban todos en mi contra. Se preguntaban “¿cómo era posible que siendo yo una persona pobre de un barrio marginal, dé prioridad a los oligarcas?” (Lilia Ponce).

Pero a pesar de ser un rico ‘oligarca’, varios moradores de la LDLP lo elogiaban por ser sencillo, no arrogante como otros ricos, u orgulloso como la mayoría de políticos. Conociendo la imagen negativa que tienen los partidos y los políticos en general, Paz sugirió que no es político como los otros sino un compañero. Esto puede explicar porque el presidente del Comité Pro-Desarrollo (aliado con la DP) en una conversación reservada me dijo:

Yo y muchos otros compañeros conscientemente no formamos parte de la DP. Ya no queremos tener la participación en el partido, solo apoyar al alcalde Paz (Roberto Rodríguez).

No sólo los políticos son valorados por actuar sin hacer diferencia entre personas, rechazar el particularismo, conocer los problemas y ser sencillos, también lo son los dirigentes barriales, como se evidenció en otra conversación de cocina.

GP: ¿Qué cualidades debe tener un buen líder?

EE: En primer lugar, debe ser caritativo con todas las personas, no ser especial. Un buen dirigente es el que ofrece pero cumple, y no solo habla y habla. Y debe vivir aquí, sentir con nosotros las necesidades de los pobres. No tenemos agua, ni alcantarillado, ni servicios higiénicos y una persona que sólo viene de vez en cuando, no va a sentir en carne propia como sufrimos (Elena Espín).

Aunque algunos dirían que ‘ser preparado’ y ‘hablar bien’ son cualidades indispensables de un buen dirigente, muchos manifiestan que es más importante que los dirigentes, como los políticos, experimenten las mismas dificultades que las bases y que no sean gobernantes omnipotentes sino simples conductores. Como dijo un dirigente de manzana y participante del Comité Pro-Desarrollo:

Para ser un buen dirigente no es necesario ser tan estudiado, sino ser bastante sufrido. Y un dirigente tiene que ser muy honesto, para que la gente le tenga confianza, no sólo sacar la plata a la gente para lo que sea (Diego Suárez).

Como se demuestra en una conversación mantenida con el sastre, actuar sin hacer diferencia entre las personas, experimentar las mismas dificultades y ser sencillos, son cualidades importantes que pueden mantener unida una organización. Y la organización es importante a fin de mejorar las condiciones de vida, como intentaré demostrar en el resto del artículo.

Un buen líder es el que dirige bien a un pueblo, y no le lleva al fracaso a una organización. Por eso debe tener la mística de saber tratar a la gente, porque si un dirigente no tiene ese don, no se le acerca nadie. Tiene que hacerse entender en un idioma del pueblo, porque no se necesitan palabras sacadas del diccionario para que el pueblo le entienda (Hugo Sastre).

En forma general, entonces, los pobladores de la LDLP rechazan la ‘politiquería’ o la ‘mala’ política, que connota ser injusta y arrogante, que manipula a la gente para surgir u obtener un cargo de poder y que divide a los pobladores para favorecer sólo a algunos. ¿Pero en qué medida rechazan las prácticas clientelares? ¿O simplemente quieren un patronazgo que no es patronizante?

Solidaridad del asentamiento vs. particularismo partidario

Como no tenemos nada, haremos todo, el título de un libro sobre asentamientos por invasiones en Lima, Perú¹⁰ representa también la mentalidad de muchos pobladores de la LDLP. El mismo sastre sugirió que la organización y la ayuda mutua son los únicos recursos que tienen los pobres.

GB: ¿Desea quedarse en la LDLP?

HS: Sí, porque se ha luchado tanto, ha costado tanto sacrificio. Y al final se ha conseguido un techo propio para estar más o menos tranquilo. Lo que toca es seguir luchando por los servicios básicos que hacen falta. Lo que más me gustó, cuando éramos pre-cooperativa, era la armonía que tenía la gente, la gente colaboraba, y había unión, parecía que toda la gente era una sola familia. Los pobres son muy sociables. Los pobres se ayudan entre sí (Hugo Sastre).

Sin embargo, en la LDLP la organización y la acción para alcanzar un techo propio significó la participación del FADI. Muchos pobladores consideran que sólo gracias a su apoyo, ahora tienen su propio lote. Para algunos de los primeros dirigentes, esa era razón suficiente para apoyarles.

¹⁰ El libro fue escrito en holandés y titulado “Omdat we niets hebben, zullen we alles doen” (Huperts 1980).

Pero, los primeros dirigentes de la Cooperativa también exigieron gratitud y lealtad. Varios militantes del FADI consideraron a la Cooperativa como su propiedad privada, y por eso reaccionaron tan duramente cuando otros partidos políticos “tuvieron el descaro” de hacer campaña en su barrio. Uno de los primeros miembros del Consejo de Administración dice sobre este comportamiento:

En cierta medida, los compañeros consideraron esto una deslealtad para el partido que nos ayudó entonces. Así, si el FADI luchó, se jugó y se unió a nosotros para obtener un pedazo de terreno, y luego de un año vienen y entran otros partidos políticos... por supuesto que la gente del FADI está molesta (Raúl Tenesaca).

Sin embargo, la solidaridad horizontal y la construcción (simbólica) de la comunidad disminuyó cuando el monopolio de los caciques sobre la política partidaria fue rechazado por la Colonia Lojana y los pobladores y dirigentes disidentes. Se evidenció que dentro de la ‘comunidad’ habían diferencias entre los dirigentes y las bases, los compañeros y los disociadores. Pero si bien las tendencias del particularismo y faccionalismo partidario son fuertes, para muchos el sueño de unidad nunca se extinguió. A pesar de la indulgencia en las prácticas clientelares, la autodeterminación del asentamiento es uno de los bienes más valorados para la mayoría de pobladores. Esto se hizo más visible cuando se dio la resistencia a la intervención.

Cuatro años hemos estado en manos del gobierno, y ahora, porque les exigimos, nos entregaron [la auto-determinación de] la Cooperativa, porque queremos ser libres (Abuela).

Entonces, ¿cómo afectan estas fisuras a la ayuda mutua entre los pobladores? ¿Hasta qué punto funcionan en la LDLP las redes de reciprocidad horizontal, frecuentemente elogiadas en la literatura antropológica? La mayoría de referencias a la solidaridad mutua aluden al pasado. Solo ocasionalmente escuché a alguien referirse a la ayuda mutua en estos días.

GB: ¿Qué piensa de la vecindad?

JT: Lo que más odio es la hipocresía, y vivo rodeado de gente así. Aquí en la Sierra hay mucho egoísmo e hipocresía, mala gente envidiosa. Es decir, por afuera se ríen y conversan, pero no de corazón.

GB: ¿Pero nunca le ayudan, nunca le prestan plata o azúcar cuando lo necesita?

JT: No, nunca. No me siento orgulloso, pero aunque me esté muriendo de hambre no he pedido nada, porque yo sé que esa persona, aunque lo tenga, no me va a prestar, porque sabe que no trabajo, y va a decir de donde va a pagar.

Pero a mi eso no me importa, y aunque no me quieran de corazón, yo le pido al de arriba que no me deje de querer. Yo no vivo de nadie, ni ellos viven de mí (Juan Tulcán).

La amargura de Juan Tulcán se refiere a algunos incidentes personales con sus vecinos, pero está claro de la encuesta del asentamiento que la mayoría de personas no les gusta pedir cosas prestadas a sus vecinos. Prefieren solicitar préstamos de las tiendas barriales más institucionales. El 84% de los entrevistados nunca había recibido asistencia financiera ni alimentos. Y la gente que los habían recibido, era de sus parientes y casi nunca de sus vecinos o compadres. Incluso en el proceso de construcción de sus casas, los pobladores de la LDLP casi no podían contar con el apoyo de sus vecinos. La única excepción es cuando construyen la losa del segundo piso de sus casas, lo cual se debe realizar en un día. Entonces se pide el apoyo de aproximadamente veinte personas y se les paga con alimento y bebida. Puede haber más ayuda mutua en el asentamiento que lo que yo capté —después de todo mi investigación no se concentraba en este tema— pero la pequeña cantidad de datos que tengo sugieren que es el momento de reevaluar las redes de reciprocidad horizontal que son elogiadas en los barrios populares. Por lo menos en la LDLP, la solidaridad del asentamiento parece ser más una ‘práctica cotidiana de resistencia’ frente a una práctica dominante del particularismo partidario. Lo que sí existe es un sentimiento ampliamente compartido de que la política debe mantenerse en su lugar; y que a pesar de todas las diferencias internas, no se debe permitir que estas divergencias partidarias resquebrajen la unidad ritual que varios pobladores consideran debe prevalecer en el asentamiento (cf. Scott 1985:223).

Esto no significa que se rechaza a los partidos políticos. Como se mencionó anteriormente, lo que se rechaza es la ‘mala política’ y la obstaculización de lo que se considera un mejoramiento ‘justo’¹¹ del asentamiento. Para reiterar lo que dice Scott, las acusaciones de ‘politiquería’ y particularismo partidario implican una noción profundamente sentida en las relaciones que deben idealmente prevalecer entre los políticos y el barrio. Esta noción frecuentemente connota una situación ideal de desinterés, como se evidenció en una conversación privada con un militante de la DP.

Hemos aceptado cualquier político que venga a nuestra *Lucha* porque necesitamos el alcantarillado, el agua potable, empedrados, bordillos. Para eso es

11 La noción de un mejoramiento justo del asentamiento se relaciona con lo que se considera necesario para una existencia humana plena. Es similar a la noción de (in)justicia que Barrington Moore (1978) encontró entre los obreros alemanes al principio de este siglo: todo individuo debe tener ‘suficiente’ para cumplir un papel ‘decente’ en la sociedad.

importante tener contacto con algunos partidos políticos que no nos utilicen como personas y que vengan con un ofrecimiento ya efectivo de lo que nos van a dar, por decirle unos 5 ó 10 millones de sucres para el bien de nuestra Cooperativa o de nuestra manzana (Carlos González).

Para Carlos González, entre otros, cualquier alcalde de Quito debe trabajar para todos los barrios sin considerar a las personas. ¿Pero qué pasa si no lo hace?

Siempre tenemos nuestro barrio que es la Lucha de los Pobres. Todos somos unidos. Tenemos que irle a reclamar que somos de un barrio popular, que la *Lucha* es un barrio marginal y que necesitamos obras de él (Carlos González).

En otras palabras, si la estrategia clientelar no funciona, pueden respaldarse nuevamente en la organización y la acción, que han comprobado ser exitosas en los primeros días del asentamiento. A pesar del uso de prácticas clientelares, el espíritu de la acción comunal y la lucha reivindicativa parecen no haberse opacado. Cuando los pobladores emprenden prácticas clientelares, puede ser una alternativa racional, una estrategia para sobrevivir que se adapta según las circunstancias. Para muchos dirigentes barriales, el apoyo hacia un partido político o a los políticos es calculado. Apuestan al mejor caballo y si la carrera es disputada, apuestan a dos.

De esta manera, podemos concluir que un rechazo al particularismo partidario implica, en el mejor de los casos, una mínima lealtad al partido. En forma general, se apoya al partido siempre que sea útil a los pobladores para alcanzar beneficios para la Cooperativa. Por ello, los dirigentes barriales requieren cierta autonomía del partido que apoyan, lo cual da como resultado la renuencia general a afiliarse al partido. Luego de observar el apoyo que diferentes comités le dieron a los partidos Democracia Popular e Izquierda Democrática, me sorprendió descubrir que varios de sus 'militantes' se habían resistido a convertirse en miembros. Esto sugiere que, aunque los pobladores (dirigentes) claramente practican el juego clientelar, nunca se entregan completamente al partido. Parece existir una diferencia entre el comportamiento y los valores relacionados al clientelismo; parece haber una resistencia ideológica en su contra.

Ideología clientelar e ideología de protesta

Una ideología clientelar es un conjunto de ideas y actitudes asociadas con las prácticas clientelares. Si el intercambio de bienes y/o servicios entre un patrón y los clientes es una de las características fundamentales del clientelismo, entonces podemos concebir la reciprocidad como la noción que subyace ideológicamente

este intercambio. Y en vista de que existe una relación de poder asimétrica que permite al patrón recompensar la lealtad (especial), el patrón normalmente considerará al patronazgo como un favor concedido. Esto se hizo obvio durante una visita realizada a la LDLP por la esposa del candidato de la Izquierda Democrática, Raúl Baca, durante la campaña electoral, en la cual se dirigió a las madres cuidadoras de la Red Comunitaria.

Agradecemos por nuestro programa al gran hombre de nuestro gobierno, al ingeniero Raúl Baca Carbo! (...) Tenemos que estar agradecidos por un programa que beneficia a nuestros hogares y nuestras familias... por eso debemos estar realmente conscientes de lo que vamos a hacer, a quién vamos a entregar nuestro país. No debemos dejarlo en manos de gente inescrupulosa (...) Debemos pensar detenidamente sobre el hombre que salvará a nuestro país, nuestras familias y nuestros hijos. Esa justicia la cumplirá el ingeniero Raúl Baca Carbo y toda su lista de la Izquierda Democrática (Discurso de presentación de un funcionario de la Red Comunitaria).

Votar por Raúl Baca y la Izquierda Democrática no significa solo votar por un partido político, sino votar por la Red Comunitaria. Si no nos apoyan, la RED-COM puede desaparecer. Escuchen con atención, eso es importante: nadie tendrá la sensibilidad que la ID y el compañero Raúl Baca Carbo tienen para comprender los problemas de la niñez (Lolita de Baca).

Este caso es seguramente extremo y va más allá de la reciprocidad, y casi significa una amenaza, pero demuestra claramente cómo los políticos conciben la relación clientelar. Ocasionalmente se puede escuchar a un poblador referirse a nociones similares (“les ayudamos a fortalecer el partido, así como ellos nos ayudaron también”), pero la mayoría se sienten de otra manera.

Al respecto resulta ilustrativo un fragmento de la entrevista con una ex-dirigente de manzana, Lilia Ponce, en la cual cuenta como ella tomó la iniciativa de hacer contacto con el candidato a la Alcaldía, Rodrigo Paz.

A raíz de la intervención de la Cooperativa ya quedamos sueltos, pues cada quien podía expresar lo que quería (...) Entonces dos compañeros que me tenían confianza me dijeron: “¿Ahora qué hacemos, por quién vamos a votar?” Y les digo: “Ahora hay que ser vivos, ahora el partido político que más ofrezca, pero que cumpla... Analizamos, y como el voto es secreto, allá veremos...” Y entonces justo un compañero me dijo: “¿Sabes la última?” Le digo, “¿qué?” “Dicen que Rodrigo Paz está de candidato para alcalde... y él dice que si trabajan por él, nos va a ayudar”.

Fui allí [“donde atendía a representantes de diferentes barrios”] y pedí una audiencia con él. Enseguida nos atendió. Dijimos que éramos de la Lucha de los Pobres.

Recuerdo que el señor Rodrigo Paz fue un poco tajante cuando fuimos hablar. “Bueno, dijo, quieren trabajar por mí no hay problema, ¿cuanto quieren ganar?”¹².

Entonces yo le dije: “Verá, nosotros no venimos por dinero, sino por obras para la Cooperativa. Y eso, que quede bien claro señor Rodrigo Paz, así como venimos a ofrecer nuestra ayuda, de la misma manera, vamos a exigir que se cumplan las obras cuando usted esté en el municipio”.

Allí dijo: “(...) Mi planteamiento es que ahí tienen unas redes de luz que no les están dando beneficio, yo les puedo ayudar gane o no gane. Si es que gano, con la ayuda de ustedes, continuaremos el trabajo de electrificación de toda la Lucha. Y no solo eso, sino cuantas obras estén a mi alcance...” En vista de esto, nos comprometimos a trabajar por él (Lilia Ponce).

El fragmento revela lo que ella pensaba del clientelismo. Sus primeros pensamientos dirigidos a establecer una relación clientelar con Paz fueron inspirados por motivos racionales (“Ahora hay que ser vivos”) y ella no aceptó la reciprocidad individual. Se negó a recibir pago en efectivo por su trabajo político y exigió beneficios colectivos para la Cooperativa. Y sorprendentemente continuó casi retándole a que cumpliera las promesas: “Así como venimos a ofrecer nuestra ayuda, de la misma manera, vamos a exigir que se cumplan las obras cuando usted esté en el municipio”.

Esto ilustra lo que denominaré la ‘ideología de protesta’ en la LDLP. Mantener una relación clientelar personal con el patrón no significa que los pobladores crean que les concederán favores. Deben trabajar, organizar, unificar e incluso luchar para que las cosas se cumplan.

GB. ¿Es importante organizarse?

CG. Para nosotros es muy importante, porque hemos visto que por medio de la organización de los sectores populares, por medio de la unidad, siempre se llega a sacar obras de infraestructura (Carlos González).

La ideología de protesta puede ser además demostrada al analizar brevemente la palabra utilizada en el lenguaje popular al referirse al patronazgo (interpersonal): *palanca* y el verbo ‘palanquear’. La palabra no fue utilizada para referirse a los políticos-patrones. Al revisar miles de páginas transcritas de entrevistas y de reuniones, me topé con la palabra sólo ocasionalmente. Sin embargo, era una de las primeras palabras registradas en mi diario de campo: durante el primer día de mi trabajo me encontré con alguien que necesitaba una *palanca* para obtener algo.

¹² Cuando discutí sobre este tema con la Sra. Ponce un año más tarde (mayo de 1992), dijo que pensaba que Paz quería decir: dinero para conformar comités políticos.

Una palanca literalmente es una herramienta utilizada para abrir puertas o alzar algo, pero figurativamente significa 'apoyarse en alguien que de un empujón'. Sin embargo, el *Diccionario General de Americanismos* dice que *palanquear* enfatiza la acción requerida del usuario para la *palanca*: "Estimular a una persona para que haga algo". Como se mencionó, este énfasis parece decisivo en la LDLP. Tener una *palanca* no es suficiente, se debe estimularla para que trabaje. Entonces no es sorprendente que en la LDLP se use frecuentemente asociada con el verbo 'mover'. "Voy a mover las palancas". "Hay que mover las palancas." Y para mover las palancas o elevar un caso, se debe trabajar, organizar, unir e incluso luchar.

Existe otra expresión que ilustra el argumento: *el niño que no llora, no mama*. Igual que en el caso de la *palanca* para el patronazgo (interpersonal), esta expresión subraya la necesidad de emprender acciones para obtener lo que se requiere antes que confiar en el patrón.

La organización y la lucha para obtener obras de infraestructura es una tarea difícil que ocupa mucho tiempo. Por ello, Roberto Rodríguez (líder del comité de apoyo de la Democracia Popular) decía que los políticos solo firman los presupuestos, "mientras nosotros debemos sacrificarnos para que las obras se aprueben". Desde la perspectiva de los pobladores, los políticos casi no conceden un favor, porque la gente hace la mayor parte del trabajo. Al enfatizar el trabajo duro y la importancia de la organización, los pobladores subrayan el status conceptualmente igual de las partes involucradas en el intercambio. En otras palabras, existe una lucha ideológica continua relativa al intercambio clientelar. Los políticos enfatizan su buena voluntad y esfuerzo para ayudar a los pobres, mientras los pobres intentarán minimizar el favor y por lo tanto la obligación de estar agradecidos. La lucha sobre el significado del intercambio se evidencia en el vocabulario utilizado. Ya mencioné cómo Rodrigo Paz llegó al extremo de sugerir que no era un político sino un compañero. Por otro lado, la frecuentemente usada expresión 'un granito de arena' por parte de los pobladores se refería a los beneficios entregados por los políticos y tiene claramente el efecto de minimizar el beneficio.

Además, como hemos visto en la sección previa, los pobladores enfatizan que es obligación de los políticos servir a toda la gente, especialmente a los pobres. Más allá de las sanciones meramente simbólicas como tildar a alguien de 'oligarca' o 'politiquero', existen amenazas latentes de convocar a otro patrón o recurrir a la estrategia de la protesta. Más aún, varios pobladores apelan a los derechos cuando efectúan sus demandas.

Entonces, podemos concluir que la 'indulgencia' en las prácticas clientelares no es indicativa de una 'conciencia dependiente' como lo sugiere Janssen (1978). Utilizar las prácticas clientelares no implica necesariamente una ideolo-

gía clientelar¹³. Es más preciso considerar a los subordinados como menos restringidos a nivel del pensamiento y de la ideología, por cuanto en ambientes seguros pueden nutrir prácticas cotidianas de resistencia y más restringidos a nivel de la organización y acción colectiva (Scott 1990:91). En la LDLP, estas restricciones no dependen tanto de la dominación extrema, sino que la oportunidad de convertirse en un asentamiento auspiciado es considerable si el juego clientelar se juega bien.

Si las ideologías no sólo dan un significado al intercambio de beneficios sino que también proporcionan un modelo de acción, ¿cómo se expresa la ideología de la protesta en público? ¿Cómo actúan los pobladores las formas cotidianas de resistencia en público sin perder los beneficios de la indulgencia clientelar?

Los pobladores conocen que el clientelismo les puede significar beneficios, por lo cual en gran parte observarán las reglas y normalmente nunca atacarán o insultarán a los políticos públicamente, al denominarles ‘politiqueros’, por ejemplo. Existe un código general que indica que en público las personas deben demostrar respeto y deferencia. El dirigirse a los políticos con los términos ‘doctor’, ‘licenciado’ e ‘ingeniero’, debe ser considerado en este marco. Sin embargo, la deferencia es principalmente una estrategia para la cual los pobladores utilizan fórmulas grandielocuentes, estándar para todo tipo de peticiones.

Otra estrategia segura es buscar contradicciones en los valores y normas por medio de las cuales los funcionarios justifican su autoridad. En otras palabras, cuando se efectúan demandas, los pobladores tratan de criticar a los patrones en sus propios términos. Esta estrategia fue utilizada cuando acompañé a la delegación del Comité Pro-Desarrollo que fue a conversar con el gerente de la Empresa Eléctrica, Mena Pachano. Esperamos en el corredor antes de que nos recibiera el gerente. En una de las paredes había una fotografía de niños jugando en un barrio popular con una leyenda que decía “Los barrios populares son nuestra prioridad”. Durante la reunión esto fue utilizado por Roberto Rodríguez quien amable, aunque críticamente, dijo al gerente que era el momento de hacer realidad el slogan en la LDLP.

Más atrevidos son los reproches a veces cínicos con respecto a las promesas efectuadas por los políticos que visitaron la LDLP. Una ocasión, después del discurso del político de la Democracia Popular, Marcelo Dotti, Roberto Rodrí-

¹³ Lehman descubrió lo mismo (1990) en una investigación sobre trabajadores en la economía informal de Quito y Guadalajara. Lo que surge de su estudio es el sentido que si una persona se expone a cualquier clase de relación política, arriesga sufrir humillación y dependencia personal. Por lo tanto existe un amplio rechazo (repulsión) por la apropiación privada de recursos controlados por el Estado y un aparentemente fuerte y ‘occidental’ apoyo de un concepto liberal de moralidad política y burocrática.

guez, en su intervención mezcló el agradecimiento con comentarios como “ojalá que no se olvide” y enfatizó que los pobladores están cansados de los ‘polítiques-ros’ y que solo las “obras hablan”, sugiriendo que Dotti es también un ‘polítiques-ro’ cuando no cumple sus promesas.

Podemos entonces concluir que para alcanzar los beneficios para su Cooperativa, los pobladores de la LDLP usaron una mezcla de patronazgo y protesta. Guarino (1991) ya argumentó que el patronazgo puede ser ampliamente usado porque está disfrazado por un lenguaje de protesta y que las estrategias de patronazgo y protesta son más congruentes con el sistema de valores locales que estimula el uso de estas estrategias para obtener bienes y servicios con preferencia a las relaciones burocráticas oficiales. Sin embargo, mientras Guarino sostuvo que la participación en los canales burocráticos casi no se utiliza porque están en desventaja frente a una ‘moralidad machista’ opuesta a las leyes escritas, los pobladores de la LDLP tienen gran conocimiento de las reglas y regulaciones, tratan de cumplirlas en lo posible y se muestran muy ansiosos de utilizar peticiones escritas y convenios¹⁴.

Durante mi trabajo de campo asistí a todo tipo de reunión y, durante varios meses, participé dos veces por semana en las reuniones del Comité Pro Desarrollo. La mayoría del tiempo uno de los participantes tenía un ejemplar de la Ley de Cooperativas, los estatutos y reglamentos de la Cooperativa e incluso la Ley de Régimen Municipal. Durante una reunión, se realizó una discusión sobre las reglas que se deberían obedecer, la Ley de Cooperativas o el reglamento oficialmente aprobado de la Cooperativa LDLP. El conocimiento de la ley es uno de los recursos más valiosos que puede tener un aspirante a dirigente¹⁵. La estrategia generalmente más usada para la acción social y política es el uso de la petición formal. El Comité no sólo dirigió peticiones a diputados de la Democracia Popular como Jamil Mahuad, sino también a sus patrones municipales. Por ejemplo, los pasos requeridos para obtener una audiencia con Paz era: escribir una petición fir-

¹⁴ En su artículo (1991), Guarino parece dar evidencia empírica que contradice su aseveración teórica. La falta de participación de los pobladores andaluces en los canales burocráticos no es difícil explicar siguiendo la historia de España hasta fines de la década del 70. Sin embargo, Guarino sugiere que durante el reciente gobierno socialista, “la gente se satisface con lo que el Estado escoge darles” y no se molestan por expresar demandas. ¿Cómo puede explicar esto? ¿Los pobladores de pronto se convierten en receptores pasivos en vez de machos activos? Guarino parece haber cometido el error que advirtió Silverman (1977): asumir con mucha facilidad que las relaciones observadas son racionalizadas por un carácter distintivo.

¹⁵ El uso de la ley escrita parece ser un aspecto de un proceso más general de ritualización de las reuniones del comité. Por ejemplo, Roberto Rodríguez, se empeñaba en convertir la reunión desorganizada en una reunión orquestada, usando formalidades influenciadas por los modelos del partido y del sindicato.

mada por lo menos por cinco dirigentes de la Cooperativa, entregarla personalmente a la secretaría, solicitar una constancia escrita de la entrega, esperar la respuesta y finalmente enviar una delegación.

Entonces, en la LDLP, el dicho el *niño que no llora, no mama*, no implica una moralidad machista, como lo indica Guarino, sino simplemente la sabiduría popular que dice: si los pobres, a pesar de tener un patrón, no lloran, entonces no obtienen nada. Mantener una relación clientelar, exigir el cumplimiento de los patrones y participar en los canales institucionales no son determinados por un sistema local de valores, según sostiene Guarino, sino utilizados adicionalmente cuando son efectivos.

Los pobladores no son portadores pasivos de la ideología dominante sino que pueden activamente penetrarla y desmitificarla. Ellos nutren una ideología de la protesta aunque emprenden prácticas clientelares que les beneficiarán. A un nivel más básico, se puede considerar a esta ideología como una barrera contra la ideología clientelar dominante, y cuando las circunstancias les son favorables, los pobres pueden abiertamente actuar en lo que sueñan. Existe una continua lucha sobre el significado de la protesta y del clientelismo en la cual no prevalece totalmente un punto de vista.

Conclusión

El emprender en arreglos clientelares puede dar como resultado considerables ganancias materiales para los pobres urbanos. Sin embargo, como lo demostró Silverman (1977), esto no significa necesariamente que este intercambio de beneficios esté racionalizado por una ideología del clientelismo. Además del análisis *etic*, se requiere entonces una aproximación *emic*. Dicha aproximación, más fenomenológica en su naturaleza, se usó en este artículo para descubrir cómo los pobladores de la LDLP entienden la protesta y el patronazgo, y se perciben a sí mismos, al barrio, los dirigentes y los políticos.

Si el clientelismo puede trabajar positivamente para los pobladores, no es sorprendente que no atacarán abiertamente el sistema, que por lo tanto cambia con lentitud. Es así que, cualquier descontento con el orden dominante o disentimiento con la transcripción oficial de las relaciones de poder y dependencia serán desarrolladas y nutridas en un contexto más reservado. En la seguridad relativa del barrio, se puede encontrar una práctica cotidiana de resistencia.

Entonces, ofrecer deferencia públicamente a patrones influyentes, cumpliendo servilmente con las manifestaciones de ritos, puede ser una fachada detrás de la cual existen varios actos de resistencia ideológica. Los ricos así como

los políticos pueden ser tildados, a sus espaldas, como arrogantes, deshonestos o quizás en el peor de los casos, como ‘oligarcas’. El favoritismo y el faccionalismo se consideran ‘malas políticas’. Esta no es simplemente una inocente ‘guerra de palabras’. Al difamar a los dirigentes, a los políticos o a los ricos, los pobres simultáneamente afirman su propia identidad; revelan una noción de ‘buena política’ y de solidaridad del asentamiento; y frecuentemente es un esfuerzo para avanzar en sus intereses frente a los demás. En general, los pobladores de la LDLP apelan a los derechos en vez de a los favores y nutren una ideología de la protesta.

Aunque ahora los pobladores no dependen tanto de ellos mutuamente como al principio, en los primeros años luego de la invasión de tierras y existan varias divisiones en los pobladores, indudablemente la lucha colectiva de los pobres ha dejado su marca. La memoria colectiva que evidencia que a través de la acción y organización colectivas los pobres pueden avanzar, les impide entregarse totalmente a los ‘politiqueros’. Además, su experiencia laboral y sindical, contribuye a una posición de regateo más segura cuando se negocian los términos de intercambio. Por último, bajo circunstancias favorables, los pobladores pueden rechazar totalmente las prácticas clientelares.

La lucha ideológica de la política buena versus la política mala, la solidaridad del asentamiento versus el particularismo partidario, la ideología clientelar versus la ideología de la protesta, son las características fundamentales de las prácticas cotidianas de resistencia. De esta manera, James Scott llega a una conclusión similar con respecto a gran parte de la literatura sobre los nuevos movimientos sociales: “El negarse a aceptar la definición de la situación como se señala más arriba y el negarse a condonar su propia marginación social y ritual, aunque no es suficiente, definitivamente son necesarios para cualquier resistencia futura” (Scott 1985:240).

Bibliografía

- Assies, W., G. Burgwal & T. Salman
 1990 *Structures of Power and Movements of Resistance. An introduction to the theories of urban movements in Latin America*. Amsterdam: CEDLA.
- Burgwal, G.
 1995 *Struggle of the Poor. Neighborhood Organization and Clientelist Practice in a Quito Squatter Settlement*. Amsterdam: CEDLA.
- Cornelius, W.A.
 1977 Leaders, Followers, and Official Patrons in Urban Mexico. In: S.W. Schmidt et al. (eds), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism*. Berkeley: University of California Press. Pp. 337-353. (Orig. 1973).
- Escobar, & S. Alvarez
 1992 *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Evers T.
 1985 Identity: The Hidden Side of New Social Movements in Latin America. In: D. Slater (ed), *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam/Dortrecht: CEDLA/FORIS.
- Foweraker, J.
 1995 *Theorizing Social Movements*. London: Pluto Press.
- Gledhill
 1994 *Power & its Disguises: Anthropological perspectives on politics*. London: Pluto Press.
- Guarino, M.
 1991 El niño que no llora, no mama; Patronage and Protest in an Andalusian Village. *Journal of Mediterranean Studies*, 1, pp. 68-86.
- Hupperts, P.
 1980 Omdat we niets hebben, zullen we alles doen: een studie naar de beheersing van de volksbuurtbewoners door de Peruaanse, nationale regeringen (1948-1978): een analyse van Villa El Salvador. Utrecht (tesis de maestría).
- Janssen, R.
 1978 Class Practices of Dwellers in Barrios Populares. *International Journal of Urban and Regional Research*, 2, pp. 147-159.
- Jelin, E. (ed.)
 1990 *Women and Social Change in Latin America*. Geneva: UNRISD.

Lehmann, D.

- 1990 Modernity and Loneliness: Popular culture and the informal economy in Quito and Guadalajara. *The European Journal of Development Research*, 2(1), pp. 89-107.

Moore, jr. B.

- 1978 *Injustice. The social bases of obedience and revolt*. New York: M.E. Sharp Inc.

Saltamacchia, H.R., Colon, H. & Rodríguez, J.

- 1984 Historias de Vida y Movimientos Sociales: Propuesta para el uso de la técnica. *Estudios Sociales Centroamericanos*, 39, pp. 113-133.

Scott, J.C.

- 1985 *Weapons of the Weak. Everyday forms of peasants resistance*. Yale University Press.
- 1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Yale University Press.

Silverman, S.F.

- 1977 Patronage as Myth. In: E. Gellner and J. Waterbury (eds), op. cit., pp. 7-19.

Continuidad histórica de la acción colectiva de los pobladores chilenos

Redes sociales e interacción estratégica¹

Vicente Espinoza

Introducción²

En los períodos de auge de los conflictos sociales urbanos, referirse al movimiento de pobladores parece una obviedad. En los períodos de menor actividad, sin embargo, parece que los pobladores hubieran poco menos que desaparecido. Esta discontinuidad en la acción colectiva de los pobladores es una constante histórica que debe tomarse en cuenta para su definición como actor social. A lo largo del siglo 20, los conflictos urbanos han estado presentes en todas las décadas, por cierto con muy diversas características, culminando con las protestas urbanas de 1983-85 (Espinoza 1988, Campero 1987, Castells 1983). Esta regularidad del conflicto urbano, lleva a preguntarse cuál es la posición del conflicto en el contexto de la acción colectiva, antes que reducir los movimientos sociales a la presencia o ausencia de conflictos.

Decir simplemente, como es frecuente en la jerga de los dirigentes políticos, que los movimientos sociales tienen momentos de 'flujo y reflujo' o 'movilización y desmovilización' parece un eufemismo del abandono: lo equivalente es no saber de dónde surgen los movimientos ni saber qué ocurre con ellos una vez terminado el conflicto. La pregunta intelectual que se plantea en este caso puede presentarse como cuál es la solución de continuidad entre una y otra movilización. En la medida que se encuentra una respuesta puede pensarse en el movimiento social como algo más que un agregado de movilizaciones.

El problema de la discontinuidad entre los conflictos se plantea en la historia como la relación entre un 'tiempo corto' de la movilización y un 'tiempo lar-

¹ Agradezco los comentarios de Fernando Calderón, Jorge Rojas y Eduardo Valenzuela, que han contribuido a aclarar mi perspectiva. Como siempre, las simplificaciones, inexactitudes, e insuficiencias corren todas por mi cuenta.

² Partes de este artículo se basan en una investigación sobre redes sociales que contó con el apoyo de FONDESYT (1940084).

go' del movimiento. El privilegio del conflicto en el análisis de los movimientos sociales los ancla en el tiempo corto, la coyuntura. No obstante, el conflicto es solo el momento más evidente en la expresión de la acción colectiva. En consecuencia, el análisis de la coyuntura de los pobladores cobra sentido en el contexto de un tiempo largo, que establece los elementos de continuidad que lo presentan como movimiento social. Los conflictos surgen de este trasfondo, al cual se incorporan, como memoria, aprendizaje o condición estructural una vez finalizado el conflicto (Ferreira 1981, Borja 1975).

El tema de los pobladores y su movilización fue preocupación de los intelectuales chilenos en el marco de la integración social (Tironi 1990). El conflicto planteado por los pobladores, antes que expresión de un orden social en gestación, se lo interpretaba como muestra de la desintegración que vivía la sociedad chilena, cuando no directamente como anomia (Valenzuela 1984). Los pobladores y sus movilizaciones se convertían así en una amenaza para una sociedad integrada, que solo podía conjurarse plenamente con el advenimiento de la democracia (Tironi 1990).

El advenimiento del régimen democrático, acompañado de una baja considerable en la movilización de los pobladores, marcaría el fin de su actuación como movimiento social. No obstante, la historia de los pobladores muestra que la ausencia de situaciones de conflicto no garantiza su perenne desaparición. Conviene por ello detenerse en el análisis de la situación y perspectivas de los pobladores al inicio del gobierno democrático.

Esta ponencia aborda dos temas relativos a la situación actual de los pobladores. En lo principal plantea una perspectiva global para el estudio de los movimientos sociales. Se revisan aquí las ventajas y limitaciones del estudio de los movimientos sociales como interacción estratégica. Dentro de esta parte se desarrolla un marco analítico para entender el fraccionamiento del movimiento social de pobladores en familias distintas de movilización. La línea de reflexión que se desprende del análisis anterior desemboca en el tema de la integración social para plantear una reflexión sintética respecto al marco estructural de la acción de los pobladores.

La acción colectiva: ¿descomposición social o solidaridad?

La interpretación de la acción colectiva como desintegración tiene su base en las teorías de la descomposición social (Tironi 1990). Esta interpretación, de raíz durkheimniana, plantea que las situaciones de cambio estructural producen una desintegración de la solidaridad comunitaria, con el resultado de una masa desarraigada, propensa a las conductas desviadas (Smelser 1963). En el fondo, se tra-

ta de una explicación psicológica: la privación persistente a nivel individual produce reacciones depresivas, fantasías o agresividad. Los equivalentes sociales son los agregados de estas conductas individuales, que corresponden respectivamente al fatalismo, propensión al mesianismo y la violencia política o delictual (Smelser 1963). En Chile, esta interpretación ganó amplia aceptación en la interpretación de la conducta de los pobladores en la década del 80 (Valenzuela 1984, Martínez y Valenzuela 1986, Tironi 1990).

Las teorías de la descomposición social tienen ciertamente el atractivo de ser una explicación simple y verosímil de un fenómeno social. También, como cualquier explicación general, tienen la debilidad de su vaguedad y difícil verificación (Blalock 1979). En efecto, siempre es posible encontrar casos que verifican la explicación propuesta, pero hay no pocos casos en que las mismas condiciones que provocarían uno u otro tipo de acción colectiva no lo hacen. Como siempre, resulta más provechoso entender porqué la explicación no opera cuando debiera hacerlo, antes que acumular antecedentes en favor de una explicación insuficiente.

Las teorías de la solidaridad, por oposición a las de la descomposición, intentan proveer una mejor explicación del origen de la acción colectiva. En esta interpretación, lo que media el cambio estructural y la acción colectiva no es la desintegración social con sus efectos psicológicos, sino la organización de actores colectivos (Tilly 1976, 1984). Por ejemplo, en la Europa del siglo 19, la migración del campo a la ciudad ocurre, por lo menos dos décadas antes que tengan lugar los grandes conflictos sociales de la época (Tilly et. al. 1975). Los partidarios de esta interpretación sostienen que la acción colectiva, antes que una conducta irracional de una masa desarraigada, puede entenderse mejor como la interacción estratégica de actores que persiguen racionalmente sus intereses (Tilly 1976). Una explicación similar entregaron en Chile quienes analizaron la acción de los pobladores a comienzos de los 80 desde la perspectiva de los movimientos sociales (Campero 1987, Espinoza 1985).

La interpretación de la acción colectiva como acción racional no deja de tener sus problemas. Sus críticos destacan que el punto de partida de esta explicación es un grupo ya articulado en torno a intereses definidos. No obstante, la acción racional no puede explicar cómo se forma el grupo; de hecho, desde un punto de vista racional no tiene sentido comprometerse en una acción colectiva si se pueden obtener los beneficios sin participar en ella.³ Si el grupo es un dato a la

³ Los promotores de la organización social reconocerán de inmediato este dilema en típicas quejas de los dirigentes como que en las organizaciones "solo unos pocos participan, mientras que el resto llega cuando le conviene". Nada más cercano a la descripción de la conducta racional que aborta la acción colectiva. Los entrevistados aluden frecuentemente a este problema.

partida del análisis de la acción colectiva, destacan los críticos, de hecho no hay explicación de porqué la acción colectiva es colectiva (Cohen 1985).

A fin de cuentas, la cuestión de los agregados en que se basa la acción colectiva remite al clásico problema de la relación entre estructura social y comportamiento. La teoría marxista de las clases sociales fue por décadas la solución más socorrida al problema de cómo se forman los agregados de la acción colectiva. En esta aproximación, la lucha de clases –arquetipo de acción colectiva racional– mezcla componentes de la estructura social con componentes de conciencia. No obstante, como la mayor parte de los marxistas lo comprobaron, el comportamiento de los grupos sociales no está directamente asociado con las categorías definidas por el modo de producción capitalista (Harvey 1985, Castells 1983, Baño 1985).

En el caso de los pobladores, su acción fue interpretada como luchas surgidas de ‘contradicciones secundarias’ afincadas en la reproducción de la fuerza de trabajo (Castells 1977). El problema al cual se enfrenta esta interpretación es que las categorías deducidas de la operación de la lógica del sistema capitalista no pueden ponerse en operación contra la racionalidad del capital, precisamente porque están deducidas de ésta (Espinoza 1984a).

Puestas así las cosas, durante la década del 80 ganó aceptación una teoría de la acción colectiva que reemplazó los sujetos colectivos por agentes no clasistas. Estas elaboraciones cuestionaron radicalmente las teorías que deducían los actores sociales de la operación del sistema económico o valórico (Baño 1985, Valenzuela 1984, Espinoza 1984a). Una concepción de movimientos sociales o mundo popular reemplazó categorías como proletariado, marginalidad o tradicionalismo. No obstante liberar los actores sociales del determinismo estructural, estos intentos continuaron buscando constituir el ‘sujeto’ de los cambios sociales, aunque desprovisto de contenidos clasistas.

Liberar los movimientos sociales del determinismo clasista, entonces, no resuelve la crítica de fondo a las teorías de la solidaridad, porque no responde al problema de qué es lo que hace de individuos con rasgos comunes un grupo que actúa concertadamente. Más aún, en esta aproximación subyace la diferenciación entre grupos ‘en sí’ y ‘para sí’; vale decir, entre los individuos que son capaces de reconocer sus intereses y los que no. El porqué algunos individuos actúan en base a sus ‘intereses objetivos’ y otros no, sigue siendo una pregunta sin contestar. Así, cuando ocurren movilizaciones, éstas parecen el resultado aleatorio de factores desconocidos, antes que la expresión de un grupo social.

¿Cómo una comunidad vecinal se transforma en un grupo que se moviliza por sus intereses? La respuesta más típica enfatiza el intento deliberado de los organizadores por forjar vínculos que pongan a la comunidad en actividad política (Schwartz 1976, Kling y Posner 1991). En medio de la desarticulación y el reflu-

jo de la acción colectiva, por cierto, también durante sus períodos de auge, los dirigentes se mantienen cercanos a un imaginario del movimiento social. En tal sentido se les puede entender como principio de continuidad y revisar sus planteamientos.

Las estrategias de acción poblacional

El dirigente, en verdad, establece un principio de continuidad en el movimiento social, pero el movimiento no puede reducirse a él. En la persona de un dirigente se acumula la experiencia histórica de la acción colectiva.⁴ A veces la experiencia se reduce a la biografía del dirigente; en otras recoge la tradición de antiguos militantes de los movimientos sociales. Los dirigentes expresan mejor que ningún otro los cursos posibles de la acción colectiva, pero el curso que ésta efectivamente tome desborda completamente la voluntad de los propios dirigentes.

La identificación de los dirigentes de pobladores como principio de continuidad de la acción colectiva resuelve empíricamente el problema de la supuesta irracionalidad de la acción de los pobladores. Los dirigentes plantean estrategias de movilización racional de recursos en pro de objetivos claramente identificados. Así, la acción de los pobladores puede analizarse como interacción estratégica antes que como puro resultado de la descomposición social. Teóricamente queda pendiente el problema de cuál es la referencia estructural de la acción de los pobladores. Por ello, si bien es posible reconocer empíricamente las estrategias, no es posible asignarles valor teórico en términos de su explicación de la movilización social. Como se verá más adelante, las estrategias de los dirigentes más que un 'punto sólido' para apoyar una elaboración posterior son sólo la punta de la madeja con que se urde el tejido social.

¿Qué significado tiene en la actualidad una estrategia para los dirigentes de pobladores? La acción de los dirigentes puede entenderse como la búsqueda de solución al siguiente problema: ¿cómo encontrar un mecanismo de integración social en ausencia de los mecanismos tradicionales por vía de la movilidad social o la integración política? La pregunta de ningún modo es nueva, y cruza todos los intentos de reconstitución del movimiento después del golpe militar de 1973 en Chile (Espinoza 1982, 1985, Campero 1987). Se trata, por ello de una pregunta general, que establece un campo común de preocupación a cualquier dirigente de pobladores.

Una de las cumbres en el proceso de reorganización del movimiento de pobladores fueron las protestas democráticas que se extendieron entre 1983 y 1985

⁴ Agradezco a Bernarda Gallardo por llamarme la atención sobre este aspecto.

(Espinoza 1985). Las protestas fueron el reclamo por integración que hicieron los pobladores, de una manera desesperada, antes que salvaje. Fue el reclamo de los allegados, de los jóvenes desempleados, de las mujeres en trabajos mal pagados, de los dirigentes perseguidos por promover el desarrollo comunitario, de los obreros férreamente controlados en sus lugares de trabajo. Una demanda multifacética, bajo la gran consigna de retorno a la democracia, cuyo medio era la unidad de los partidos de oposición contra la dictadura de Pinochet.

Los años que siguieron al 83 fueron de auge para los pobladores, que irrumpieron en el centro del conflicto social (Espinoza 1985). Aquí se planteó para los dirigentes la posibilidad de unificar el movimiento como organización, para ponerlo a la par de los sindicalistas, los gremios de profesionales o los estudiantes. La aspiración era común a una amplia gama política de dirigentes poblacionales que, según lo revelan nuestras entrevistas, solo excluía a los pinochetistas. Así implementan en 1986 el intento más sólido de su historia por consolidar una organización unitaria de pobladores. Y sin embargo no fue posible; el movimiento se fracciona de una manera que resultaba impredecible desde la alineación política nacional. Tampoco en 1990 fue posible lograr esta unidad, esta vez sobre la base de la federación de Juntas de Vecinos debidamente legalizadas.

Así, Hugo Flores, dirigente del movimiento 'Solidaridad' resume la situación del movimiento de pobladores a fines de 1990 enumerando una larga serie de siglas y nombrando otros tantos dirigentes. Huelga decir que resulta difícil entender, aún poniendo la máxima atención a las palabras de Flores, dónde está el movimiento de pobladores en este extremo fraccionamiento. Sin embargo, cada uno de los dirigentes articula un discurso en el cual puede reconocerse una estrategia. La sensación, no obstante, es que cada uno de ellos cuenta sólo parte de la historia. De aquí la pertinencia de desarrollar un marco analítico que unifique los diversos puntos de vista respecto a qué pasó con los pobladores en el Chile de Pinochet y qué pasa con ellos en el Chile democrático.

Orientaciones a la acción entre los pobladores

El golpe de gracia al intento de unificar las organizaciones de pobladores lo dio el hecho que no pudieran federarse nacionalmente. Las fracturas, sin embargo, existían desde antes y van más allá de las rivalidades normales entre dirigentes u organizaciones. Esta sección propone una interpretación de orientaciones a la acción que fraccionan el movimiento de pobladores.

En un estudio de los dirigentes de pobladores llevado a cabo en 1985 y 1986 fue posible establecer las orientaciones a la acción predominantes entre los pobladores (Dubet et. al. 1989). Entrevistas a dirigentes de pobladores realizadas a

finés de 1990 muestran que estos principios se mantienen como una guía adecuada para la interpretación de la situación de los pobladores al comienzo de la transición democrática.⁵ Según este marco, hay dos ejes que constituyen el principio de organización de las orientaciones entre los pobladores: su identidad social y su distancia de la institucionalidad política. La combinación de estas categorías da origen a un sistema de acción que mezcla cuatro familias de movilización social.

La identidad de los pobladores no responde a un principio único; aunque el rasgo principal sea la exclusión, el término tolera un rango de definiciones que van desde la clase (por referencia estructural al sistema económico) hasta términos más amplios como pueblo o comunidad (por referencia a pautas de sociabilidad). La experiencia de vida de los pobladores se compone, de una parte, con elementos de exclusión: falta de acceso al consumo, bloqueo a la movilidad social o, ausencia de integración. Pero de otra parte incluye también elementos de explotación: cesantía, precariedad en el empleo o, desregulación de las relaciones laborales. Ni explotado ni pobre sintetizan bien la experiencia de los pobladores. Las fronteras entre producción y reproducción son cada vez más borrosas, lo cual queda expresado en estas dificultades para definir un principio único de identidad.

Pese a la exclusión en que se encuentran los pobladores, ello no deriva automáticamente en la búsqueda de la ruptura del orden social ante la imposibilidad de integración. Aunque la experiencia durante la dictadura militar verificaba esta orientación, las estrategias que de ella se derivan no concitaron unidad entre los pobladores. Hoy, en condiciones de gobierno democrático, sus principios constituyentes resultan ajenos a la vida diaria, por lo que tiene un carácter marginal. Para la mayor parte de los pobladores el régimen democrático abrió la posibilidad de un espacio de participación institucional.⁶

Los ejes de identidad y distancia institucional establecen cuatro orientaciones a la acción o, un sistema de acción colectiva compuesto de cuatro familias, tal como puede apreciarse en el Esquema 1. Las filas presentan principios de identidad y las columnas, las estrategias de relación con el entorno social. Al interior de cada cuadrante se presentan la denominación habitual del actor, su forma de acción más típica, y su referencia de orden social ideal. Por cierto, cada uno de los cuadrantes tolera una escala o rango de definiciones, y no se busca ahora una definición operacional de cada término. El Esquema 1 solo busca presentar los principios que organizan la acción.

⁵ Entrevistas individuales y colectivas conducidas por Alvaro Böhme durante 1991. Agradezco su disposición a aclarar dudas respecto de este material.

⁶ Si la apertura institucional derivará en mayor integración social no tiene respuesta inmediata; el tema se aborda en detalle posteriormente.

**Esquema 1:
Orientaciones a la acción entre los pobladores**

	E S T R A T E G I A participación	autonomía
IDENTIDAD		
Clasista (económica)	Trabajadores Reivindicación Estado bienestar	Explotados Revolución Dictadura proletaria
Popular (comunitaria)	Ciudadanos Negociación Democracia	Comunidad Testimonio Solidaridad

La orientación de tipo reivindicativa surge de una combinación de la identidad de clase con la confianza en el sistema institucional. Ella puede presentarse como una formulación de las necesidades en términos de derechos. La pobreza deviene en injusticia social y desde aquí es fácil desprender la responsabilidad del sistema político en la solución de estos conflictos. Esta orientación se inscribe con propiedad en los rangos de la acción del sindicalismo chileno (Campero y Valenzuela 1984). Entre los pobladores, esta orientación corresponde plenamente con las movilizaciones del tipo 'toma de terrenos' que se dieron en Chile en los años 60 (Espinoza 1988). Las tomas realizadas durante los años 80 fueron más bien intentos fallidos ante la imposibilidad de los pobladores para abrir canales de institucionalización del conflicto.

Precisamente, el cierre de los mecanismos de institucionalización del conflicto abrió la compuerta a una orientación de tipo revolucionaria entre los pobladores. La militancia revolucionaria y la acción reivindicativa comparten la referencia económica en la definición de su identidad, pero los diferencia el grado de confianza en los mecanismos institucionales. Mientras los dirigentes reivindicativos buscan negociar los intereses de sus representados, los revolucionarios actúan desde la base social para crear su propio orden político, concebido como expresión de los intereses anticapitalistas del proletariado. Genéricamente lo segundo puede reconocerse como la militancia política de los grupos izquierdistas. Esta militancia tuvo alguna acogida entre los jóvenes pobladores en los momentos más duros de la dictadura, para luego diluirse en expresiones extremistas del tipo movimiento Lautaro.

Sin duda, la identidad de los pobladores puede también expresarse en términos no clasistas: ciudadano, pobre, gente o pueblo, reflejan mejor la visión que

muchos pobladores tienen de su condición. Aún cuando puede aparecer el deterioro de la confianza en los mecanismos de integración, ella da origen a una orientación de tipo comunitaria. En una comunidad todos tienen cabida; los une el ser los desheredados y la voluntad de vivir un orden solidario. Posiblemente las comunidades religiosas son las que mejor expresen esta orientación, aunque también es posible encontrarla en experiencias de organizaciones laicas (Martínez y Valenzuela 1986, Razeto 1990).

Una identidad social no clasista se aviene perfectamente con las expectativas de mayor participación política. El juego político debería permitir la integración de los grupos sociales postergados. La integración puede asumir diversos matices, ya sea desde la participación directamente política hasta las relaciones fundadas en la distribución de beneficios por el Estado. La participación en el sistema político es uno de los campos donde los pobladores miran con más recelo. La referencia a la política evoca inmediatamente la manipulación de sus intereses inmediatos por agentes extraños. De allí que los conceptos de democracia entre los pobladores tiendan a alejarse de las definiciones atomizadas de ciudadano, características de la democracia liberal, para acercarse a formas de participación que suponen identidad entre líderes y masa.

Como quiera que sea, en su momento, este sistema de acción no constituyó un movimiento social (Dubet *et al* 1989). El movimiento de pobladores se desarticulaba permanentemente ante la imposibilidad de resolver sus conflictos internos; los ejemplos no faltan: ruptura o integración, tomas de terreno o economía de la solidaridad, política nacional o repliegue comunitario. Los pobladores tampoco fueron capaces de jerarquizar su acción, de forma que ella expresara el proyecto de un movimiento. Las pequeñas y las grandes cosas se mezclan sin que fuera clara ni su relevancia ni los pasos que median entre lo uno y lo otro.

Las dificultades para constituir un proyecto expresan ni más ni menos la fluidez de las relaciones que subyacen la vida social de los pobladores. Un tipo de relaciones sociales puede identificarse en cada una de las orientaciones a la acción que tensionan al movimiento (Dubet *et al* 1989). Hay trabajadores sindicalizados entre los pobladores, como ciertamente hay cesantía y empleo precario; hay fuertes lazos comunitarios junto con búsqueda de movilidad social; hay marginación del sistema de decisiones pero también participación en la vida política. El problema parece residir en que los pobladores son un poco de cada uno: ni clase ni comunidad puras, ni totalmente excluidos pero tampoco integrados (Dubet *et al* 1989).

Estas cuatro familias de movilización social –acción reivindicativa, militancia revolucionaria, defensa comunitaria y participación política– constituyen el punto de partida para el análisis del movimiento de pobladores durante el gobierno democrático. Las relaciones y la forma de la transición entre cada una de es-

tas familias de movilización constituyen estrictamente el campo de las estrategias de liderazgo entre los pobladores. Debe hacerse notar que en las familias de movilización reivindicativa o comunitaria el énfasis mayor está en 'lo social'; en las otras dos, el énfasis es político. Los dirigentes poblacionales perciben el mundo social o el mundo político más allá del tipo de acción en el cual están comprometidos. Los parámetros de la estrategia de construcción de movimiento social quedan establecidos por la forma en que se realiza el 'paso' de una familia de movilización a otra. Entre los pobladores la búsqueda de estrategia puede plantearse como la mediación de lo social y lo político y viceversa.

Un dirigente de pobladores puede operar en los márgenes definidos por un tipo de movilización o bien establecer relaciones de afinidad o definir antinomias con los dirigentes de otras lógicas de acción. Los dirigentes entrevistados son dirigentes de movimiento porque plantean los problemas estratégicos precisamente de esta forma: cómo transitar entre la exclusión y la integración, cómo moverse entre una identidad popular y una económica. En los últimos años, tres líneas estratégicas se han manifestado entre los pobladores: la movilización revolucionaria de los excluidos, la constitución de grupos de interés y la participación en los espacios locales.

La acción colectiva en la transición democrática

La militancia revolucionaria

Los dirigentes izquierdistas operan con un modelo de movilización revolucionaria de la comunidad, cuyo arquetipo son las protestas democráticas de 1983-86. Al desplazarse el escenario de la acción política nacional hacia el campo institucional estos dirigentes entran en un período de aislamiento, que tematizan como 'apatía' de sus bases. En tales condiciones, los revolucionarios han buscado ensanchar su espacio intentando captar la simpatía de quienes aún no encuentran su lugar en la transición democrática. Es un camino posible, aunque los resultados de las elecciones de 1993 muestran que tiene escasa acogida⁷. Por ahora los jóvenes viven su desencanto con la revolución en la poesía, el teatro, la plástica y otras expresiones artísticas donde se intenta preservar el espíritu revolucionario.

⁷ En este sentido puede interpretarse la decisión del MIDA (Movimiento Independiente Democrático Allendista) al designar al sacerdote Eugenio Pizarro –un representante del radicalismo comunitario– como su candidato a la Presidencia de la República de Chile. Cerrados los caminos de negociación para los grupos de interés, la izquierda tradicional buscaba abrirse paso hacia el pueblo comunitario.

Entre los marginales a la transición, los revolucionarios se encuentran ciertamente con grupos comunitarios radicalizados, pero las nuevas causas sociales están aún muy lejos de la lucha de clases. Y probablemente el indigenismo, la ecología, la libertad sexual, las 'barras bravas', el rock, la plástica y otras expresiones del arte, estarán siempre lejos de la revolución proletaria. La fuerza de la sociedad rechaza como instrumentalización los intentos por poner sus demandas en función de la militancia política clasista.

Los movimientos sociales étnicos, en defensa de la naturaleza, por la libre orientación sexual, entre otros, adquirieron realce en los primeros años de la transición a la democracia. Aunque se trate de grupos opuestos radicalmente a la forma en que el orden social se les impone, estos movimientos no pueden verse como la fachada o la nueva cara de la antigua militancia izquierdista. Por el contrario, parecen haber logrado una vitalidad propia, marcando su independencia de los grupos izquierdistas cuando ello sea preciso. Por su ausencia de conflictividad, estos movimientos pueden verse sobre todo como casos de innovación social, con claro predominio de la identidad y definiciones ideológicas del proyecto de sociedad (Touraine 1973).

Asumir prácticas de innovación social marcaría un gran cambio en la práctica de los dirigentes revolucionarios. Los militantes izquierdistas tienen la suficiente perspicacia como para darse cuenta que asumir la innovación social involucraría renunciar a la pretensión del militante por ser vanguardia de los procesos sociales. A fin de cuentas, los revolucionarios no están dispuestos a cambiar la soberbia leninista; por eso se interesan en las prácticas de innovación solo como un acercamiento a la realidad, una adecuación política —una purificación necesaria— para que los partidos asuman nuevamente la conducción del cambio social pero esta vez con 'políticas adecuadas a las realidades sectoriales'. Probablemente, no pasará mucho tiempo antes que los revolucionarios se sientan traicionados por los innovadores y estos manipulados por los revolucionarios.⁸

Los grupos de interés

A comienzos del gobierno de Patricio Aylwin, algunos dirigentes intentaron abrir los espacios institucionales de negociación por medio de la canalización de los conflictos. Muy temprano en la transición, los dirigentes izquierdistas intentaron impulsar tomas de terrenos. Para su sorpresa, se encontraron compartiendo el ca-

⁸ De hecho las prácticas de innovación social se representaban mucho mejor en la candidatura presidencial de Manfred Max-Neef que en las del Cura Eugenio Pizarro. Ello no obsta para que ambas tendencias disputaran el mismo espacio político.

mino con grupos de la derecha pinochetista. La diferencia principal con los años de las tomas exitosas, sin embargo, radica en que el gobierno actual no es el gobierno reformista de los años sesenta. Muy por el contrario, la 'preservación de los equilibrios macroeconómicos', verdadera *conditio sine qua non* del sistema político, se ha convertido en la salvaguarda contra la asignación de recursos en base a la presión de grupos. El actual gobierno prefiere arriesgar el apoyo de algunos grupos antes que entrar en una crisis por desequilibrio económico.

La práctica de los grupos de interés entre los pobladores queda expresada mejor que ninguna por los deudores hipotecarios que son prácticamente el caso puro de la gente que se une 'en torno a un problema concreto'. Su historia comenzó al descubrir que no podían pagar las deudas hipotecarias que habían adquirido con el sistema bancario. Definidos como autónomos de los partidos, inician en 1986 una serie de movilizaciones que alcanzaron un alto nivel de masividad para los tiempos que corrían. Hacia 1988 los deudores de vivienda separan aguas con los deudores hipotecarios que se habían endeudado con fines de lucro; por ejemplo, para comprar taxis, vehículos o maquinaria. Los deudores de vivienda consideran que el suyo es un problema social, por haberse endeudado para adquirir un bien básico; allí radica el derecho a pedir la intervención del estado para solucionar su problema.

El gobierno democrático ha mostrado la notable capacidad de llegar a salidas que satisfacen a las partes sin alterar mayormente los programas de asignación de recursos públicos. El gobierno cuenta con mecanismos de manejo del conflicto que le permiten reducir su explosividad social, sin ceder a la presión de los grupos de interés. Por ejemplo, en el caso de la vivienda, el gobierno ha llevado a cabo un programa masivo de construcciones que, unido a la ampliación de los mecanismos de postulación, prácticamente ha detenido las tomas de terreno.⁹ En esta pauta de institucionalización, los grupos de interés se fraccionan y difícilmente entran en acciones concertadas.

La integración en el gobierno democrático no opera como estos grupos de clase media lo esperaban. Al contrario, sienten que los problemas sociales fueron solo un buen tema para la campaña de parlamentarios que ahora no tienen problema en dejarles plantados. Los dirigentes reivindicativos van perdiendo sustentación porque no pueden intermediar entre el sistema político y los grupos de interés. En palabras de una de sus dirigentas "no tenemos respuestas para la gente; nunca podemos decir nada que los aliente". Peor aún, falló la apuesta que hicie-

9 Conviene recordar que en negociaciones con el particularmente conflictivo gremio de los empresarios de locomoción colectiva estos llegaron a rebajar el valor de los pasajes. El propio Mercurio anheló haber tenido un ministro de transportes con la calidad del socialista, durante el gobierno militar.

ron al traspasar su apoyo como dirigente social con votos a los parlamentarios. Ahora su base les recrimina que los parlamentarios no cumplen con lo que prometieron. Ciertamente, la participación no avanza por el camino de los grupos de interés, ni siquiera para los que quieren participar.

El espacio local

Por su forma de constitución, la representación de los intereses de los pobladores quedó sin expresión directa en el sistema político. Las organizaciones de pobladores volvieron a la vida ordinaria en la población. Los líderes de ayer devinieron personas comunes y corrientes. Quedaron reducidos a la población, entre sus pasajes, sus amigos y sus rutinas ordinarias. Ellos no entraron al negocio grande: el gobierno, el parlamento y la concertación de los grandes intereses.

La política y las decisiones quedaron para otra gente. Algunos pobladores alcanzaron inserción en el sistema político, pocos en puestos de responsabilidad, los más en los escalones administrativos. El transcurso del tiempo fue dejando en claro esta falta de vínculos entre la estructura de representación del sistema político y los intereses de la base social, especialmente los pobladores. Porque la burocracia no pareció abrirse a una interacción con las organizaciones sociales, ni los partidos políticos estaban interesados en promover la movilización de la base social. Las esperanzas de los pobladores se fueron diluyendo.

El espacio municipal fue el terreno elegido para la acción de muchos de los antiguos dirigentes de pobladores. Cuando en 1992 apareció la posibilidad de la elección municipal, ellos pusieron su energía en lograr los mejores resultados. Porque, después de todo, este era el espacio para realizar los anhelos de participación y organización a escala local. De convertir las municipalidades en órganos de gobierno local. Esta es la parte del aparato estatal más cercana a la población, donde la presión de los grupos de interés nacional opera marginalmente. La presión que aparece aquí es la de la población misma con sus necesidades insatisfechas.

De hecho, varios de los antiguos dirigentes de las protestas o las organizaciones solidarias se convirtieron en alcaldes o al menos en miembros de los concejos comunales. La presencia de estos pobladores, en cuanto representación de los no integrados, de los pobres, no responde a una estrategia. Ya sea que los dirigentes se ubiquen del lado del aparato burocrático como representantes políticos o funcionarios, ya sea que busquen presionar desde la comunidad, la orientación no va más allá de la constatación que resulta más conveniente trabajar 'dentro del sistema' que fuera de éste. Se trata, entonces de un movimiento hacia la participación que carece de una estrategia de integración y que tampoco va con una corriente participativa en la sociedad, sino más bien en contra.

Mobilización, integración y sociabilidad

Sea cual sea la línea de acción de los dirigentes, ellas muestran claras limitaciones en su posibilidad de articular familias de acción colectiva. Para los revolucionarios, la desmovilización de la comunidad refleja apatía de la base, seducida por las posibilidades de integración y movilidad social. La integración, sin embargo, no fortalece los grupos de presión, como lo han comprobado los pobladores más acomodados, reducidos a un pequeño núcleo de dirigentes, resueltos a vagar por los laberintos del aparato público. La participación ni siquiera resulta fácil a niveles más modestos, en el aparato municipal. Muchos de los antiguos dirigentes de pobladores se encuentran hoy del otro lado de sus representados, integrados al aparato público pero sin que ello garantice participación.

La flaqueza común a las tres líneas de acción mencionadas es la de un grupo de dirigentes separados de su base: por apatía, por falta de compromiso, o por carencia de estrategia. El problema es ciertamente antiguo y no solo propio de las fases de desmovilización. Frecuentemente, los ‘movimientos sociales’ están constituidos por un grupo activo de dirigentes que actúan en representación de un grupo social. Pero la acción de los pobladores desborda con mucho la convocatoria de sus dirigentes; muchos dirigentes viven esto como frustración. Si se pudiera hacer un inventario de la actividad de los dirigentes, se verá que ella consiste de muchas acciones fallidas y que las movilizaciones exitosas, entendidas como aquellas que sobrepasan el círculo de los activos, son mucho menos de las que se piensa.

La construcción de una estrategia se prueba precisamente en la capacidad de realizar acciones que convoquen más allá del círculo estrecho de los conocidos. Pero rara vez los dirigentes pueden predecir porqué en algunos casos la acción colectiva resulta exitosa y en otros no. Refiriéndose a las protestas un dirigente socialista afirma que “todo el mundo desconocía el modo de gatillar (la acción). Nadie puede decir con honestidad que tenía el control”.

La honestidad con que los dirigentes muestran la separación entre ellos y ‘la base’ pone de manifiesto porqué resulta insuficiente una teoría de los movimientos sociales sin referencia a la estructura social. La ‘base’ a la cual aluden los dirigentes de los pobladores no es otra cosa que una estructura social opaca, cuyos principios de constitución de sujetos o integración social no son evidentes para quienes intentan actuar sobre ellas. Así, el principio de acción representado por los dirigentes no encuentra su engarce natural con la sociedad y, cuando “gatilla”, no es por las razones que los militantes del movimiento social piensan. Pero tampoco es resultado de la desintegración social como plantearon algunos intelectuales (Tironi 1990, Valenzuela 1984).

Por cierto, la estructura social alude a una serie de fenómenos y no puede reducirse a una versión ‘correcta’ de las contradicciones de clase. Si se toma la

forma en que se organiza la vida económica de los pobladores, debe además considerarse cómo ellos lo viven como experiencia cotidiana, así como el rol que toma el vecindario en estas prácticas. La organización general y cotidiana de la vida económica establece los principios de integración social sobre cuya base operan organizaciones. En el marco de esta sociabilidad cotidiana puede entenderse la acción de los dirigentes sociales. A continuación se examina con más detalle los componentes de la sociabilidad de los pobladores.

La base social y los espacios de reproducción

Desde mediados de los setenta hasta mediados de los ochenta, la economía chilena pasó por un profundo proceso de reorganización o ajuste estructural. Tal ajuste tuvo al menos tres características notables: una reconversión productiva, producto de la apertura a los mercados externos; la reducción del gasto público que lleva a una redefinición del rol estatal y; el establecimiento del mercado como el regulador de la asignación de recursos económicos.

El proceso de transformación estructural de la economía chilena tuvo como consecuencia inmediata un aumento de los niveles de desempleo y una agudización de los niveles de pobreza hasta fines de los ochenta. En la euforia inicial de la privatización, el gobierno supuso que, a la larga, el mercado lograría asignar eficientemente los recursos, terminando con la pobreza. En consecuencia, a las políticas sociales les cabía un rol subsidiario y temporal para con aquellos sectores más perjudicados por el ajuste. En efecto, el gobierno militar desarrolló una 'red social' que, a la vez que protegía a los excluidos del mercado, buscaba hacer llegar recursos de diverso tipo a los más pobres.

Desde mediados de los años ochenta, se desarrolló un amplio debate respecto a la estimación del número de pobres en Chile (Martínez 1989, 1986; Raczynski 1987, Ruiz-Tagle 1989, CEPAL 1990, Tokman 1991). Gran parte del debate estuvo centrado en la estimación del número de pobres; de hecho, dependiendo de la técnica usada, el número podía variar hasta en un millón de personas. El debate acerca de la técnica más adecuada para estimar el número de personas pobres, fue solo la proa de una discusión respecto del carácter de la pobreza. Para empezar, cuando el número de pobres fluctuaba alrededor del 40 por ciento de la población era difícil sostener que se trataba de un fenómeno transitorio.¹⁰ Junto con ello, 'los pobres' cobraron significado como una categoría social; algunos intentaron entonces caracterizar su comportamiento (Tironi 1990).

¹⁰ El actual gobierno se plantea la eliminación de la pobreza extrema como máxima prioridad social.

La permanencia de la pobreza como fenómeno social y, de los pobres como categoría tiene un impacto en las condiciones de empleo. Las condiciones actuales de empleo establecen condiciones de sociabilidad donde las prácticas de la fuerza de trabajo pagado se encuentran con prácticas reproductivas, antes características de la población excedente (Mingione 1991). Tal condición replantea el sentido que tiene el análisis de las economías informales. Antes que resaltar sus características como un sector económico independiente, vale más detenerse en su significado como práctica económica con fuertes componentes institucionales. La economía informal aparece en Chile, sobre todo, como un sistema de relaciones que combina actividades productivas, muchas veces asalariadas, con prácticas reproductivas que actúan como soporte institucional en condiciones de empleo inestable e ingresos insuficientes. Este es el sistema que se denomina economía informal.

Las relaciones características de la economía informal operan a través de redes sociales expresadas como distribución de recursos para la sobrevivencia, organizaciones formales y organizaciones productivas. Sin duda es un campo más amplio y rico que el de las “estrategias de sobrevivencia”, que se enfocaron predominantemente desde un punto de vista individual (Roberts 1991, Schmink 1984, Torrado 1981). Las redes sociales asociadas a las prácticas reproductivas constituyen el núcleo de la sociabilidad espontánea de los asentamientos urbanos populares. Estas redes tienen como su base los hogares y el vecindario inmediato como su campo de acción. Las mujeres son los agentes claves para la constitución y operación de estas redes.

La realidad de los trabajos inestables y la desregulación de las relaciones laborales establece el marco estructural en el que la organización de la economía deriva hacia los trabajadores y sus familias. La orientación de las economías hacia la exportación reduce la importancia del mercado interno, por lo que la competitividad puede estar basada en bajos salarios. Entre las formas criticadas por las organizaciones sindicales (en sus planteamientos por reforma a las leyes laborales) se encuentran los contratos temporales, la posibilidad de despido por ‘necesidades de la empresa’, las dificultades para negociar colectivamente, la falta de acceso a sistemas previsionales y de salud privatizados, concomitante a la baja en la calidad de los servicios públicos.

A nivel de la vida diaria de los trabajadores, la desprotección legal se traduce en un acercamiento de las prácticas de producción y las de reproducción. La mayor parte de los trabajadores son asalariados, muchos de ellos en la construcción, pero muchos otros trabajando en pequeñas empresas (MIDEPLAN 1992). Las relaciones asalariadas en grandes o pequeñas empresas operan desprotegidas legalmente, a veces al margen de las disposiciones legales o tributarias. No obstante, el trabajo en pequeñas empresas está localizado en los vecindarios mismos.

Otra área de cercanía entre las prácticas reproductivas y productivas lo ofrece la integración y distribución de los recursos al interior de redes familiares o vecinales. La manutención de cesantes en condiciones en que no hay seguro de desempleo, el cuidado de los niños para permitir la integración de las mujeres al trabajo pagado, los intercambios de herramientas, insumos, o dinero con fines productivos, la manutención de quienes no participan en el mercado de trabajo. Todas estas son prácticas de reproducción social, afincadas en las familias, a veces en redes más extensas que esta, que permiten la reproducción de los trabajadores.

Lo que interesa destacar es que las prácticas reproductivas que se mencionan, a veces englobadas en el concepto de "estrategias familiares de subsistencia" (Torrado 1981), ya no son patrimonio de la "sobrepoblación relativa", ya no pueden ser asociadas exclusivamente con la pobreza (Mingione 1991). Al contrario, las 'estrategias de sobrevivencia' hacen parte de la vida cotidiana de muchos trabajadores asalariados, en la medida que los ingresos derivados del trabajo no les permiten mantener y reproducir una familia. Estas prácticas cotidianas hoy son parte sustancial de la vida diaria en las poblaciones de Santiago (Espinoza 1992).

Si las prácticas reproductivas están integradas con tal fuerza en la vida cotidiana de los trabajadores, vale la pena preguntarse cómo es que se organiza o cómo opera la estructura social al interior de las poblaciones de Santiago. Por medio de una encuesta que estudió las características de los contactos sociales para reproducción, pudo establecerse una imagen de la red social que establece una familia en sus prácticas reproductivas (Espinoza 1992). El grueso de los núcleos de reproducción constituyen un grupo de entre tres y seis familias nucleares relacionadas entre sí por el intercambio de recursos de subsistencia.

Las redes sociales vinculan diversas familias nucleares entre sí; la pobreza no tiene como traducción directa la reconstitución de familias extensas. Los sistemas de ayuda familiar operan en el concierto de estas redes que vinculan unidades residenciales diferenciadas. De alguna forma, la federación de familias nucleares a través del intercambio de recursos puede concebirse como un tipo peculiar de familia extensa; no obstante, las relaciones de parentesco no son la base de la membresía en estas redes. El territorio común del vecindario ofrece la oportunidad básica para la formación de relaciones entre familias. Estas redes sociales tienen como base un fuerte componente territorial; sin duda, la familia es el núcleo de estas prácticas reproductivas, pero ellas operan mediadas por el territorio.

El territorio de una red social reproductiva en las poblaciones de Santiago es sumamente pequeño. Esta se reduce frecuentemente a un par de cuadras alrededor de la vivienda y, como una regla, el grueso de sus miembros pertenece al 'pasaje' en el cual está la vivienda. En cada uno de estos pueden operar varias redes simultáneamente, aunque rara vez comparten sus miembros.

El pasaje es una callejuela que se forma entre las viviendas pertenecientes a dos manzanas que están frente a frente. Habitualmente, comprende entre 25 y 32 domicilios. El pasaje, para muchos efectos es la extensión pública de la vivienda, que opera como espacio de interacción entre los vecinos. Es el espacio del vecindario por excelencia: los vecinos se conocen, se encuentran todos los días, sus niños juegan en el pasaje, la gente se instala a mirar por las ventanas. En estos pasajes se establecen las relaciones que cimentan la vida social de la población.

La importancia de los pasajes en la articulación de la vida cotidiana permite entender las dificultades de algunos promotores comunitarios que buscan establecer una organización barrial basada en las manzanas (Walker *et al* 1987). De hecho, los habitantes de una manzana están de espaldas a los otros miembros de la unidad. Si bien un patio común habitualmente conecta las viviendas ‘por atrás’, el grueso de la interacción ocurre ‘por delante’. La manzana es una unidad que pertenece al universo conceptual de los arquitectos de la vivienda social, preocupados de optimizar el uso de los terrenos (Vergara y Palmer 1990). Así, antes que las calles tengan sus nombres, las manzanas están claramente identificadas en los planos. La verdad, desde el punto de vista de la vida social, el diseño de vivienda social produce calles y no manzanas. Esos pasajes donde apenas cabe un ambulancia, que en el diseño de vivienda social son aún más residuales que las áreas verdes, son la base de la vida diaria.

Poblaciones e integración social

A estas alturas es posible atacar la cuestión de si las poblaciones están integradas o no. La vida de pasaje es evidente para cualquiera que se asome por una población; los hay plenos de actividad social, los hay cerrados al estilo ‘condominio’, los hay pintados por los jóvenes, los hay mejorados o embellecidos por iniciativa de los vecinos.¹¹ Hay muchos signos que hablan de esta unidad. Sin embargo, hay la imagen de desintegración en las poblaciones, lo que impediría referirse a los pobladores como una comunidad, menos como un movimiento social. ¿Qué base tiene esa aprehensión?

De los ‘nichos urbanos’ que amparan subculturas, ‘la población’ es el más mencionado. La población ciertamente aísla grupos sociales y los hace interactuar en un contexto social caracterizado por la pobreza, alta densidad, carencia de servicios, frecuente intercambio, fuertes relaciones personales y creciente homogeneización social. ‘La población’ debe entenderse por oposición al barrio de cla-

¹¹ Gabriel Salazar sugiere que los antecedentes de esta vida de pasaje pueden remontarse hasta el “cité”, típico de la vivienda social a principios del siglo 20 (comunicación personal).

se media, donde las prácticas sociales asumen un carácter más impersonal, aislando las familias en su vida privada y el consumo.

La investigación sobre los habitantes de la ciudad hoy dirige su atención hacia las formas espontáneas de sociabilidad para responder la pregunta acerca de la calidad de la integración en el ambiente urbano. La densidad social de los habitantes de la ciudad no se reduce a sus organizaciones formales o al discurso de los líderes de estas organizaciones. Los cambios estructurales han hecho relevantes los espacios de reproducción social. Los ingresos de los trabajadores ya no alcanzan a mantener una familia, por lo que los hogares habitualmente combinan ingresos provenientes de fuentes diversas. Más aún, la inestabilidad de los empleos urbanos hace imperiosa la necesidad de una red social de protección y apoyo para los períodos fuera de la fuerza de trabajo pagado o para encontrar trabajos remunerados. La operación de las redes sociales de subsistencia como mecanismos de integración social puede tomarse a partir de antecedentes aparentemente contradictorios. De una parte, se trata de redes entre personas que se conocen desde que la población se fundara y aún antes; son personas que tienen una interacción diaria y que se consideran buenos amigos entre sí (Espinoza 1992, Hardy 1985, 1987). De otro lado, las redes de subsistencia comprenden un grupo pequeño de personas, se establecen en territorios muy reducidos y rara vez establecen relaciones entre ellas (Espinoza 1992, Campero 1987). Entonces, mientras una parte de la realidad parece mostrar signos de fuerte integración comunitaria, la otra muestra atomización.

La paradoja de que los lazos fuertes no favorecen la integración social fue argumentada hace casi dos décadas por Mark Granovetter (1973). El establecimiento de lazos fuertes con otras personas reduce la posibilidad de ampliar el número y la variedad de los contactos. Los lazos débiles, por el contrario, permiten mantener un número grande y variado de contactos. Más aún, los lazos débiles hacen de puente con círculos sociales a los cuales de otra forma no se tiene acceso; de esta forma los grupos donde priman los lazos débiles reciben y circulan información ágilmente, son más tolerantes a la diversidad, son más proclives a la innovación (Granovetter 1982).

Las comunidades de lazos fuertes son, en verdad, un conjunto de pequeños círculos homogéneos, estrechamente vinculados en su interior, pero con escasa conexión hacia otros ámbitos, incluso con otros círculos en la misma población. Así puede entenderse que durante la época de las protestas tomaran cuerpo entre los vecinos rumores del tipo que otro pasaje les atacaría. Ello sólo puede ocurrir por la ausencia de comunicación entre un pasaje y otro; lo desconocido se vuelve amenazante y los que se conocen se encierran en sí mismos para protegerse.

La imagen de integración social en las poblaciones parece mostrar una serie de pequeños grupos fuertemente integrados entre sí pero desvinculados de

otros grupos de similares características. La imagen de un rompecabezas parece adecuada: las pequeñas unidades están ensambladas entre sí, pero una leve presión externa puede dejar cada grupo reducido a sí mismo. Los lazos débiles conectan un grupo con otro, ya sea de forma horizontal, o verticalmente, a través de un mediador. Los lazos débiles tejen unidad a través de los pequeños grupos.

Vale detenerse en este punto, pues permite poner el tema de la integración en contexto. La integración del tipo 'sociedad de masas', donde cada individuo está aislado del resto y solo se hace parte a través de los medios de comunicación no es la realidad de las poblaciones. Tampoco es la realidad una pujante comunidad solidaria, que posee una identidad común y que comparte sus recursos. La realidad de las poblaciones es la existencia de círculos de seis a diez familias, con viviendas diferentes, que intercambian frecuentemente entre sí.

Quizás el descubrimiento más interesante sea que la molécula básica de la integración social sean redes sociales que operan como una federación de familias nucleares. Esto indica que el 'punto sólido' donde se apoya la organización población no son los individuos, ni siquiera la familia, sino esta red social de diferentes familias. Puesto de una forma negativa: la desintegración no llega tan lejos como para destruir la familia, ni siquiera las relaciones de vecindad entre familias. El resultado del ajuste estructural y la pobreza no es la reconstitución de la familia extensa, como tampoco la desintegración familiar en una masa anómica de individuos.

La pregunta que sigue es. ¿Acaso existe integración en un nivel mayor?; vale decir, ¿Cómo se conectan estas moléculas entre sí? Una pregunta similar ha sido planteada en el contexto de la "viabilidad" de las sociedades latinoamericanas (Sorj 1991). La crisis de legitimidad del poder estatal aparece entre los pobladores como bloqueo a las estrategias de construcción del movimiento por oposición al Estado. Sorj (1991) argumenta que la crisis del poder estatal conduce a una fragmentación de las sociedades en un conjunto heterogéneo de mecanismos de sociabilidad. La mayor parte del tejido social generado corresponde con procesos microsociales de sobrevivencia. El plano microsociales afecta la gobernabilidad de las sociedades, ya que la fragmentación se proyecta, retroalimenta, imbrica y rearticula constantemente toda forma de organización social (Sorj 1991, Mingione 1991). De aquí la relevancia del análisis microsociales de las redes sociales para comprender el funcionamiento global de la integración en estas sociedades.

Mientras tanto, los pobladores viven la crisis que resulta de la incapacidad de la política para producir integración social. En la tradición de las poblaciones, los partidos políticos izquierdistas actuaron como uno de los factores más relevantes de integración horizontal. La 'célula' o el 'núcleo' partidario recogen los rasgos de lazos fuertes, cercanía e interacción cotidiana propios de las poblaciones. La organización partidaria es el lazo débil que traspasa e interconecta todas

estas pequeñas unidades, proveyéndoles unidad e identidad. Los vínculos partidarios mantienen, no obstante, una jerarquía basada en la ausencia de interconexión directa entre las unidades pequeñas. Estas formas de integración permiten entender la así llamada 'tradicón organizativa' que hace a algunas poblaciones más activas que otras (Schneider 1990).

Por oposición a un modelo de integración horizontal, en las poblaciones también operan mecanismos verticales de integración. Estos se refieren a contactos con la 'sociedad moderna' que han sido la base de las clases medias en Chile: los profesores, los funcionarios públicos, los abogados, entre otros (Touraine 1976). La característica de los mecanismos de integración vertical es ofrecer un intermediario entre el grupo inmediato de referencia y círculos sociales distantes. En política es frecuente que estas relaciones operen como un sistema de clientela o "brokerage" (Valenzuela 1977).

Los contactos de integración vertical entre los pobladores pueden calificarse como débiles en un contexto de lazos fuertes. El vínculo hacia círculos sociales distantes está muchas veces reducido a las conexiones establecidas por medio de las relaciones de parentesco. Se trata de primos, tíos, cuñados o suegros cuya actuación como vehículos de integración es más bien reducida. Los mecanismos de clientela han cobrado relevancia desde el plebiscito de 1988, pero aún no han llegado a consolidarse como un mecanismo de integración.

Gran parte de los mecanismos verticales de integración operan como asambleas en los márgenes de unidades de la población. Las asambleas relacionan grupos y núcleos diversos bajo una organización que puede o no representar intereses. Una expresión típica de esta forma de integración son las comunidades religiosas.

La comunidad pentecostal ha tenido gran difusión durante la última década en las poblaciones de Santiago. Como se sabe, la comunidad pentecostal se expresa en multitud de pequeñas iglesias, cuya feligresía rara vez pasa del ciento de personas. Esta forma de organización corresponde perfectamente con la lógica de una comunidad estructurada en base a pequeños círculos. Las comunidades pentecostales ofrecen una religiosidad que, de alguna forma, refleja la atomización de las poblaciones.

La comunidad católica, por contraste con la evangélica, busca constituir el pueblo de Dios por medio de la comunión universal; esto significa que quiere romper con la estructura de los pequeños grupos. Por ello, el cura ejerce un liderazgo casi espontáneo, al intentar vincular grupos que de otra forma estarían aislados. En la medida que los curas no aceptan este rol de liderazgo, la comunidad de pobladores vuelve a sus cauces naturales y encuentra mejor expresión en la idea de comunidad que plantean los pentecostales. El individualismo y los pequeños grupos queda mejor expresado por las iglesias evangélicas que promueven

una religiosidad fracturada, al contrario de la imaginería católica de una iglesia para todo el pueblo de Dios.

Entre las formas verticales de integración no religiosas destacan las organizaciones de pobladores. Una de las discusiones más frecuentes consiste en estimar qué proporción de los pobladores se encuentra organizado. En una población de unas mil viviendas se encontró 73 organizaciones operando en un momento del tiempo, las cuales involucran un 15 por ciento de sus habitantes (Guerra 1991). Cabe tener en cuenta que la base del cálculo es lo crucial, pues al tomar la membresía como proporción del total de población, el resultado es que un escaso porcentaje participa. No obstante, el individuo no es la unidad más adecuada para evaluar la cobertura de las organizaciones; la consideración de los hogares como base de cálculo hace subir las cifras de forma sustancial. En una población de similar tamaño pudo estimarse que a mediados de 1989, 23 por ciento de los hogares contaban con al menos un miembro participando en un organización (Espinoza 1992).¹²

La pregunta que viene queda abierta: ¿Cómo se integran estas organizaciones en la vida cotidiana de la población? ¿Operan como mecanismos efectivos de integración? De acuerdo con los antecedentes conocidos a este respecto, estas organizaciones operaban como proveedores de lazos débiles, que se insertan dentro de la estructura de la “federación familiar” (Espinoza 1992). Los lazos débiles no integran grupos dispersos, sino que se dispersan hacia los grupos más cerrados.

El análisis de la sociabilidad conduce a insertar la acción de los dirigentes de pobladores en el seno de una comunidad caracterizada por los lazos fuertes entre grupos homogéneos y que carecen de lazos débiles que les ofrezcan posibilidades de integración. A las organizaciones de representación territorial les cabe un gran papel en la posible integración de estas comunidades. Su papel puede concebirse como el de movilización de recursos en el contexto de formas de organización frágiles en su integración, pero fuertes en sus núcleos. En este contexto debe ubicarse la acción de los dirigentes de pobladores.

El territorio de los pobladores no es ya la población obrera, cuyo interés es mejorar las condiciones de habitación. Pero tampoco son los pobres desarraigados y desintegrados los que se encuentran aquí. Se trata de trabajadores desregulados, que buscan su integración, unos con más perspectivas que otros. El movimiento de pobladores así, se balancea entre los pasajes de su población y las anchas alamedas de la participación.

¹² Esta medida fue tomada en 1989 durante el gobierno militar; es de suponer que el porcentaje habría subido de hacer el cálculo una vez asumido el gobierno democrático, como lo hizo Guerra (1991).

Conclusión

El flujo y reflujo de la acción colectiva, tal como ocurre entre los pobladores chilenos parece señalar que los movimientos sociales se debaten entre su muerte estéril o muerte fecunda; esto es entre desaparecer o institucionalizarse. Y, en el caso de Chile, parecería ser que los pobladores como movimiento social han desaparecido completamente. Las razones de la desmovilización de los pobladores remiten a los mismos problemas que enfrentó en su período de mayor auge, a mediados de los ochenta. De la forma que lo plantean los dirigentes, se trata de una distancia entre ellos y sus bases. Visto con mayor perspectiva esta distancia es el resultado de la tensión entre diversos principios de acción presentes entre los pobladores. Estrictamente, al resolverse solo parcialmente la tensión entre familias de acción colectiva, no hay estrategia ni movilización, mucho menos movimiento.

Gran parte de las tensiones en la acción colectiva resultan del cambio en las condiciones estructurales de la sociedad chilena. La implantación de una economía de mercado, junto al fin del rol integrador del Estado, han hecho de las prácticas reproductivas un requisito insoslayable en la vida diaria de las familias asalariadas. Los pobres son más que subempleados del sector informal; se trata de una pléyade de trabajadores no sujetos a contrato, trabajando tiempo parcial, o por temporadas, sin posibilidad de negociación colectiva, en fin, toda la gama de la desregulación.

Las prácticas reproductivas se asocian con definiciones no clasistas de identidad y con el territorio particular de los pasajes del vecindario. Aquí opera una paradoja, porque las prácticas reproductivas ponen en contacto continuo y estrecho a pequeños grupos informales de claro corte solidario. Pero esta economía de la solidaridad no puede lograr mayor integración precisamente por constituirse en base a lazos fuertes. En tales condiciones, solo contribuye a sobrellevar la pobreza. Las redes sociales de los pasajes tejen entonces una trama densa pero incomunicada entre sí.

Los pasajes de la población operan como espacios de socialización, intercambio, distribución, o apoyo emocional; pero tienen escasa capacidad de contacto con redes vecinas. Desde el punto de vista de la integración social, los pasajes son las expresiones de la vida comunitaria donde se detiene el proceso de individualización que el mercado busca imponer en la sociedad.

Los movimientos sociales dependen de las condiciones sociales en las cuales se generan; si bien ellas no son suficientes para explicarlos. Las redes de solidaridad existían, sin duda, en los momentos de auge del movimiento de pobladores. Ellas movilizaron información o recursos, aportaron participantes a la acción colectiva, integraron nuevas formas de acción al repertorio de los movimientos sociales. Si en algún lugar de la sociedad hay que buscar la experiencia de la acción colectiva es en estos pequeños núcleos de pasaje.

Así, la acción colectiva depende de las condiciones sociales, pero ella misma contribuyó en otro momento a generar esas condiciones. La acción colectiva vive en la sociedad porque aún cuando no se institucionalice ha redefinido las relaciones sociales. La acción colectiva puede haber creado vínculos donde no los había, agrega comportamientos al repertorio de la acción colectiva, transmite valores, crea o modifica un imaginario. La acción colectiva, aún cuando no alcance el horizonte de la 'producción de sociedad' de acuerdo a su modelo, actualiza un imaginario de acción colectiva y por eso puede ser significativo su impacto en la disputa por la historicidad.

De alguna forma, las nuevas condiciones para la creación de estrategia marcan el fin de un movimiento de pobladores constituido por oposición a un Estado arcaico e inflexible. En las nuevas condiciones, la estrategia debe atender a la articulación entre grupos de otra manera dispersos. Así, el punto de partida es complejo porque se trata de comunidades integradas y por ello frágiles. Estos grupos pertenecen aún al ámbito de lo privado y la personalidad colectiva no puede emerger de estos estrechos círculos carentes de referencia respecto a otros grupos sociales (Sennet 1977). Las oportunidades de romper el círculo de la pobreza y lograr una integración parecen depender de factores que están fuera del alcance de los pobladores y que ponen el tema de la ciudadanía como último punto.

La situación más negativa es que otros lazos fuertes establezcan relaciones clientelistas o de patronaje del sistema político hacia los pobladores; este es un hecho común en comunidades pobres donde los participantes están cautivos de sus líderes (Valenzuela 1977). Estas relaciones paternalistas pueden desarrollarse para propósitos electorales, pero también en las relaciones con la burocracia pública.

Una visión más positiva debería considerar que las políticas públicas también pueden contribuir a la integración social, porque al definir un sujeto de las políticas toman en cuenta grupos por los cuales pocos pueden tener algún interés (Anderson 1991, Coleman 1993). Las políticas públicas, en tal sentido, pueden ofrecer los lazos y relaciones de las cuales carecen los pobladores para mejorar su integración social. Si las políticas públicas desean mejorar las condiciones de vida, ellas ciertamente deben engranarse con iniciativas familiares, organizaciones vecinales y pequeñas empresas del sector.

La ciudadanía requiere lazos débiles porque solo en ese contexto los participantes tienen derechos y deberes pero no obligaciones. Las organizaciones de los pobladores aparecen como el balance necesario para el patronaje en la medida que logren desarrollar su capacidad de interacción estratégica. La participación por medio de organizaciones formales en la toma de decisiones públicas puede favorecer los derechos de los pobladores abriendo las fronteras de la comunidad a la ciudadanía.

Bibliografía

- Anderson, Jeanine
1991 *Reproducción social / Políticas sociales*. Lima: SUMBI.
- Baño A., Rodrigo
1985 *Lo social y lo político, un dilema clave del movimiento popular*, Santiago: FLACSO.
- Blalock Jr., Hubert M.
1979 Theory building and causal inference, en: *Design and analysis in comparative research*. pp 155-198
- Borja, Jordi
1975 *Movimientos sociales urbanos*, Buenos Aires: Ediciones SIAP-Plan-teos.
- Campero, Guillermo
1987 *Pobladores. Entre la sobrevivencia y la acción política*, Santiago: ILET.
- Campero, Guillermo, y José A. Valenzuela
1984 *El movimiento sindical en el régimen militar chileno, 1973-1981*, San-tiago: Estudios ILET.
- Castells, Manuel
1983 *The city and the grassroots*, Berkeley: University of California Press.
1977 *The urban question*, London: Edward Arnolds
- CEPAL
1990 "Una estimación de la magnitud de la pobreza en Chile, 1987", LC/L 599 (octubre).
- Cohen, Jean
1985 Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements. *Social Research* 52, pp 663-716.
- Coleman, James S.
1993 The Rational Reconstruction of Society, en: *American Sociological Review* Vol 58, pp. 1-15.
- Dubet, François; Eugenio Tironi; Vicente Espinoza, y Eduardo Valenzuela
1989 *Pobladores: Luttés sociales et démocratie au Chili*, Paris: L'Harmattan.
- Espinoza, Vicente
1992 Networks of informal economy: work and community among Santia-go's urban poor. Ph.D. Thesis, Department of Sociology, University of Toronto.
- 1988 *Para una historia de los pobres de la ciudad*, Santiago: Ediciones SUR, Colección Estudios Históricos.

- 1985 Los pobladores en la política. en: *Los movimientos sociales y la lucha democrática en Chile*, Seminario CLACSO-Universidad de Naciones Unidas, Santiago: ILET, pp 31-52.
- 1984a Movimiento popular urbano y procesos de institucionalización política en: *Proposiciones* (Septiembre), SUR, pp 57-65.
- 1984b Tipos de acción poblacional y movimiento popular urbano en Chile, en: *Problemática barrial latinoamericana*, Lima: CELADEC, pp 321-50.
- 1982 El movimiento de pobladores: Una evaluación crítica, en: *Proposiciones* 5 (Enero), SUR.
- Ferreira, Carlos
- 1981 *Movimentos Urbanos no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Friedmann, John & Mauricio Salguero
- 1988 The barrio economy and collective self-empowerment in Latin-America: A framework and agenda for research, en: Michael Peter Smith (ed): *Power, community and the city*, New Jersey: Transaction Inc.
- Granovetter, Mark S.
- 1973 The strength of weak ties, en: *American Journal of Sociology* 78(6), pp 1360-1380.
- 1982 The strength of weak ties - A network theory revisited, en: Nan Lin and Peter Mardsen (eds): *Social structure and network analysis*, California: Sage Publications.
- Guerra Rodríguez, Carlos
- 1991 Las organizaciones sociales poblacionales: un recurso para la aplicación de políticas públicas, Tesis de Magister, Instituto de Estudios Urbanos de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente.
- Hardy, Clarisa
- 1985 Caracterización de la marginalidad popular. Escenario constitutivo de nuevos actores, en: *Coyuntura Económica* 11, PET.
- 1987 *Organizarse para vivir. Pobreza urbana y organización popular*, PET
- Harvey, David
- 1985 *The urbanization of capital. Studies in the history and theory of capitalist urbanization*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kling, Joseph M. & Prudence Posner
- 1991 Class and community: theories of activism in an era of urban transformation, en: Michael Peter Smith (ed): *Breaking chains. Social movements and collective action. Comparative urban and community research* Vol 3. New Brunswick (USA) and London (UK): Transaction Publishers.

Martínez, Javier

1989 La magnitud de la pobreza, en: *Mensaje* 383 (October), pp 398-402.

1986 Sobre la determinación de la pobreza: una nota técnica, en: *Proposiciones* 12, SUR, pp 141-147.

Martínez, Javier y Eduardo Valenzuela

1986 Juventud popular y anomia, en: *Revista de la CEPAL* 29, pp 173-183.

MIDEPLAN

1992 *Población, educación, vivienda, salud, empleo y pobreza. CASEN 1990*, Santiago: MIDEPLAN, Ministerio de Planificación y Cooperación.

Mingione, Enzo

1991 *Fragmented societies. A sociology of economic life beyond the market paradigm*, Oxford, UK: Basil Blackwell.

Pollack, Molly y Andras Uthoff

1989 Pobreza y empleo en Chile: un análisis del período 1969-1987 en el Gran Santiago, en: *Economía de América Latina. Las dimensiones sociales de la crisis*, México: Centro de Economía Transnacional, pp 127-152.

Raczynski, Dagmar

1987 Crisis y urbanización en el Area Metropolitana de Santiago de Chile, Documento de Trabajo (Octubre), Santiago: CIEPLAN.

Razeto, Luis

1987 La economía de la solidaridad en un proyecto de transformación social, en: *Proposiciones* 14 (agosto), SUR, pp 44-54.

1990 *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Santiago: Area Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile.

Razeto, Luis; Arno Klenner; Apolonia Ramírez, & Roberto Urmeneta

1983 *Las Organizaciones Económicas Populares*, Santiago: PET.

Roberts, Bryan

1991 Household Coping Strategies and Urban Poverty in a Comparative Perspective, en: M. Gottdiener & Chris Pickvance (eds): *Urban Life in Transition*, Newbury Park, CA: Sage, pp 135-168.

Rojas, Alejandro

1986 Interrogaciones acerca del Movimiento Ecológico y la Naturaleza del Poder Social en *Ambiente y Desarrollo* vol 2 (Diciembre).

Rosenfeld, Alex, Alfredo Rodríguez, y Vicente Espinoza

1989 La situación de los gobiernos locales en Chile, en: Jordi Borja, Fernando Calderón, María Grossi, y Susana Peñalva (eds): *Descentralización y democracia. Gobiernos locales en América Latina*, Santiago: CLACSO/SUR/Barcelona: CEUMT, pp. 185-239.

Ruiz-Tagle, Jaime

1989 Los ingresos de los más pobres: el fin de una década, en: *Revista Mensaje* 385 (Diciembre), pp 524-27.

Salazar, Gabriel

1990 *Violencia política popular en las "grandes alamedas". Santiago de Chile 1947-1987*, Santiago: Ediciones SUR.

Schmink, Marianne

1984 Household Economic Strategies. Review and Research Agenda, en: *Latin American Research Review* 19, pp 87-101.

Schneider, Cathy

1990 La movilización de las bases. Poblaciones marginales y resistencia en Chile autoritario, en: *Proposiciones* 19 (julio), SUR, pp 223-243.

Schwartz, Michael

1976 *Radical protest and social structure. The southern farmers' alliance 1880-90*, New York: Academic Press.

Sennet, Richard

1977 *The Fall of the Public Man*, New York: Knopf, distributed by Random House.

Smelser, Neil

1963 *Theory of Collective Behavior*, New York: Macmillan.

Sorj, Bernardo

1991 Crisis social y crisis de las ciencias sociales en Brasil, en: *Revista Mexicana de Sociología*, 1/91, pp 107-120.

Tilly, Charles

1984 *Big structures, large processes, huge comparisons*, New York: Russell Sage Foundation.

1976 *As sociology meets history*, New York: Academic Press Inc.

Tilly, Charles; Louise Tilly, & Richard Tilly

1975 *The rebellious century*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Tironi, Eugenio

1990 *Autoritarismo, modernización e integración*, Santiago: Ediciones SUR.

Tokman, Víctor

1991 Pobreza y homogeneización social. Tareas para los 90, en: *Pensamiento Iberoamericano* (Madrid) 19, pp 81-104.

Torrado, Susana

1981 Sobre los conceptos de 'estrategias familiares de vida' y 'proceso de reproducción de la fuerza de trabajo': Notas teórico-metodológicas, en: *Demografía y Economía* vol. 15, 2 (46), pp 204-233.

Touraine, Alain

1973 *Production de la Société*. Paris: Colection Sociologie aux Editions du Seuil.

Undiks, Andrés

1989 *Juventud urbana y exclusión social. Las organizaciones de la juventud poblacional*, Buenos Aires: Editorial Humanitas.

Valdés, Teresa

1985 *Mujer popular: Matrimonio, hijos y proyecto. Un estudio de casos*, Documento de Trabajo 255, Santiago: FLACSO.

Valenzuela, Arturo

1977 *Political brokers in Chile*, Duke University Press.

Valenzuela, Eduardo

1984 *La Rebelión de los Jóvenes. Un Estudio sobre Anomia Social*, Santiago, Chile: Ediciones SUR, Colección Estudios Sociales.

1991 La experiencia nacional popular, en: *Proposiciones* 20, SUR, pp 12-33.

Vergara, Francisco y Montserrat Palmer

1990 *El lote 9 x 18 en la encrucijada habitacional de hoy*, Santiago: Facultad de Arquitectura y Bellas Artes, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Walker, Eduardo; Marisol Saborido, Carmen Tardito, y Pablo Astaburuaga

1987 *Planificación desde la comunidad. Ampliando el campo de lo posible*, Santiago: EVGL-CIPMA.

El Camal y los asuntos de raza y clase

Wendy A. Weiss

Mientras desarrollaba mi investigación en Quito, en el sector del Camal y las lomas circundantes cercanas (de Septiembre 1980 a Marzo de 1982 y durante los veranos de 1988 y 1989) surgió en mí una paradoja intrigante. Yo pensaba que la población que allí reside era pobre y mestiza. Pero ellos decían ser blancos de clase media.

Como antropóloga en formación, me vi presionada a 'identificar' en mis publicaciones y presentaciones, al grupo que investigaba y a usar los términos que el grupo utiliza para auto-categorizarse. Pero, este hecho supone únicamente un problema empírico o plantea un desafío académico. ¿Por qué los pobladores del Camal deciden identificarse incorrectamente según el sistema ecuatoriano de clasificación?

Los sistemas de clasificación definen los objetos, crean identidades y las vinculan, frecuentemente regularizando las relaciones entre ellos. Los recientes cambios analíticos conceptúan los sistemas clasificatorios como políticamente no-neutrales. Es decir, éstos no pueden ser separados de un sistema de orden y poder que gobierna sobre los actores (Foucault 1980). La forma en la que los objetos son ordenados a través de clasificaciones culturales y los principios que gobiernan dicho orden, se vuelven cruciales (Foucault 1972:49). Cuando analizamos la relación entre el sistema de clasificación y la estructura de dominación, podemos entender como las identidades se construyen a través del poder y se pueden analizar las formas en las que la dominación es aceptada y usada por actores dentro de un sistema de poder culturalmente informado (Stoler 1985: VIII-IX).

Este texto revisará dos sistemas clasificatorios usados en la capital del Ecuador que se entrecruzan. Analizaré las formas como los sistemas de clasificación enumeran y establecen la raza y la clase como objetos y las formas en las que éstos dividen, contrastan, reagrupan y categorizan, como sistemas interactivos de discriminación y represión (Foucault 1972: 41-2; Ortner 1987). Sin embargo, discutiré que estos sistemas culturales no pueden ser abstraídos de los discursos del Estado, especialmente de aquellos que definen los proyectos nacionales de desarrollo.

La argumentación se basa en datos originales recopilados durante mi residencia e investigación en dos barrios populares del sur de Quito. Dirigí una en-

cuesta en El Camal y las lomas circundantes durante 1981. Retorné y dirigí entrevistas cualitativas en 1988 y 1989. Regresé una vez más a Ecuador en el verano de 1996. En esa época conduje un exit poll, durante la segunda vuelta electoral en la que compitieron Bucaram y Nebot, en las puertas de la iglesia de Santo Domingo, cuando pedí a las personas que se auto-identificaran de acuerdo a la raza. Detallaré mi perspectiva con respecto al concepto de raza y presentaré mis hallazgos en el tema del sistema de clasificación racial vigente en los barrios del sur. Luego expondré mis hallazgos acerca de las representaciones de clase en estos barrios. Mis conclusiones cerrarán este artículo.

Raza

Parto del supuesto de que la raza no puede ser abstraída de la retórica en la que ésta se gesta. La raza es eminentemente política. Ha sido usada históricamente para establecer un orden y es un medio poderoso para expresarlo.

En Ecuador, raza es un idioma de desigualdad en la Sierra y en el país. Las distinciones de color marcan diferencias, racionalizan jerarquías de privilegio y ganancia, así como consolidan regímenes laborales para la expansión y explotación capitalista (Stoler 1995:27). La raza puede referirse directamente al poder. Esto es evidente para la población de estos barrios populares, incluso para aquellos que han tenido relativamente poca educación. Los habitantes de las lomas cercanas al Camal afirman con seguridad que la Presidencia del Ecuador ha sido ejercida exclusivamente por blancos. En el otro lado del espectro, las concepciones negativas abundan. El racismo en el Ecuador es virulento. A pesar de su relación con la represión, el movimiento indígena ha redefinido y usado el concepto de raza de manera notable. La CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) ha reconocido y usado exitosamente este concepto para oponerse a la desigualdad. Este tema tan relevante lo abordaré en otra publicación.

La raza ha sido utilizada políticamente en la retórica latinoamericana con el fin de ocultar la diversidad y la desigualdad mientras se aboga por una 'integración' entre pueblos diversos para lograr construir 'una nación'. Gamio, un intelectual mexicano, mantenía la noción de que debía existir una relación entre un esfuerzo por forjar la unidad de la nación, y eliminar el "obstáculo de la heterogeneidad étnica" (Díaz Polanco 1997:4-5). La homogeneidad se convirtió en una meta deseada, muchas veces enmarcada en términos de mestizaje y orientada a una posterior asimilación. El mestizaje ha sido usado para ayudar a crear esta "comunidad imaginada" (Benedict Anderson 1983) de algunos de los países latinoamericanos. Mallon (1995) argumenta que el mestizaje ha sido utilizado de dos maneras: primero, como una fuerza liberadora que ha replicado categorías étni-

cas de corte colonial y neocolonial (ver Abercrombie 1995; de la Cadena 1995; Gould 1995; Hale 1995; Smith 1995) y segundo, como un discurso oficial para la formación de un país que ha creado a un ciudadano ideal, que excluye efectivamente a la población indígena (Gould 1995).

Raza y Estado en Ecuador

Durante la Guerra Fría, cuando los golpes militares se usaron para “fortalecer al Estado” (Martz 1987) y el proyecto de modernización del Estado fue desarrollado, se utilizó el concepto de raza en favor de esta causa. Rodríguez Lara jugó con el imaginario de raza en el discurso pronunciado en el Tena, el 15 de Septiembre de 1972 (ver Whitten 1976) y en una ley anunciada posteriormente. En el decreto de Ley de Cultura Nacional de 1972, el régimen aboga por una homogeneidad étnica. Mientras evade la crítica por ignorar las demandas de la población indígena, Rodríguez Lara borra el significado de esta diferencia y hace alusión a una mezcla racial, para luego argumentar que “todos nos volvemos blancos cuando aceptamos los objetivos de la cultura nacional”(Whitten 1976: 268).

La ideología del mestizaje dominó la doctrina del nacionalismo ecuatoriano (Whitten 1976; Stutzman 1981) concibiendo al proceso nacionalista como uno de ‘blanqueamiento’ (Whitten 1976: 273-9). En este sistema cultural, lo blanco equivale a progreso, lo blanco expresa el sustento general del plan de desarrollo nacional (Whitten 1976).

Durante la década de 1970, el proyecto de modernización del Estado se basa en la inversión de los réditos petroleros en proyectos: caminos, infraestructura y electrificación, así como de industrialización. Todos los proyectos se localizan en las ciudades (Hurtado 1980). En este contexto, lo blanco se asocia con urbanización y al mismo tiempo se lo liga con categorías de “civilización” (Whitten 1981: 15-16). Stutzman (1981: 58) argumenta que el mestizaje se convierte en un símbolo condensado de ecuatorianidad. El ‘nuevo ecuatoriano’ se concibe como un trabajador o alguien que trabaja para el desarrollo nacional (El Comercio 10/Oct/1977 en Stutzman 1981:71). Crain (1989) explica que la ideología nacionalista ecuatoriana se elaboró luego del proceso de retorno a la democracia. Crain argumenta que entre 1979 y 1984, la administración Roldós-Hurtado promete incorporar a los otrora marginados grupos sociales, dentro de una nueva nación y construir el ‘nuevo ciudadano’.

En pocas palabras, la capital del país se convierte en el escenario de la modernidad, al igual que el proyecto nacional de desarrollo. Pero, ¿quiénes eran los nuevos ciudadanos de una nación en desarrollo?

El sistema de clasificación basado en la raza

El sistema racial en Ecuador ordena las identidades al definir una jerarquía basada en el color. Las taxonomías populares desarrolladas por Stark (1981) y Fock (1981) muestran como la raza es ordenada por grados de blancura. Es claro que los blancos ocupan los niveles más altos, con los mestizos en las posiciones siguientes, luego los cholos, y en la base los indígenas (Stark 1981:396; Fock 1981:404; Muratorio 1981).

En El Camal y las lomas circundantes, el sistema de clasificación es similar, aunque el término cholo no es utilizado. El sistema del Camal reproduce el patrón general notado por Harrison (1995), así como por Whitten y Torres (1992), de que la concepción latinoamericana de blanqueamiento retiene la retórica de la supremacía blanca, tan importante en el sistema de Estados Unidos. En Ecuador, el racismo es evidente. Lo blanco es asociado con progreso, lo oscuro con estancamiento y arcaísmo (Whitten 1981). Como Wade (1993) notara cuando se refiere a Colombia, la discriminación y la exclusión siguen siendo importantes a pesar de la idea de mezcla o de mestizaje.

A la población del Camal y sus alrededores no le gustaba topar el tema de la raza con referencia a sí misma, menos aún en una entrevista con una investigadora 'gringa', a pesar de que se usaban términos raciales de forma peyorativa en casos de enojo. Durante la aplicación de una encuesta en 1981, algunos dudaron pero la mayoría se definió como 'blanco'. En 1996, en un exit poll en la Iglesia de Santo Domingo, mientras el país decidía la presidencia de la República entre Bucaram y Nebot, pedí nuevamente a las personas que se auto-identificaran racialmente. Un número sorpresivamente alto dijo no saber y pidió mi opinión. El esfuerzo por evitar una clasificación fue impresionante. Al mismo tiempo, estaban orgullosos de su ciudadanía y de su "patria".

Con el fin de comprender el tema de la raza, usé fotografías de seis mujeres y realicé una entrevista cualitativa en el verano de 1988. Dos de las fotos eran de mujeres del mercado del Camal. Una vestía un atuendo indígena, la otra un delantal. Otra mujer era de un pueblo, había una mujer del sector residencial del norte de Quito. Las otras dos fueron tomadas en las lomas cercanas y estaban diseñadas para ser más ambiguas y promover la explicaciones de los residentes.

Los que respondieron coinciden en la categorización. Solo dos mujeres de las seis fotografiadas fueron clasificadas como blancas. La mayoría de las mujeres fueron categorizadas con la frase "como nosotros" pero la jerarquía racial no fue definida. Existía una reticencia a escoger la categoría mestiza. Algunas fueron denominadas morenas, otras trigueñas, otras como 'del campo'. Me sorprendió el número y la variedad de características utilizadas para distinguir a estas personas para luego categorizarlas. Los encuestados usaron tanto una variedad fe-

notípica y lingüística, como ideas generales acerca del vestido y el cuidado del cabello.

Las clasificaciones raciales

Durante la realización de mi trabajo de campo fui informada que reconocería a una 'india', especialmente una mujer, por su vestimenta, pero en 1988 y 1989 muy pocas mujeres realmente usaban vestidos indígenas en ese momento, lo que no sucedía ya en 1996, tal vez debido al fortalecimiento del movimiento indígena. En 1988 fui informada que el uso de un anaco (falda larga) o centro (falda plisada de una tela gruesa) era importante para las mujeres indígenas. Una blusa bordada, fajas (cinturones tejidos) coloridas y el uso de las alpargatas (zapatos al estilo de sandalias) también eran claves. También lo era el pelo negro y largo peinado en una trenza o dos para la mujer, y el uso de un sombrero o una cubierta para la cabeza. Me dijeron que las 'indias' hablaban quichua, o que al menos "no hablaban bien el español" (interesante aclaración para una 'gringa'). Se caracterizó a las mujeres como "pobres" y "humildes", al igual que "analfabetas" y que no eran limpias.

Las personas del Camal me explicaron que podría reconocer a una 'mestiza' por el estilo de su falda, su dobladillo, el uso de las medias y los zapatos. Las mestizas vestían faldas sin pliegues, generalmente faldas ceñidas con un doblez corto. O también usaban vestidos. Las mestizas vestían medias nylon con tacos altos, o alguna forma de taco. Las mestizas se cortan el pelo y se lo ondulan para que quede a la altura del hombro, en el caso de que no fuera corto, a la altura del nacimiento del cuello. No usan sombreros y hacen demostraciones de estar a la moda. (Observé que muchas mujeres jóvenes y solteras usaban maquillaje o esmalte de uñas). Finalmente las mestizas hablan español (o, como pude observar, no admitían hablar quichua. Ver Stark 1981). Podían ser pobres, pero me dijeron que tenían algún nivel de escolaridad, al menos los primeros años para quienes habían nacido después de 1950. No estaban, como se afirmó, "controladas" ni "conflictuadas" por costumbres rurales.

Las blancas supuestamente eran similares a las mestizas. En el sistema de clasificación del Camal las distinciones no eran tan fácilmente demarcadas, como aquellas entre indios y mestizos; los blancos simplemente se "vestían más elegantes", como las mujeres de las telenovelas. Las blancas estaban más influenciadas por la moda. Las características fenotípicas fueron también mencionadas, especialmente el color de la piel, de los ojos, así como la forma de los pómulos. El patrón de distinción se distinguía por su piel y cabellos claros, se los llama sucos o rubios, tienen ojos claros, o azules y alguna gente mencionó que

tenían rubor en unas mejillas redondeadas (cachetes rojitos o chawar rojo). Por contraste, los indios tenían una piel mucho más oscura, pelo negro, ojos café con pómulos altos.

Mientras que las características fenotípicas eran asociadas con nociones populares de sangre y descendencia, éstas no eran tan importantes para la gente del Camal. De hecho, no enfatizaban (más bien ocultaban) las imágenes coloniales de la sangre, la descendencia y la pureza racial. La pureza era discutida únicamente cuando se hablaba de blancos. La mezcla racial era un asunto sexual y de género, con hombres blancos generalmente iniciando la acción de cortejo. Las relaciones con mujeres indígenas o negras se describía como “un hombre blanco se metía con...”. Pero en estas explicaciones el tema sexual y de dominación implicada por la acción (disposición) blanca-masculina, no fue cuestionada por las mujeres que respondieron a mis entrevistas (sin embargo, ver Martínez Alier 1974; Stoler 1991; Smith 1995). Afirman que los hijos que resultan de ese mestizaje tienen un color de piel entendido como moreno o trigueño. El color del pelo podía ser bermejo o castaño. Sin embargo, el color de la piel, o la pigmentación, era, un punto interesante en las discusiones fuera del contexto de las entrevistas. El color de la piel de un hijo, o un potencial esposo era frecuentemente tema de discusión.

En el análisis de los comentarios, aparecen ciertos patrones. Noté que los encuestados tendían a categorizar a través de las distinciones. Es decir, determinan criterios para una categoría y luego definen la otra, considerando la ausencia de uno o dos de los criterios establecidos. Por ejemplo, la ausencia de una pieza dentro de la vestimenta indígena, es un elemento para excluir a alguien de la categoría de indio. De otro lado, la presencia de ropa a la moda pero sin elegancia modificaba la ubicación de la mujer.

Este patrón de distinción a través de lo ausente tiene implicaciones de importancia. Primero, sugiere que se puede quitar una pieza del vestido indígena y cambiar de categoría, dejando la categoría previa disponible para más personas. Segundo, este patrón de exclusión conserva un énfasis en el rango. Esto significa que la ausencia de un elemento puede ser usada para limitar el acceso a una categoría determinada, es decir, que puede servir para excluir de categorías específicas y puesto que las categorías superiores son evidentemente excluyentes, con privilegios de honor y prestigio, así como de relaciones de control económico reservado para éstas, este sistema “racial” podría intersectar efectivamente el sistema de clase. Pero nos estamos adelantando.

Un elemento anotado anteriormente se torna relevante. Los residentes del Camal desestiman las imágenes coloniales de la sangre, descendencia y pureza racial. El vestido y la apariencia son cruciales, puesto que son estos rasgos los que sugieren el poder dinámico del cambio, del desarrollo y de la transformación.

También reiteran el énfasis del Estado en el capitalismo y la economía de mercado como el camino a la mentada transformación. (Ver Abercrombie 1990). En esta variante del sistema popular de clasificación, mestizas y blancas son distinguidas por los bienes que usan y por su esfuerzo constante de mantenerse 'a la moda', con un grado de consumo de bienes de acuerdo a la moda europea o estadounidense, como un signo crucial de blancura, o de blanqueamiento.

De igual manera, tanto el movimiento como el cambio están codificados en el sistema de clasificación y las distinciones definidas usadas en El Camal. Este sistema racial sugiere que el movimiento sí es posible. (En contraste, en el sistema estadounidense el movimiento entre razas es imposible, excepto por unos pocos que 'pasan'.) Un individuo puede moverse a través de un sistema de clasificación y hacia arriba en el rango, a través de una variedad de medios. Un factor crucial es la migración desde el espacio rural hacia la ciudad capital, un patrón muy marcado en El Camal. De acuerdo a la encuesta de 1981, 80% de los adultos que respondieron (de 135 hogares que representaban a 706 personas) migraron de las áreas rurales. Casi todos habían venido de la Sierra hacia Quito. Si bien nadie en la encuesta relató su odisea personal, el movimiento y el grado de distancia geográfica y social que se marcó entre la persona y sus orígenes rurales, era crucial. (Chagra es el término peyorativo usado para identificar a esta gente, término que no es abiertamente racial, etiqueta a alguien que recién ha migrado del campo. Es probablemente el equivalente de *country bumpkin* en inglés. El término *chagra* implica además, una educación formal menor y una menor apariencia 'de moda'. En resumen, este concepto interactúa con el sistema de raza y clase, en cierto grado).

La movilidad también es posible si un individuo adquiere mayor nivel de escolaridad. Muchos de los encuestados más jóvenes habían terminado su educación secundaria: 56% había asistido algunos años a la escuela primaria; el 34% había completado los seis primeros años, solamente el 6.6% reportó no haber ido nunca a la escuela. Existe una correlación entre la edad cronológica de la persona, el número de años de educación formal y la fecha de migración. Los más viejos no tienen educación formal.

Otro rasgo importante es el ser 'culto' o su opuesto. Los residentes jóvenes de la ciudad se comportaban de manera amable y respetuoso con sus abuelos cuando ellos visitaban la ciudad. Sin embargo, la generación más joven se burlaba frecuentemente de los modismos rurales de sus abuelos, cuando éstos ya se habían marchado. Finalmente, un punto que es obvio para los quiteños. Los residentes más antiguos usaban su pelo y sus vestimentas para distinguirse de los 'recién llegados'.

La descripción de los rasgos o elementos que permiten la movilidad permiten argumentar que los factores de movilidad dentro del sistema de clasificación

utilizado en El Camal rompen los límites infranqueables definidos por el sistema elitista blanco, abriendo las categorías superiores más de lo que los blancos pudieran desear. (Cuando expuse a los quiteños del norte que la gente del Camal se representaba a sí misma como blanca, respondieron que los habitantes de El Camal estaban equivocados, o estaban mintiendo, o tomándole el pelo a una gringa). El sistema del Camal es formulado y usado en la auto-representación para permitir a los individuos moverse hacia arriba en la jerarquía, de la misma manera como funciona la migración y la adquisición de bienes. Esto refuerza un aspecto señalado por Whitten (1976:275), ser blanco, o volverse blanco, es asociado con movilidad geográfica y concibe este hecho como un cambio en el nicho ecológico. Pero en El Camal es más bien un cambio de lo rural a lo urbano como función de la migración y un ascenso en el orden social establecido.

En la ciudad, este cambio se fusiona con un énfasis en el grado de consumo para la apariencia física. Como Gill nota en su análisis de La Paz, la ropa nueva se transforma en un símbolo visual del salario y en un símbolo que denota estar fuera de la 'tradición' rural del control familiar (Gill 1994: 104). En El Camal, la población escoge el estilo de las élites blancas y el estilo estadounidense (no el europeo) como señales de aceptación del status quo enmarcado por una retórica de la 'patria en desarrollo' y de la expansión del mercado. Los temas nacionales de la modernidad y el desarrollo tiñen la identidad de estos ciudadanos urbanos.

Clase y sus categorías clasificatorias

Existe pobreza en el Ecuador. Sin embargo, los residentes de El Camal y de las lomas circundantes afirmaron que los pobres no habitaban en el vecindario sino en otros lugares. El sistema de clasificación en El Camal recae en tres categorías jerárquicas, pero éste no toma en cuenta la designación del trillado término 'clase popular'. Como la mayoría en Ecuador, los ricos, situados en el nivel alto de la clasificación, eran distinguidos claramente del resto. Los términos de distinción incluye 'gente de la sociedad', 'la flor y nata', 'la alta alcurnia'. Estas identidades de clase alta se fusionaban, en algunas ocasiones, con los rangos más altos del sistema de clasificación racial, los blancos. El dinero (la plata), los patrones de consumo y los apellidos los ubican en esa categoría.

No me sorprendí cuando conocí que las élites poseen grandes propiedades rurales y que además controlan corporaciones y, más recientemente, bancos en las zonas urbanas. Los patrones de vestido distinguen a las élites. Los hombres visten trajes sastre, y las mujeres, ropa elegante, joyas y perfumes. Su medio de transporte también los diferencia, manejan automóviles caros cuando lo hacen y, en otros, cuentan con chóferes. Los apellidos también son un factor de distinción.

La descendencia original española (reforzada por endogamia de clase) limita el acceso al privilegio. Más aún, se tiene muy claro que la riqueza se mantiene al interior del grupo de familias protegido por una serie de maniobras legales y políticas destinadas a negar el acceso a otros.

Mis observaciones evidencian que muchos medios no-verbales se usan para mantener la distancia y la jerarquía cuando las élites interaccionan con personas de clases inferiores. Las élites simplemente no se acercan, no escuchan, no responden, a menos que los 'otros' fueran sus sirvientes, caso en el que se les trata de acuerdo al status de servidumbre.

La siguiente categoría es más amplia. La pregunta buscaba definir a la clase media. Los residentes del Camal y las lomas cercanas afirmaron que esta clase se distingue de las élites por el hecho de que trabajan para sobrevivir, poseen bienes raíces y tienen mayores niveles de educación que los de clase baja. Un elemento importante de distinción, no explícito en la entrevista y sí en otros contextos, es la estabilidad y la seguridad salarial. Aquellos con un salario mínimo estable o garantizado, sobresueldos, los beneficios del seguro social (IESS) y con un nombramiento, hecho más ventajoso, por supuesto, se diferencian de otros residentes de este barrio popular que tendían a auto-representarse como miembros de la clase media.

La posesión de propiedad y el nivel de consumo también distingue a la clase media. A principios de los años 80, el acceso a los préstamos hipotecarios de la seguridad social y la posesión de vivienda propia fueron rasgos de distinción entre las familias de estos barrios populares. La tasa de construcción de viviendas se incrementó alrededor del Camal entre 1980 y 1982. Las casas generalmente se construyen en el segundo piso, sobre un juego de cuartos y patio más modestos, en el primer piso. Esta nueva casa tiene ventanales, cocina, baño y dormitorios. El cambio de casa implica un 'ascenso' hacia un nuevo hogar y podían cerrar las puertas a los otros. Las familias con vivienda propia ya no estaban limitadas a rentar un solo cuarto o dos a estas nuevas élites, así como ya no tenían que compartir el baño y la piedra de lavar con otras familias. Así, los problemas de sobrepoblación realmente no afectan a estos propietarios. En el estudio de 1981, 74% (409 personas) de las familias vivían en un solo cuarto o dos; 43% de los que respondieron vivían con sus familiares en un solo dormitorio (estas familias fluctuaban entre una y 15 personas en una habitación, según la muestra de 1981). Frecuentemente compartían un patio con tres o más familias de tamaño similar. En 1981, los dueños de casa vivían en los nuevos pisos 'de arriba' (para 1988, muchos propietarios se habían marchado de las lomas cercanas al Camal).

Otro rasgo importante de distinción es la posesión de artefactos que demuestran modernidad; estos incluyen un refrigerador (que podía ser colocado en la sala de estar) y una cocina. Además del automóvil o camión como medio de

transporte, los mismos que no eran 'flamantes', sino de segunda o tercera mano, e incluso contruídos a partir de piezas de chatarra de automóviles. Finalmente, la moda y la educación son, una vez más, determinantes de la posición en el sistema de clase; ser educado y culto es importante para la distinción.

Para los residentes del Camal, la pobreza no había contaminado a sus residentes. En el sistema clasificatorio desarrollado a través de las entrevistas en el área del Camal, la clase y la raza se fusionan en los niveles más bajos. Los pobres son los indígenas, también se incluye entre los menos adinerados a los cholos y a los mestizos. El sistema de clasificación afirma que los pobres no tienen un empleo estable, son los vendedores ambulantes, los peones en las construcciones y los albañiles. Se los puede reconocer en la calle, visten ropa desgastada, las mujeres usan 'centros' y chalinas y para todos ellos, el medio de transporte es el bus.

Los datos económicos recolectados en 1981 sobre 135 hogares que representaban a 706 personas, podían ubicar a muchos de estos residentes en la categoría de pobres. La mayoría (60.6%) de los adultos económicamente activos reportaban obtener su salario del sector informal, se incluyó artesanos (27%), como zapateros, costureras y sastres; comerciantes (13%); choferes (6%); empleados en servicios, como lavanderas (9%), quienes generalmente completaban el ingreso de otro miembro de familia; y trabajadores de la construcción (6%).

Los residentes que reportaron tener un empleo estable, un salario mínimo asegurado y beneficios de la seguridad social (35.6% en 1981), decían ser parte de la clase media. Solamente la mitad de ellos afirmaron trabajar en fábricas a pesar de encontrarse próximos a la primera zona industrial de Quito. Muchos de ellos trabajaban como porteros o choferes; así como un 25% dijo trabajar para el gobierno. El grupo restante afirmó trabajar en negocios.

La distinción entre los entrevistados y los de 'abajo' (los demás), incluyendo vecinos y parientes, se basa en variaciones ligeras en el nivel de ingreso salarial. El esfuerzo por distinguirse del otro hace que las relaciones sean competitivas; así, si un hermano o vecino podía 'sobresalir' o 'había sobresalido', su vestimenta y su trabajo eran usados como señales de que se encontraba en ventaja relativa frente a los otros y las relaciones podían romperse cuando 'le creen menos a uno', o 'cuando la persona se estira', se vuelve soberbia y arrogante en cuanto a intercambios recíprocos. La envidia anima las discusiones acerca de las pretensiones de familiares y vecinos, de estar mejor que el otro.

Esta posición competitiva se relaciona con el salario y al nivel de consumo. Así, mientras el 60.6% podía tener un trabajo en el sector informal, decía trabajar. La mayoría (45.6%) decía trabajar por su cuenta. Aquí se incluía a los 'tenderos', los comerciantes que tenían puestos en el mercado del Camal y artesanos a los que se les llama 'maestros', quienes sienten que su posición debe ser distinguida de los sub-empleados; solo el 19% reportan serlo y la mayoría mujeres, es-

posas y madres, quienes argumentan que su problema es que trabajan solo “cuando hay”.

Ingresos y consumo figuran en la definición de clase. Una persona auto-empleada puede reclamar un puesto en la clase media, de acuerdo a sus ingresos. En la muestra de 1981, cuando el salario mínimo era de 4000 sucres, la media y modal del ingreso declarado era de 4000 sucres (con un promedio de 3855.3 sucres).

En la encuesta de 1981, hombres y mujeres que se identifican como clase media, generalmente poseen casa propia. Mientras el área del Camal, en una época anterior, recibió préstamos hipotecarios para viviendas unifamiliares del Banco Ecuatoriano de la Vivienda (BEV), en las lomas circundantes habían casas en construcción. En ese tiempo, el Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS) proporcionó gran parte del dinero requerido para la construcción de las casas para los materiales y la mano de obra y muchos residentes, incluidos los auto-empleados, pudieron ahorrar dinero a través de la Cooperativa San Francisco. Antes de 1982, la inflación era relativamente baja (12.8% en 1980 y 14.7% en 1981).

Otros patrones de consumo caracterizan a los residentes de estos barrios. Pocos poseen carros usados o taxis, algunos construían una chatarra (a partir de piezas de autos descompuestos). Los muebles y electrodomésticos son elementos importantes: las familias que se consideran de clase media tienen refrigeradoras, cocinas a gas y una sala aparte. Se diferencian de familias que viven en un solo cuarto, con una sábana que separa el frente y el final de la habitación, para situar las camas. La moda norteamericana influye en la forma de vestir y la moda local, en el peinado, rasgos que se superponen a los símbolos demarcadores de la categoría media “racial”.

La educación es también un factor básico. En El Camal, aquellos que intentan distinguirse enfatizan en las maneras de ser culto. Algunos trataban de sugerirlo, sirviendo a sus invitados (esta gringa) en tazas de café tomadas de un aparador de la sala de estar separadas de la vajilla que se usa ordinariamente.

Lo interesante en este aspecto es la amplitud de la categoría de clase media en el sistema clasificatorio del Camal. No estoy sugiriendo que los datos empíricos contradicen los análisis sociales de que las metas económicas de los programas de desarrollo no se alcanzaron porque la clase media sigue siendo pequeña. Las disparidades entre ricos y pobres se mantienen y, más aún, se han incrementado como resultado de la crisis económica (Weiss 1997) y los residentes del Camal reconocen las condiciones determinantes de su existencia. Sin embargo, se refieren a ellas y las reenmarcan de acuerdo a las promesas de la patria o el Estado.

Los habitantes del Camal construyen una variante del sistema, una que acepta el orden de las categorías, a pesar de la desigualdad sobre la cual éstas se basan, pero tratan de evitar la discriminación ubicándose en una categoría superior a la que les corresponde. Esta variante del sistema de clase trata de mediar

los efectos de la desigualdad y la dominación de clase (Willis 1977:59). Al igual que el sistema de clasificación racial, que claramente intersecta el sistema clasificatorio de clase, los habitantes del sector en discusión, accesan su categoría con la del estrato superior (ver Stark 1981: 395). Esta no es una simple pretensión, como tampoco es un esfuerzo por ser orgulloso, como, según los residentes argumentan, tratan de ser los parientes ricos o los dueños de tiendas.

El sistema en uso en El Camal hace referencia a los discursos del Estado, 'el desarrollo de la patria' y el 'nuevo ecuatoriano que trabaja' para construir una nueva nación. El trabajo, aunque crucial, sigue siendo distorsionado en este sistema capitalista, en parte a través de los discursos dominantes del desarrollo nacional y por la legislación laboral. En esta variante del sistema, el nuevo trabajador ecuatoriano incluye a quien disfruta de las garantías de un salario mínimo definido a través de la legislación laboral, así como a través del control de precios. El hecho de que el salario mínimo haya sido duplicado por la administración de Roldós, sustenta esta concepción que también se demuestra por el hecho de que los precios de los productos básicos se mantuvieron inalterados durante la aplicación del plan gubernamental de industrialización para sustitución de importaciones, a pesar de que este control de precios favorecía a los residentes urbanos. Los parientes rurales de los habitantes del Camal sufrieron las consecuencias del control de precios ejercido sobre los productos agrícolas que demandaba el mercado urbano. El Estado mantuvo las tasas salariales bajas para las élites, mientras mantenía la resistencia política al mínimo. Los residentes del Camal, con hijos que alimentar, preferían los controles en el costo de los alimentos, especialmente de productos de la costa asociados con el consumo urbano (Weismantel 1988). A principios de los 80, el arroz costaba 6.9 sucres por libra, el azúcar 2.6 sucres por libra, y la carne 34 sucres. Muchas familias podían comprar un kilo de arroz, con su salario de 4000 sucres. (Acudí frecuentemente a hacer las compras con los residentes y pude presenciar que una familia de cinco miembros podía alimentarse con 500 sucres semanales en alimentos del mercado del Camal).

Estas distorsiones no evidencian las formas en las que el trabajo es usado en el desarrollo capitalista dependiente, o las formas en las que el poder se inserta en nuevas relaciones económicas. Por el contrario, el discurso dominante del desarrollo nacional las oculta y por tanto éstas se combinan en el sistema de clasificación.

Las políticas de Estado siguen siendo los mayores referentes durante la crisis de la deuda externa. Para 1988 y 1989, cuando realicé un segundo período de entrevistas, el porcentaje de personas que contaban con un empleo formal bajó en un 26%. El sector informal creció hasta llegar al 73.9%. Los hogares debieron diversificar y multiplicar las fuentes de ingreso (Schmink 1986; Benería 1992). Las mujeres empezaron rápidamente a formar parte de la población económicamente activa. El comercio incrementó su importancia, especialmente para las mujeres

(73% de las mujeres trabajaba en ventas). Personas que tenían una sola fuente de ingresos del sector informal en 1981, debieron aumentar una o dos fuentes de ingreso (ver Schmink 1986; Benería y Feldman 1992). Algunas mujeres combinan el trabajo, como lavandera o empleada doméstica con otra clase de servicios como artesanía y ventas. Los hombres no se concentran en ser vendedores. Entre 1988 y 1989, los hombres reportan ser artesanos (31%), choferes (31%) y estar directamente involucrados con el comercio (38%). El trabajo en la construcción está ausente. Los artesanos se dedican a realizar reparaciones en zapatería, o como carpinteros de pequeñas obras; algunos son panaderos y montan su negocio en pequeños locales en el frente de sus casas, con frecuencia arrendados a personas más pudientes. Los choferes manejan buses y camiones, generalmente para otros.

El alcance del comercio está marcado por el hecho de que se puede adquirir productos 'fiados' y pagar en un período previamente especificado (8-15 días). Esto se aplica, por ejemplo, a mujeres que compraban carne de la Casa de Rastro, así como a mujeres con 'puestos' o tiendas que compran a intermediarios. Las mujeres, con crédito más establecido compran con cheques postfechados. La mayoría no calcula el interés que se les cobra por este servicio.

En 1988 y 1989, nadie en El Camal habla de su status de clase. Se puede dialogar acerca de políticas de estado, el incremento de la inflación y su repercusión en el costo de vida. El precio de los productos básicos se había incrementado dramáticamente y la diferencia en precios era un tema central en las conversaciones. La promesa de la campaña presidencial de León Febres Cordero que ofrecía 'Pan, techo y empleo', había fracasado. Los comerciantes del mercado del Camal y los dueños de las tiendas manifestaban que el negocio había declinado, se limitaban a la venta de comida y los artesanos solamente trabajaban en reparaciones.

En El Camal, la gente medía el peso de la crisis en términos que reflejaban las políticas nacionales neo-liberales y aquellas promovidas por el FMI, a través de la inflación y la devaluación (Weiss 1997). Se decía, "antes la plata valía más" y me ofrecían listas de los precios anteriores de toda clase de productos y luego las contrastaban con los precios vigentes. Medían su propia impotencia en la debilidad de la moneda nacional y medían la impotencia de la moneda nacional comparando la posición de su país/patria frente al FMI. Incluso en desventaja, el referente era la retórica del desarrollo y la reforma.

Conclusiones

Los sistemas culturales de clase y raza en el Ecuador son medios de discriminación entre las personas. Estos sistemas no solamente marcan diferencias, sino que también normalizan sistemas de desigualdad que confieren privilegios y riqueza

y al mismo tiempo, son mecanismos que pueden encubrir estas dinámicas al interior del sistema laboral. El Estado ha jugado con las categorías de raza, transformando los puntos de contraste, abriéndolos simbólicamente a los marginados, con el fin de limitar las críticas, así como la resistencia. A pesar de ello, el patrón de jerarquías se mantiene.

Las variantes del Camal de estos esquemas clasificatorios retienen los conceptos de supremacía blanca, así como los privilegios y el poder conferidos por el sistema capitalista de propiedad y trabajo y más aún, la retórica nacionalista del desarrollo se introduce para influir en las características que se escogen para distinguir los rangos medios de los bajos.

Los discursos del proyecto nacional de modernidad son usados para hacer más permeables los límites de los estratos medios, así los residentes del Camal y de las lomas circundantes pueden resituarse en la jerarquía, en la medida en que los rasgos distintivos de cada categoría cambian de acuerdo a las transformaciones políticas y económicas.

Este análisis se ha enfocado en el período posterior al esfuerzo de los gobiernos militares por fortalecer el Estado y ha enfatizado en la forma como lo racial ha sido usado para redefinir la concepción del nuevo ciudadano ecuatoriano durante los años 70 e inicios de los 80. Mientras que Rodríguez Lara quiso usar el 'blaqueamiento' para borrar diferencias, al estilo de Gamio, los residentes del Camal también han tratado de borrar diferencias. Pero ellos lo hacen en términos distintos.

Los residentes conservan las categorías de rango y jerarquía de ambos sistemas clasificatorios, ignorando las distinciones con el fin de borrar los límites, apoyados por criterios que enfatizan el movimiento y el cambio y que, efectivamente, los mantienen alejados de los niveles más bajos.

La migración hacia la capital los distingue de los pobres rurales y eso demuestra su nivel de 'urbanización', 'progreso' y apoyo al plan nacional de desarrollo. En El Camal y las lomas adyacentes, su trabajo para una economía cambiante y sus crecientes mercados, los hace 'nuevos ecuatorianos'. Como trabajadores, ellos tienen un lugar, ya sea como empleados en el sistema burocrático en expansión en los años 70, o como comerciantes y consumidores del creciente mercado de los años 80. Si bien los programas estatales de desarrollo incrementaron las desigualdades (Weiss 1997), la legislación laboral y sus beneficios parecen ocultarlas: los residentes del Camal miran la legislación laboral como un apoyo a su contribución al proceso de desarrollo pues conciben las garantías de salario y estabilidad como elementos que los distinguen de aquellos con formas 'precarias' de ingresos, ya que trabajan bajo el brazo protector de la legislación laboral, la misma legislación que el Estado argumentó, "ayudaría a la nación a dirigirse hacia la modernidad".

La variante del sistema racial tiene límites permeables, abierta al movimiento y al cambio. La movilidad determinada por el cambio geográfico (migración), la obtención de educación formal y un mayor nivel de consumo, son las claves para cambiar de posición en una economía de transformación y en la coyuntura política. Los residentes del Camal pueden demandar un rango más alto debido al uso de la moda que simboliza un cambio, que marca que “están en el pulso” de la modernidad, que se evidencia a través del mercado.

En pocas palabras, los residentes reclaman una identidad racial y de clase, de acuerdo al discurso nacional de modernidad pues al utilizar de manera literal la retórica de Roldós y de Hurtado, pueden definirse a sí mismos como ciudadanos de la capital de un país en modernización.

Bibliografía

- Abercrombie, Tom
 1990 *Mothers and mistresses of the Bolivian nation: Memory and desire in a postcolonial pageant*. Unpublished manuscript.
- 1995 Q'aqchas and la plebe in rebellion: carnival vs. lent in 18th century Potosí. *Journal of Latin American Anthropology* Vol 2(1): 62-111.
- Anderson, Benedict
 1983 *Imagined Communities*, New York: Verso Books
- Benería, Lourdes
 1992 The Mexican debt crisis: restructuring the economy and household pp. 83-104 In Lourdes Beneria and Shelly Feldman (eds.). *Unequal burden: economic crises, persistent poverty and women's work*. Boulder: Westview Press.
- Benería, Lourdes and Shelly Feldman
 1992 *Unequal burden: economic crises, persistent poverty and women's work*. Boulder: Westview Press.
- Crain, Mary
 1989 Social construction of national identity in highland Ecuador. *Anthropological Quarterly* 63(1):43-59.
- de la Cadena, Marisol
 1995 The political tensions of representation and misrepresentations: intellectuals and mestizas in Cuzco (1919-1990). *Journal of Latin American Anthropology* Vol 2(1): 112-147.
- Díaz Polanco, Héctor
 1997 *Indigenous peoples in Latin America: the quest for self determination*. Westview Press.
- Fock, Niels
 1981 Ethnicity and alternative identification: an example from Cañar. In: Norman Whitten (ed.) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. pp. 402-419. Urbana: University of Illinois Press.
- Foucault, Michel
 1972 *The archaeology of knowledge and the discourse on language*. New York: Pantheon Books.
- Gill, Lesley
 1994 *Precarious dependencies: gender, class and domestic service in Bolivia*. New York: Columbia University Press.
- Gould, Jeffrey
 1995 Gender, politics and the triumph of mestizaje in early 20th century Nicaragua. *Journal of Latin American Anthropology*. Vol 2(1): 62-111.

Hale, Charlis

- 1995 Mestizaje, hybridity and the cultural politics of difference in post-revolutionary Nicaragua. *Journal of Latin American Anthropology*. Vol 2(1): 34-61.

Harrison, Faye V.

- 1995 The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism. *Annual Reviews in Anthropology*. 24:47-74.

Hurtado, Osvaldo

- 1980 *Political power in Ecuador*. Albuquerque: University of Mexico.

Mallon, Florencia

- 1995 Constructing mestizaje in Latin America: authenticity, marginality and gender in the claiminbg of ethnic identities. *Journal of Latin American Anthropology*. Vol 2(1): 170-181.

Muratorio, Blanca

- 1981 Protestantism, ethnicity and class in Chimborazo. In Norman Whitten (ed.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. pp. 506-534. Urbana: University of Illinois Press.

Schmink, Maryanne

- 1986 Women and industrial development in Brazil. In: June Nash and Helen Safa (ed.), *Women and Change in Latin America*. South Hadley: Bergin and Garvey.

Smith, Carol A.

- 1995 Myths, intellectuals and race/class/gender distinctions in the formation of Latin American nations. *Journal of Latin American Anthropology*. Vol 2(1): 148-169.

Stark, Louisa

- 1981 Folk models of stratification and ethnicity in the highlands of northern Ecuador. Norman Whitten (ed.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. pp. 387-402. Urbana: University of Illinois Press.

Stoler, Ann

- 1985 *Capitalism and confrontation in Sumatra's plantation belt, 1870-1979*. Second edition. Ann Arbor: University of Michigan
- 1995 *Race and the education of desire*. Durham: Duke University Press.

Stutzman, Ronald

- 1981 El mestizaje: an all inclusive ideology of exclusion. In Norman Whitten (ed.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. pp. 45-94. Urbana: University of Illinois Press.

Wade, Peter

- 1993 *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University.

Weismantel, Mary

1988 *Food, gender and poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Weiss, Wendy A.

1997 Debt and devaluation: the burden on Ecuador's clase popular. *Latin American Perspectives* 24(4): 9-33.

Whitten, Norman

1976 *Sacha Runa*. Urbana: University of Illinois Press.

Whitten, Norman and Arlene Torres

1992 Blackness in the Americas. *Representing America*. 25(4):16-22

Willis, Paul

1977 *Learning to Labour*. New York: Columbia University Press.

Cultura que marca: Reflexiones sobre lo cultural en el análisis de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina

Ton Salman

Preludio¹

La cultura, cuando es objeto de estudio, es también el sujeto que la estudia; es lo que insinúa y habla al oído del investigador y lo que influye en el campo de encuentro entre el investigador y lo investigado; así, el mismo acto de investigar se constituye en un hecho cultural. La cultura no es algo lejano, está presente aquí, en este encuentro. Al objetivar la cultura, el factor cultural, por lo menos parcialmente, se convierte en actor y el investigador se manifiesta como objeto: expuesto como ser cultural. Sin embargo, en este ensayo no pretendo perderme en estas complejidades y menos aún en los sofismas del postmodernismo sobre la pluralidad y polifonía irreductible de culturas y verdades culturales. Parto de la preno- ción de que cualquier representación es cultural, es decir, relativa; pero, sostengo que ésta no necesariamente termina en una epistemología de paralógicas y disensus (Lyotard 1979, Tyler 1991). Estimo necesario y posible reflexionar sobre las condiciones que posibilitan y limitan la representación, como la única senda que permite acceso a la 'realidad' y a las relaciones de poder detrás de la representación, o, si se prefiere, la construcción, que nunca es libre o arbitraria. Es en el mismo acto de explicar y dudar, de construir mediante la deconstrucción, que se encuentran –por lo menos parcialmente– accesibles a la reflexión, las modalidades de nuestro esfuerzo por construir representaciones.

¹ Agradezco a la fundación WOTRO, en la Haya, Holanda, por facilitar la investigación de la cual este ensayo forma parte.

Introducción

En este ensayo quiero reflexionar sobre el significado de lo *cultural* en los esfuerzos por entender las dinámicas de acción colectiva en América Latina. La cultura, claro está, nunca es el único motivo o componente de la acción colectiva; la cultura, a pesar de supuestamente afectar 'el todo' de una sociedad, es demasiado inoperable como para ser el 'explanandum holístico'. Para entender el surgimiento y desarrollo de asociaciones, organizaciones y movimientos sociales se dispone de muchas más herramientas y acercamientos, cuyos aportes al análisis se han comprobado en numerosos casos. En las vicisitudes de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina, también juegan un papel las estructuras sociales y políticas y la intervención de terceros: el Estado con su actitud de apertura, de clientelismo o de represión; los partidos políticos; en ocasiones las ONG; o la Iglesia son elementos que no pueden ser reducidos a muestras de la cultura 'dada'. No obstante, creo que una reflexión sobre el papel que juega la cultura en el ámbito de algo que aparentemente es ante todo político, sobre todo en relación a los cambios y las luchas sociales, permite conocer mejor lo intricado de los alcances del cambio a los cuales aspiran las organizaciones y los movimientos sociales.

Al ser los movimientos sociales urbanos en América Latina el enfoque de este ensayo, me limitaré a tratar en este texto la 'cultura popular', la 'capa' cultural que está directamente vinculada con el accionar de los movimientos sociales². En primer lugar, pretendo problematizar específicamente una pre-noción sobre la cultura popular en relación con acciones colectivas. En muchas ocasiones, los análisis que han tratado de incorporar lo cultural al interpretar acciones colectivas 'desde abajo' (ver Amán & Parker 1991, Parker 1993) parten de conceptualizar la cultura popular como una fuerza contra-hegemónica. Cultura popular, en estos casos, es conceptualizada como una base o una fuente de oposición a la cultura (y el poder) burguesa, cultura oficial, cultura de élite, etcétera (ver Ibarra 1997: 87); incluso, en ocasiones, se da una tendencia a idealizar la cultura popular y pintarla como manantial para la subversión y resistencia, tanto en lo cultural como tal, como en enfrentamientos políticos. En consecuencia, se presume que existe una dinámica acumulativa, de incremento de fuerza y, por otra parte, se tiende a generar una imagen de pureza de la cultura 'desde abajo'.

La consecuencia de los análisis que, al tratar de incorporar la dimensión de la cultura en las teorías sobre acción colectiva parten de esta base, es un esquema reduccionista de la cultura en el que, comunidades indígenas, pueblos pobres,

² Sin el afán de sugerir que existe un universo cultural aparte, homogéneo o íntegro que es 'del pueblo' (ver Salman 1996).

obreros, barrios pobres de las ciudades en América Latina, se conciben como contra-cultura. Por lo tanto, los resultados culturales de las actividades y experiencias de organizaciones y movimientos sociales se interpretan como si fueran voces de oposición unívocas o de creación de una alternativa a la cultura dominante. Más aún, en los estudios que interpretan el accionar de los (nuevos) movimientos sociales como una lucha sobre y dentro de las 'identidades' (colectivas) (Evers 1985, Friedman 1989, Kärner 1983), las expresiones explícitas de dirigentes e incluso en ocasiones de los participantes en organizaciones, sobre 'solidaridad', 'democracia de base', 'autonomía', la 'escala pequeña y humana del universo del barrio', 'comunidad', etcétera, se interpretan y aceptan como tales para comprobar la contra-producción cultural.

Considero que este tipo de integración de lo cultural en las interpretaciones sobre acciones colectivas urbanas es unilateral porque el énfasis en la cultura se da únicamente en la medida en que se puede disponer de ella, en la medida en que es 'aliada en la lucha', en que se la puede politizar o en la medida en la cual es objeto de políticas, intervenciones y estrategias culturales.

Lo que se olvida, entre otras cosas, es la medida en la cual lo cultural no está 'disponible'; esos aspectos de lo cultural como herencia, hábitos, rutinas, imágenes, aspiraciones, auto-identificaciones que son en gran parte pre-conscientes, o lo cultural como lo *no-libre*. Para entender y dar importancia a esta dimensión de la cultura popular, es necesario diferenciar entre los diversos niveles en los cuales la cultura está presente en la esfera de las acciones colectivas de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina. Un ejercicio que expresa de cuantas maneras la cultura, cuando es objeto de reflexión, es también agente de acción.

Acción colectiva y cultura: un encuentro múltiple

En primer lugar, es necesario enfatizar en el hecho de que organizaciones y movimientos sociales urbanos constituyen un lugar muy especial de construcción y reconstrucción de cultura (Foweraker 1995, 45-60). Más allá de la glorificación de las organizaciones y movimientos sociales y aún a pesar de las creencias ingenuas sobre la creación de una 'nueva cultura' que supuestamente generan las actividades de las organizaciones, no se puede negar que las actividades y la 'razón de ser' de estas formas de organización van más allá de las meras reivindicaciones prácticas y concretas. Indirectamente, se cuestionan patrones de interacción con autoridades, así como, tradiciones de dependencia, patronazgo y corporativismo; se construyen formas de interacción barrial diferentes a prácticas anteriores en las cuales los dirigentes manejaban la información y la estrategia, y, aún

más indirectamente, se crean nuevas auto-imágenes y auto-estima (Maluf 1996: 23-24). Además, se cuestionan las relaciones de género, el automatismo de delegar el poder de decisión a los hombres adultos y a los hombres que 'tienen las relaciones'. Estos procesos no se producen, como se lo pensó hace una década, de manera tan espectacular, 'pura' y acumulativa (ver Ibarra 1997: 88); pero no se puede negar que algunos aspectos de la cultura barrial y, tal vez, de la cultura urbana, estén en juego por la acción de formas de organización que son, en cierta medida, nuevas (Escobar 1992).

En segundo lugar, las expresiones y prácticas culturales, aún fuera del campo de organizaciones y movimientos, no son apolíticas, sino que revelan posiciones y convicciones, rechazos y adherencias que tienen un significado político a pesar de que esta intención parezca estar ausente. El modo de vestir, de nombrar a los hijos, la música preferida (ver Ibarra, este volumen), los gustos en comida, los muebles o como adornar la casa, las reglas familiares, los cuentos siempre recontados, las racionalizaciones de derrotas y fracasos, tal vez no son afirmaciones políticas explícitas, pero son un mensaje que expresan algo sobre cómo las personas conciben su alrededor, a sus vecinos, a otros grupos y sectores y cómo conciben su posición en la sociedad. Si bien no se trata de expresiones o declaraciones directas y/o conscientemente políticas, sin embargo, el sentido de identidad y las percepciones de intereses son influidas y en parte creadas por 'estilos sin mayor decoro' y por participación en específicos patrones de consumo (Street 1991, García Canclini 1995, Salman 1996) que sirven para dar forma a la vida cotidiana, a las prácticas diarias. Las prácticas diarias son, por tanto, un mensaje sobre el 'quién soy', sobre 'cómo quiero que me traten'.

Lo cultural, entonces, en un nivel autoevidente y muchas veces desapercibido, está lleno de mensajes sobre posiciones y relaciones, lo que a su vez reproduce patrones de jerarquía social y de interacción en el espacio público, el mismo que, a su vez, influye en decisiones sobre estrategias individuales y colectivas destinadas a promover intereses.

Otro aspecto relevante en esta reflexión sobre lo cultural es el debate acerca de que la cultura popular es algo que se desarrolla 'desde adentro y desde abajo'. En estudios sobre cultura popular se ha señalado que ésta se forma en la interacción con 'lo de afuera': cosas 'disponibles' o 'impuestas' que se reproducen, transforman y renuevan a partir de rasgos y características 'propias' (aunque 'lo propio' también es ya una mezcla) (Anderson 1983, García Canclini 1986, 1993, Salman 1996), de la misma manera como las organizaciones se forman, tanto por presión o necesidad 'desde adentro', como por facilidades y ayuda 'desde afuera', que produce una suerte de paralelo. Pero lo más importante es el hecho de que los sectores populares no desarrollan identidades y estrategias de vida en base a sus 'auténticas' y transparentes experiencias, sino que lo hacen

en interacción con la sociedad en grande: son influidos por lo reprimido y permitido, por discursos dominantes, palabras y términos de moda, interpretaciones sobre su vida, mensajes sobre sus derechos, productos de cultura de masas, artistas con 'mensajes', intelectuales, discursos públicos, conceptos que se escucha en debates públicos, etcétera. Por tanto, la reflexión sobre cultura popular permite evidenciar que la acción colectiva no tiene solamente motivaciones y raíces desde el 'mundo popular', sino que es, en la gran mayoría de los casos, una 'co-producción'.

La cultura no-accesible

La cultura tiene aún otra dimensión: la dimensión de no-libertad para disponer y cerciorarse de ella. Somos cultura más allá de nuestras intervenciones en nosotros mismos y en nuestro entorno (Archer 1996); por tanto, la cultura también limita, no solamente en términos de circunscribir la libertad para cambiar el espacio circundante y personal, sino también en el sentido de ordenar la voluntad de querer cambiar y disfrutar esa libertad (Bourdieu 1972, 1980). Una reflexión sobre esta dimensión de la cultura puede ser útil para comprender los 'incumplimientos' de organizaciones y movimientos (a veces 'a pesar de que las condiciones fueron tan favorables'), y en entender los cambios y procesos de aprendizaje que sí produce la participación en organizaciones barriales.

Estos dos aspectos señalados son importantes. El primero porque es necesario despertar del sueño sobre 'el gran futuro' o la gran transformación hacia nuevas formas de organización o, más precisamente hacia nuevos movimientos sociales; el segundo, porque sería muy insensato perder el interés por estas formas de organización por el solo hecho de que no cumplieron las expectativas de los momentos de mayor euforia.

El enfocar el análisis de la cultura en aspectos que están más allá de lo visible y explícito permite entender la 'multitemporalidad' de los procesos de cambio; esto significa incorporar en el análisis que si bien las organizaciones y movimientos sociales parecen contener el anhelo de cambio de 'óptima forma', también poseen dimensiones 'flojas' e 'indóviles'.

Esta dimensión de la cultura en el desarrollo de organizaciones y movimientos sociales, como se argumentó anteriormente, interacciona con las condiciones estructurales y con otros actores. Hay, entonces, dimensiones que organizaciones y movimientos, de por sí, no pueden cambiar: estructuras sociales y políticas (Díaz 1993, Roberts 1995, 197-201); condiciones de comunicación entre barrios, organizaciones o movimientos; falta de tiempo por ocupación; condiciones de vivienda que impiden mayor influencia política, etcétera. Existen otras dimen-

siones que pueden cambiar relativamente rápido, tanto al exterior como al interior de las organizaciones. Por ejemplo, algunos elementos externos son: los gobiernos, políticas urbanas, voluntad política de las autoridades que permite la participación, la actitud de partidos políticos u otros 'terceros' frente a organizaciones barriales; alianzas; etcétera. Ejemplos de elementos internos son las convicciones, algunas competencias, discursos y lenguaje, interacciones políticas y relaciones de poder intra-barriales, estrategias, etcétera.

El enfoque en la cultura-como-modus-operandi ayuda a revelar la existencia de un tercer estrato que no es estructural o estable, ni rápido o estratégico: la pereza o lentitud de los actores. La formación y las vicisitudes de las organizaciones o movimientos sociales tiene que ser entendida como el resultado de la confluencia de estas condiciones: procesos rápidos (de interacción, de estrategia, de políticas, de iniciativa) y *también* de procesos lentos de los actores, como ecos de su cultura. Esta perspectiva permite entender porqué, muchas veces, cambios previsibles o esperados no se dieron o no se consolidaron.

Cultura (popular) es también una serie de costumbres, disposiciones, rutinas, maneras del quehacer y orientaciones que dan forma tanto a la adaptación como al esfuerzo para el cambio. Es una dimensión de la cultura, con una dinámica diferente, que muchas veces escapa a la capacidad de aprehensión y que está mezclada y estrechamente ligada con la cultura consciente y manifiesta (Archer 1996). Son las dimensiones no-verbales, rutinarias, pertinaces y no conscientemente usadas que no solamente se concretizan en instituciones, reglas y preceptos-no-escritos, sino también en el 'modus operandi' de los actores sociales y son, justamente por estas dimensiones que 'no se reemplazan las culturas'; la continuidad significa que cualquier 'invento' nuevo está cargado con lo que lo antecedió, aún a pesar del rechazo explícito. Esta dimensión de la cultura, como tampoco la más visible, más celebrada conscientemente, homogeneiza a sectores sociales: no existe una cultura popular subterránea como un 'bloque' de atributos; también lo cultural de las disposiciones de largo plazo, de lo 'no-ceremonial' y cotidiano es heterogéneo y diferencia a los pobres de la ciudad antes que unirlos. Sin embargo, puede ser útil para conocer algunos rasgos de grupos o sectores sociales que se encuentran en procesos de cambio, como por ejemplo en organizaciones o movimientos. Es evidente, por ejemplo, el hecho de que a pesar de tener 'oportunidades para un cambio', los movimientos mantengan fuertes lazos con lo existente³. Parece entonces que las personas no son moldeables

³ Con esta afirmación no quiero hacer coro a Oscar Lewis (1966) en su conceptualización sobre la 'cultura de la pobreza' que quedó como algo resistente tal cual; en mi visión se trata más bien de una concientización sobre la multitemporalidad de los procesos de cambio en lo cultural (ver también: Martínez & Palacios 1996: 15-17).

infinitamente, ni abiertas a todas las nuevas intervenciones, sino que muestran *continuidad* en su reacción a nuevas condiciones de vida y frente a nuevos mensajes culturales.

La continuidad se muestra de manera más furtiva. Se ha notado entre los participantes en organizaciones o en cursos que imparten nuevas ideas, una diferencia entre el consenso explícito y el rechazo implícito, hasta casi inconsciente, de nuevas ideas. Nuevas palabras y discursos son relativamente de fácil transmisión porque funcionan en un nivel que permite mayor 'fluidez', tales como la terminología para poder nombrar lo propio, los modelos verbales de identificación, la formación de ritos. Es decir, la cultura más explícita, en su cualidad de autoentendimiento a nivel cognitivo, puede aparentemente atestiguar los aprendizajes cumplidos; pero hay una diferencia entre lo que se expresa y la orientación de fondo y entre deseo y acción: aunque las personas quieran cambiar o crean que ya han cambiado, aún existe una contrafuerza en ellas y en las esperanzas y reacciones de su ambiente que obstruyen el cambio (Giddens 1982: 39). Además, a menudo existen grandes diferencias entre el significado ideológico de cambios o proyectos políticos específicos, tales como 'el valor intrínseco' de la autonomía o de la democracia y el peso que pone en la balanza la ventaja concreta o el atractivo directo de estos proyectos en la vida cotidiana. El vínculo con lo existente está estrechamente relacionado con esto, porque lo existente y rutinario ofrece certezas (sobre pequeñas ventajas y mejoras alcanzables), que lo 'totalmente nuevo' no puede garantizar.

Las razones expuestas conducen a conceptualizar la cultura también como 'el sentido práctico' (*le sens pratique*), que refiere a lo que no se sabe porque se lo hace todos los días. En ese sentido la cultura está estrechamente ligada al concepto de habitus de Bourdieu, pues este concepto trata de lo no-libre, lo solidificado, lo que justamente se reproduce constantemente en el quehacer diario. En muchos casos, estas invisibles e inconscientes orientaciones son responsables por lo laborioso de los procesos de cambio perseguidos por los actores en cuestión; trabajan en contra de la 'aventura' de la acción colectiva (Jelin 1996: 122); o son responsables de que solamente una forma específica o un período limitado de acción colectiva se estimaran atractivos o sensatos. Estos impulsos desmotivadores trabajan también en momentos en que existe motivación y movilización y sigue ejerciendo influencia la convicción más de fondo que aboga contra estrategias colectivas. Es la sedimentación de experiencias, memorias y de socialización que resultan en un escepticismo en torno a las organizaciones, aún cuando en la actitud de un momento dado se expresa una voluntad de intervenir, lo que a su vez significa que las organizaciones y movimientos sociales no son la 'fabrica de sujetos críticos y conscientes' que a veces se ha pensado.

Chile: una promesa que no se cumplió

A continuación se ilustran las reflexiones sobre las vicisitudes de organizaciones y movimientos sociales con dos ejemplos: el caso de Chile y el caso de Nicaragua. Si bien estos no están detalladamente elaborados, sirven para evidenciar cómo la cultura frena los cambios, aún cuando parezca que se los está llevando a cabo. En primer lugar, se discute el caso de Chile durante la dictadura.

Antes del golpe militar en 1973, las condiciones políticas y sociales bajo las cuales ocurren las movilizaciones urbanas en Chile, las que eran frecuentes ya desde los años 20, se intensifican en los años 60 hasta 1973, incorporan un 'Estado de compromiso'. A pesar de que este Estado pocas veces favoreció a 'los pobres de la ciudad' y a pesar de que los distintos perfiles políticos de los consecutivos gobiernos tenían como consecuencia una reacción estatal irregular, no se puede negar que el Estado generalmente reconoce completa y abiertamente el derecho y las razones a las reclamaciones poblacionales (Espinoza 1988: 133, 228-229, Dubet et al 1989, Moulián 1991, 75, 78, Salman 1994: 143-146, 251-262). Como consecuencia, muchas veces no se ataca directamente al Estado como tal, sino que se denuncian leyes o decretos específicos bajo referencia al 'deber' del Estado de preocuparse por los pobres e incluso se busca protección del Estado contra abusos de funcionarios específicos o contra propietarios de terrenos invadidos (Espinoza 1988).

Como consecuencia, las movilizaciones solían ser puntuales, con referencia a temas y problemas puntuales en lugar de estar dirigidas a cambios de fondo; buscan la alianza con el Estado y no el antagonismo. Como un segundo factor, es muy importante recordar que casi siempre son partidos políticos de izquierda quienes dirigen y ayudan en estas movilizaciones. Los partidos son un aliado, capaz de verbalizar las quejas y problemas de los pobres de la ciudad y son los intermediarios: sin ellos, no se accede a las capas políticas o institucionales con poder de decisión. En este sentido, los partidos significaron la incorporación de la confianza en una sociedad que daba la oportunidad para la movilidad social y, más importante aún, en una sociedad que no bloqueaba el acceso a la justicia por parte de los pobres.

Es necesario destacar que la movilización poblacional hasta el año 1973 es, en su gran mayoría, masculina. Obviamente, se producen excepciones y muchas mujeres participan en tomas de terrenos y en manifestaciones destinadas a la obtención de servicios urbanos; sin embargo, cada vez que surgen los pobladores como factor político, apoyados por partidos políticos, los hombres son sobrerrepresentados.

Por lo tanto, los hombres –y esto aspiro demostrar– se forman y 'educan' en un contexto que deja sus huellas no solamente en términos de convicciones ex-

púlicas y tácticas puntuales, sino también en términos de una quasi-programación más allá de estrategias y tácticas conscientes. Esto genera un estrato político-cultural en los hombres-pobladores que rebasa la competencia de adaptarse 'eficientemente' a las nuevas circunstancias.

Después del golpe de Estado, el 11 de septiembre de 1973, cambian completamente las condiciones para la acción colectiva de los distintos sectores de la sociedad chilena y al interior del 'mundo poblacional'. De repente y sin previo aviso desaparece el 'Estado de compromiso'. El Estado ya no está dispuesto a concesiones, ni como intermediario con propietarios de terrenos invadidos, ni como institución responsable, en última instancia, del bien de todos los chilenos, dotando de esta manera, de un mínimo de legitimidad a las acciones por vivienda y servicios urbanos. Además, el nuevo régimen desconfía de los pobladores porque se los considera como sectores afines al gobierno anterior. El Estado, entonces, se convierte en algo completamente nuevo para los pobladores: un enemigo.

También los partidos políticos, de un momento a otro, desaparecen como intermediarios con el Estado o como instituciones dispuestas a iniciar o ayudar en acciones colectivas poblacionales. Se disipa la instancia articuladora de las quejas y problemas poblacionales, la instancia que da forma a sus acciones y brinda un lenguaje legitimador a sus exigencias. Por estas razones, el viejo modelo organizacional no sirve más.

Después de un período en el cual el mundo poblacional trató de recuperarse del golpe y de la represión que inhibió cualquier iniciativa, paulatinamente se desarrolla una red de organizaciones con características distintas a las anteriores; son organizaciones informales, de auto-ayuda, pequeñas y más bien dirigidas hacia adentro (tanto en el sentido de la comunidad como en el hecho de dejar de lado la reivindicación hacia las autoridades). Otro rasgo nuevo e importante es que cerca del 80-90 por ciento de los participantes en estas organizaciones son mujeres.

La sobrerepresentación femenina se explica por el mayor riesgo para los hombres durante la dictadura: la represión se dirigió más hacia los hombres que hacia las mujeres, consideradas menos amenazantes para el régimen. Sin embargo, esta es una explicación parcial pues no aclara porqué las mujeres sí estaban dispuestas y preparadas para protagonizar el nuevo tipo de organización. Una mejor explicación se refiere a la 'lentitud' para cambiar orientaciones sobre movilización, hábitos y cultura —más precisamente una cultura política— encarnada. Los hombres, en estas nuevas condiciones conciben —de una manera intuitivo-categorica— un sin sentido realizar cosas por medio de esfuerzos colectivos. Las posibilidades para llevarlas a cabo eran muy limitadas sin la intervención de los partidos políticos y las circunstancias no ofrecían posibilidades de obtener beneficios netos.

Este juicio de parte de los pobladores masculinos no es solamente un rechazo explícito o una desmotivación bien-pensada, sino una actitud que tiene sus fundamentos en un complejo 'sedimentado' de orientaciones, criterios y ambiciones en cuanto a la organización poblacional. 'Objetivamente' habría sido importante la participación masculina: las organizaciones fueron un elemento preponderante, incluso crucial para la sobrevivencia de la familia; 'racionalmente' habría sido 'sensata' la integración de los hombres en este nuevo fenómeno, que, bajo las circunstancias, constituyó una 'nueva oportunidad' y un 'nuevo modelo', aclamado y estimado por muchos participantes, observadores e investigadores. Sin embargo, los hombres, en su gran mayoría, no participan.

Muchos hombres optan por estrategias individuales: luchar para conseguir o mantener una pega, un trabajo, o para informalmente ganarse la vida, aún cuando con esta estrategia se logre menos que las esposas que participan en las organizaciones. Esta conducta no responde necesariamente a decisiones completamente conscientes y estratégicas, la misma que se ilustra por el hecho de que varios pobladores hombres desarrollan una imagen muy negativa sobre las organizaciones barriales informales. Las acusan de 'sinvergüenzas' y lanzan rumores sueltos sobre que supuestamente los y las dirigentes de estas organizaciones recibían 'buena plata' de las ONG que prestan ayuda. Se formulan comentarios tales como que participar en una 'olla común' significa perder toda la dignidad, en lugar de conseguir uno mismo la comida a la familia. Cuando se insistió en el porqué de su desprecio, casi nunca se dieron razones concretas para sus inculpaciones. Parece ser más bien una racionalización y auto-justificación que una razón fundada para efectuar una censura tan fuerte a las organizaciones en las cuales participan sus esposas, una fórmula para justificar su rechazo poco 'racional' pero muy profundamente sentido⁴.

Esto da la pauta de que la actitud de los hombres tiene que ver con un complejo de capacidades e incapacidades, desarrollado en el pasado, que resultó impotente para enfrentar las nuevas condiciones. No es cuestión de mera 'responsabilidad' por las decisiones tomadas; más bien se trata de una constelación internalizada que es más compleja e incluye dimensiones discursivas tanto como pre-conscientes; no es cuestión de (falta de) conciencia de intereses u oportunidades, sino más bien de auto-entendimientos y capacidades e incapacidades sociales en parte inconscientes que se tradujeron, no en apatía o parálisis —porque los hombres empeñaron toda una serie de esfuerzos por mantener a sus familias—, sino en la impotencia de armar algo colectivo, que fuera adaptado y adecuado a las nuevas condiciones. Por eso, la gran mayoría de los hombres optó por una estrategia de 'pololear' —trabajar irregularmente, *ad hoc*, muchas veces de manera infor-

⁴ Para una elaboración más detallada ver Salman 1994 y 1997.

mal— y luchar individualmente, soñando en nuevas eras de libertad y en poder volver a inventar formas para —‘de verdad’— salir adelante en la vida.

El desarrollo de las organizaciones poblacionales en Chile durante la dictadura y la transición hacia la democracia —como su incapacidad para intervenir en el ambiente político e institucional (Salman 1994, 1997)— no solamente se explican por las condiciones estructurales o por las estrategias y tácticas aplicadas por los distintos actores, sino también por la herencia de una cultura política. Una herencia diferenciada que puede ayudar a comprender porqué ciertos grupos, más que otros, se presentan como ‘más preparados’ para responder a circunstancias radicalmente diferentes y cómo estas ‘preparaciones’ específicas de distintos grupos influyen en el desarrollo de las organizaciones en las cuales participan.

Nicaragua: la promesa contraproducente

Uno de los hechos más sorprendentes sobre Nicaragua, después del triunfo sobre Somoza, no es la derrota electoral de los sandinistas en 1990 pues ella se explica por razones políticas, por intervención desde afuera y muchos otros factores (ver Cortés Domínguez 1990); sino el tratar de explicar lo que ocurrió con toda la motivación y lo aprendido durante 10 ‘inspirados’ años de sandinismo, después de esta derrota electoral.

La revolución sandinista aspiraba construir una nueva forma de convivencia y no tan solo un nuevo sistema de distribución. En los años 80, muchos informes dan cuenta de un entusiasmo y motivación enormes en la población que reforzaron la convicción de observadores y simpatizantes involucrados, de que las antiguas manipulación, sumisión e ignorancia política no regresarían jamás. La esperanza, el optimismo y las altas expectativas no sólo se basaban en las medidas políticas y en los nuevos rumbos económicos, sino sobre todo en el apoyo incondicional que la Revolución parecía tener en la población. Esta motivación se transformó concretamente en una verdadera explosión de organizaciones sociales. Mujeres, campesinos, artesanos, jóvenes, vecinos, obreros, vendedores de mercado y ambulantes, docentes, todos los sectores posibles estaban involucrados en la Revolución por medio de organizaciones que no sólo se ocupaban de sus propios intereses, sino de la consolidación y la profundización de la liberación de la tiranía de Somoza (Van Hees & Van Toor 1982: 127-128). Nuevos actores, entre los cuales las mujeres nicaragüenses ocupan un lugar importante, se convierten en protagonistas políticos y sociales rompiendo con los estigmas de la opresión, la discriminación y el sentido de inferioridad (Carrillo 1985: 101; aunque algunos observadores también señalaban que los viejos patrones no desaparecían así no más: Loeters 1982). La Revolución Sandinista es

una fractura irreversible en la historia del país: los viejos tiempos no regresarían nunca jamás.

Sin embargo, después de 1990 parecen perderse completamente el optimismo, la euforia y el empuje que habían sido características de la Nicaragua liberada⁵. 'El nuevo hombre' que juega un papel crucial y entusiasta en la Revolución, parece esfumarse en 1990. Las organizaciones sociales agonizan o se convierten en opositoras sin inspiración y huecas, a veces fanáticas, de los nuevos gobernantes. La fe electrizante en un 'futuro mejor' parece haber sido desplazada por un 'inmediatismo conformista' y la fiebre de emancipación cambiada por un individualismo desintegrante y un derrotismo que ahora, en los años noventa, se filtra a toda la sociedad nicaragüense.

La Nicaragua de hoy deja una sensación de desaliento en los visitantes del país. Ha ocurrido algo más que solo la derrota electoral de los sandinistas. La euforia de renovación democrática dio paso a un cinismo inescrupuloso en todos los niveles de interacción social: la política, ya a gran distancia, huele a corrupción y oportunismo y la economía se ha reducido a la faena por el pan del día en el sector informal. La vida económica tan sólo se 'enriquece' por las inversiones a corto plazo de importación y exportación de los antiguos grupos de poder económico que regresan adinerados de sus exilios en Miami y de los grupos de nuevos empresarios entre quienes, irónicamente, están algunas 'cúpulas' sandinistas. La vida de los pobres se caracteriza por la pauperización, la violencia, la desintegración social y el desesperado esfuerzo permanente por apoderarse —aunque fuera sólo por el día de hoy— de algo de frijoles y arroz, y para muchos varones, de una botella de trago barato. En la Nicaragua de hoy parece haberse borrado profundamente todo vestigio de dedicación colectiva. Entonces surge la pregunta: ¿Qué pasa con la euforia y el entusiasmo y con lo que la gente debió aprender, cuando se pierden las elecciones de 1990 y posteriormente?

Mirando la historia de Nicaragua se constata que es una cruda historia de explotación y expropiación. Más que en otros países latinoamericanos, en Nicaragua siempre el 'derecho' fue una broma. El Estado funcionaba como administrador de usurpación y favoritismo. En la historia de Nicaragua nunca existió ni la menor ilusión de oportunidades honestas y *siempre* presente la impunidad de los poderosos. En Nicaragua, el esfuerzo no garantizaba, ni en el menor grado, alguna mejora y la honestidad fue una estupidez antes que un valor. Los nicaragüenses se adaptaron: la relación con el poder siempre fue de dependencia, de esperar por la buena suerte, de rezar para que la arbitrariedad alguna vez les favoreciera.

Un toque de fatalismo impregnado en la cultura popular nicaragüense de manera tal que no permite el paso a la victoria sobre el despotismo-de-siempre.

⁵ Este artículo no es el lugar para analizar los acontecimientos políticos de ese momento.

Para muchos, el Sandinismo, a pesar de su entusiasmo y su entrega durante estos años, fue un toque de suerte más que el resultado del propio esfuerzo o voluntad propia y fue una oportunidad más que un entorno auto-construido en el cual la justicia reinara finalmente. El Sandinismo, a pesar de crear muchos mecanismos de participación y de poseer el liderazgo que crea el nuevo gobierno, no cambia de manera radical la tradición nicaragüense de jerarquía y verticalismo, pues se trata de un período demasiado corto para cambiar una actitud de dependencia, característica de Nicaragua durante muchísimas décadas; así como tampoco modifica la estrategia de fondo: el pueblo *no* determina su propio destino, el pueblo espera lo que viene desde arriba. Esta continuidad se mantiene a pesar del discurso sobre participación, sobre co-decisión e, incluso, a pesar de que en algunos casos se ejerció algo –y a veces no poco– de esta nueva democracia y aún en estos casos, la actitud y el proceder de los nicaragüenses se mantuvo firme. Lo que cambió de manera manifiesta y a corto plazo no se sustentó en cambios en los códigos orientadores que se manifiestan todos los días en las rutinas diarias.

Esto significa que las interpretaciones sobre la profundidad y radicalidad de los procesos de cambio siempre deben estar acompañadas de desconfianza: ¿Acaso no se confunde la euforia, el apoyo verbal al cambio y lo sobre-expuesto de los sujetos que portan el cambio en tiempos de la hegemonía de ‘lo nuevo’, con un cambio sustancial? ¿No se tiende demasiado a negar los momentos de no-cambio? ¿Se elabora una crítica idónea con respecto a las fricciones entre los cambios manifiestos y las obstinadas permanencias invisibles? Es por esto que los procesos de liberación institucional, político-gobernante o basados en la convicción racional, así como los cambios que se producen por la participación en organizaciones o los cambios de las relaciones opresoras –sin lugar a dudas, paso muy importante– no son determinantes ni irreversibles.

El tono fundamental de los nicaragüenses pobres cuando se refieren tanto al ‘pasado’ Sandinista como al ‘ahora’, no ha cambiado fundamentalmente durante todas estas turbulencias políticas y los dramas políticos tienen poca importancia. Las identidades ideológicas expuestas en la participación en manifestaciones sandinistas e iniciativas de organización demuestran no haber sido muy profundas. Otras dimensiones de identidad, de cultura, de estrategias de vida, según parece, son más sólidas. Culturas políticas fuertemente enraizadas, jerárquicas y a menudo discriminatorias, interacciones sociales que se inspiran más en sentimientos de superioridad e inferioridad que en convicciones de igualdad y una cierta indiferencia auto-protectora con respecto a la formación de decisiones políticas, son elementos constantes en el transcurso de todos los cambios radicales.

Todo esto permite concluir que aquí también el *habitus* y los elementos culturales tienen un efecto obstaculizante. Este efecto parece perder fuerza en el momento de cambios sociales radicales y en gran escala, momento en el que los su-

jetos parecen 'renovarse'. El efecto de freno, sin embargo, se demuestra a largo plazo cuando la lealtad al proyecto de cambio se somete a prueba: las personas experimentan los efectos laterales negativos de ello y/o el cambio evoca reacciones políticas; entonces las viejas orientaciones y patrones de acción son aún fuertemente determinantes y más influyentes que (nuevas) visiones y opiniones explícitamente expresadas y convenidas.

Observaciones finales

Los ejemplos sobre Nicaragua y Chile, aunque esbozados muy esquemáticamente, concluyen en un alegato para una aproximación diferenciada: para entender el surgimiento de organizaciones y movimientos sociales y más aún, para apreciar sus logros y límites así como para medir el alcance de bruscos cambios sociales, es necesario considerar las dimensiones estructurales y estratégicas, pero también las dimensiones culturales. Estas dimensiones culturales se dispersan en aspectos visibles y discursivos (que incluso constituyen facetas deliberadamente 'en juego' en el accionar de dichas organizaciones y movimientos) y aspectos invisibles e inconscientes. Estos últimos pueden ayudar a comprender porqué los actores, muchas veces, no aprovechan de manera más racional y eficaz las oportunidades dadas o porqué no subsisten las nuevas cosas aparentemente aprendidas durante la participación.

En Nigaragua, los cambios-en-ejecución, la participación en organizaciones o movimientos sociales, los procesos de aprendizaje no fueron duraderos una vez que cambió el paisaje político. En Chile, las nuevas condiciones y oportunidades de organización no fueron aprovechadas por aquellos que aparentemente tenían mejor preparación organizativa. En los dos casos, los análisis estructurales o de estrategias no logran esclarecer tales incumplimientos. Parece ser, por tanto, que solamente el enfoque en la cultura 'impermeable' puede explicar porqué ciertos cambios no se dieron o fueron revertidos, porqué no se aprovecharon ciertas oportunidades y porqué los procesos de cambio aparentemente fueron abandonados a medio camino.

Sin embargo, esto no significa que los procesos de crecimiento, de emancipación, de cambio en beneficio de los involucrados, simplemente se esfuman o pierden peso en el contexto de una sobre-complejidad sin rumbo. Yo no sostengo que 'todo se deshace por medio de todo lo demás'. Ni tampoco afirmo, en el sentido cliché de ese término, que el cambio siempre va lento y paso a paso. No se trata aquí de la velocidad contra el reloj, sino de la 'sustancia' del cambio.

Los procesos de aprendizaje son dinámicas más intrincadas que una simple acumulación de conocimiento o conciencia; los procesos de 'desaprender' trans-

curren más lentamente que la adquisición de nuevas perspicacias. Sin embargo, esto no significa que nuevas experiencias y aprendizajes sean efímeros en relación a lo 'ya-petrificado' en los actores pues, las nuevas experiencias van a formar parte de la biografía de las personas y no se puede deshacer lo recorrido en nuevas circunstancias: los procesos de aprendizaje y la memoria colectiva resisten a los esfuerzos de dismantelar completamente los cambios que sí se realizaron y desvirtúan la idea de que la nueva experiencia o el refuerzo de la resistencia fuese fútil. Los procesos de aprendizaje y la memoria provocan que, una vez que desaparece la acción colectiva desde un grupo social específico, la situación posterior nunca sea igual a la anterior. Ignorar este aspecto significaría un enorme empobrecimiento de la imaginación del cambio social; significaría conceptuar el cambio como lo contrario a la continuidad, mientras que los dos, de modo permanente se presuponen mutuamente.

Bibliografía

- Aman, Kenneth & Christian Parker
 1991 *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*, Boulder/Oxford: Westview Press.
- Anderson, Benedict
 1983 *Imagined Communities - reflection of the Origins and Spread of Nationalism*, London/New York: Verso Books.
- Archer, Margaret S.
 1989 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, (revised edition 1996), Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre
 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Genève/Paris: Libraire DROZ.
 1980 *Le sens pratique*, Paris: Les Editions de Minuit.
 1986 *Distinction - A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Carrilho, Mavis
 1985 De toekomst overwinnen - Milú Vargas, in: Melissa de Vreede (Eindredactie): *Andere Vrouwen, Andere Woorden: Vrouwenbeweging in de Derde Wereld*, Amsterdam: SUA, pp 94-104.
- Cortés Domínguez, Guillermo
 1990 *La lucha por el poder*, Managua: Vanguardia.
- Díaz, Alvaro
 1993 Estructuras y movimientos sociales - La experiencia Chilena entre 1983-93, en: *Proposiciones 22*, Santiago: SUR, pp 13-20.
- Dubet, Francois, Eugenio Tironi, Vicente Espinoza & Eduardo Valenzuela
 1989 *Pobladores - Luttés Sociales et démocratie en Chili*, Paris: L'Harmattan.
- Escobar, Arturo
 1992 Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements, in: *Critique of Anthropology* 12(4), 397-432.
- Espinoza, Vicente
 1988 *Para una historia de los pobres de la ciudad*, Santiago: SUR.
- Evers, Tilman
 1985 Identity: the hidden side of new social movements in Latin America, in: Slater, David (ed): *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam: CEDLA.
- Friedman, John

1989 The Latin American barrio movement as a social movement: contribution to a debate, in: *International Journal of Urban and Regional Research* 13(3), pp 501-510.

Foweraker, Joe

1995 *Theorizing Social Movements*, London: Pluto Press.

García Canclini, Néstor

1986 Arte y comunicación popular en tiempos neoconservadores - Entrevista a Nestor García Canclini, en: *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* (Quito) no. 20, octubre/diciembre, pp 5-9.

1993 *Transforming Modernity - Popular Culture in Mexico*, Austin: University of Texas Press.

1995 *Consumidores y ciudadanos - Conflictos multiculturales de la globalización*, México D.F.: Grijalbo.

Giddens, Anthony

1982 *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

Hees, Ted van & Thea van Toor

1982 Nicaragua, in: Boekraad, Edith *et al* (red): *Socialisme in de Derde Wereld*, Nijmegen: Stichting Imperialisme en Onderontwikkeling, pp 110-142.

Ibarra, Hernán

1997 Negación, exaltación y desencanto de las culturas populares en América Latina, en: *Ecuador Debate* 41, agosto, pp 78-92.

Jelin, Elizabeth

1996 La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad, en: Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg (coordinadores): *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas: Nueva Sociedad, pp 113-130.

Kärner, Hartmut

1983 Los movimientos sociales: revolución de lo cotidiano, en: *Nueva Sociedad* 64, Caracas.

Lewis, Oscar

1966 *La vida*, New York: Random House.

Loeters, Alice

1982 *Vrouwen van Nicaragua*, Amsterdam: Pegasus.

Lyotard, J. F.

1979 *La condition postmoderne*, Paris: Minuit.

Maluf Maluf, N. Alejandra

- 1996 Identidad personal, identidad social, en: José Almeida *et al*: *Identidad y ciudadanía - Enfoques teóricos*, Quito: FEUDE/ADES/AEDA.
- Martínez, Javier & Margarita Palacios
1996 *Informe sobre la decencia*, Santiago: Ediciones SUR.
- Moulián, Tomás
1991 Political Movements and Political Culture, in: Aman, Kenneth & Cristián Parker (eds): *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Parker, Cristián
1993 *Otra Lógica en América Latina - Religión Popular y Modernización Capitalista*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Alemán, Paola
1990 *Organización, Identidad y Cambio: Las Campesinas en Nicaragua*, Managua: CIAM.
- Roberts, Bryan R.
1995 *The Making of Citizens - Cities of Peasants Revisited*, London: Arnold Publishers.
- Salman, Ton
1994 The Diffident Movement - Gender and Generation in the Vicissitudes of the Chilean Shantytown Organizations 1973-1990, in: *Latin American Perspectives* 21(2), pp 8-31.
1996 The Locus of Dispersion: Studying Latin American Popular Culture in the 1990s, in: Ton Salman *et al* (eds): *The Legacy of the Disinherited - Popular Culture in Latin America: Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity*, Amsterdam: CEDLA, pp 3-32.
1997 *The Diffident Movement - Disintegration, Ingenuity and Resistance of the Chilean Pobladores, 1973-1990*, Amsterdam, Thela Press.
- Street, John
1991 Popular Culture = Political Culture? Some Thoughts on Postmodernism's Relevance to Politics, in: *Politics* 11(2), pp 20-25.
- Tyler, Stephen A.
1991 A post-modern instance, in: Nencel, Lorraine & Peter Pels (eds): *Constructing Knowledge - Authority and Critique in Social Science*, London: Sage, pp 78-94.

Cartografías del pasado, ciudades del presente: prácticas populares en las ciudades del Altiplano Cundiboyacense (Andes orientales colombianos)

Adrián Eduardo Serna Dimas

Entre la ciudad objeto y la ciudad imagen: una propuesta de historia urbana desde la Socioarqueología Cultural¹

En la distancia, la ciudad aparece como un objeto: un conjunto de escenarios susceptibles de una mirada objetiva desplazándose por plazas, parques, calles, avenidas, edificaciones, cementerios, etc., perfectamente interrelacionados y que existen como un todo. Como arqueólogos convencionales, la ciudad estaría dispuesta a confesar su dinámica con la mirada exclusiva del registro objetual que la fundamenta.

Pero una vez allí, internándonos en la esfera citadina, que no se limita a los linderos ficticios que habitualmente acompañan a la ciudad moderna, encontramos que esos objetos orquestados, percibibles en la objetualidad totalizadora, son imágenes que escapan de la sincronía de la primera mirada convencional y se internan en diferentes temporalidades, con diferentes intencionalidades y poderes. Esas imágenes construyen cartografías, muchas sustantivadas en el pasado y superpuestas sobre el objeto-ciudad del presente; más allá del objeto también proliferan imágenes que no requieren referencia objetual sino que hacen parte de otros procesos históricos que encontraron en la ciudad su escenario de vivificación. Esos objetos, esos objetos-imágenes y esas imágenes armonizadas por la ciudad como conjunto que reúne la diferencia en la homogeneidad, corresponden a esferas diferentes, conflictivas en muchos casos.

Las cartografías del tiempo, con objetos e imágenes que desde el pasado trascienden hasta el presente, pueden ser ubicadas desde una propuesta de socioarqueología cultural, donde los contenidos pretéritos de las culturas no son detenidos en una temporalidad perecedera, sino que, por el contrario, son reasumidos en diversas circunstancias y sustentan una función social definitiva para com-

¹ Quiero agradecer los comentarios y sugerencias de Virgilio Becerra y Andrea Velasco al presente documento.

prender el presente, en este caso, la ciudad del Altiplano Cundiboyacense. Como lo refiere Vaca Bucheli con relación a las culturas populares andinas, éstas "...son productos procesuales, 'destellos' que se dan en el presente pero que sólo se entienden en su conformación a través del tiempo, en las continuidades y las rupturas que abarca una Historia grande y las múltiples historias de los grupos y aún de los actores como tales" (1992: 27).

Y entre estas culturas populares encontramos a las del Altiplano Cundiboyacense que, inscritas dentro de las continuidades históricas contraculturales posthispánicas, particularmente desde los grupos Muiscas, han abierto espacios para que otras culturales regionales permeen los territorios actuales de la ciudad y de las fuerzas aculturadoras que desde el Estado colonial al republicano han pretendido articular un modelo organizacional único y autoritario. Pinzón y Suárez, en su estudio sobre la brujería en Boyacá, señalan precisamente que "...la cultura del Altiplano es un conjunto de 'momentos' donde se expresan los diferentes grados de intensidad de correlaciones entre los... sectores sociales [de fuerzas aculturadoras y fuerzas de resistencia] que se dan en el marco de una etnia común" (1992: 174).

La socioarqueología cultural es una propuesta reciente en el panorama de la arqueología colombiana. Desde esta propuesta, se desentraña la deificación de los objetos típicos de la arqueología convencional, para ubicar a éstos en un mismo plano de análisis con las imágenes que construyen pasado, óptica desde la cual ha accedido a las versiones polifónicas de los eventos históricos y con las cuáles se han generado propuestas de interpretación donde el pasado como producto se desenvuelve en las dinámicas sociales de diferentes sujetos históricos en el tiempo, evidenciando su poder discursivo en circunstancias específicas. Así, desde el registro arqueológico objetual del pasado hasta las construcciones populares que sobre ese mismo pasado se tienden y lo dinamizan más allá de las metanarrativas patrimonializantes, se pueden plantear las condiciones por las cuales el presente sí es un resultante del pasado (Serna 1997). La ciudad actual entraña estas pugnas de pasado, este enfrentamiento de cartografías que pretenden ser estabilizadas y marginadas de su conflictividad por las políticas de patrimonio cultural nacional.

Los estudios de antropología urbana habitualmente exploran los espacios más específicos para interpretar particularmente las dinámicas socioculturales que se escenifican en la ciudad. Reasumir las cartografías del pasado permite ubicar este conjunto disperso de espacios dentro de procesos históricos que han concebido y construido a la ciudad, inscribiéndola dentro de realidades más amplias desde las cuales se proyecta como partícipe de problemáticas regionales, nacionales y continentales. Así, el consenso alrededor de la heterogeneidad y el multidinamismo de la ciudad latinoamericana puede ser problematizado verdaderamente, más allá de mantenerlo como un eufemismo inoperante.

Mito y Religión Prehispánicos en el Altiplano Cundiboyacense²

Desde principios del siglo XVI de nuestra era, sobre el Altiplano Cundiboyacense tenía lugar una confrontación entre dos señoríos Muisca, grupo indígena que habitaba estos territorios: al norte el zaque de Hunza, otrora señor de todas las tierras del Altiplano, con un poder sustantivado en su origen mítico y en su carisma religioso, político y militar; al sur, el zipa de Bacatá, un señorío militar en expansión (Becerra & Serna, 1995). Estos dos eran los principales señoríos al momento de la Conquista, pero de la misma manera existían otros: al este de Hunza se encontraba Tundama, un señorío militar, así como Sugamuxi, un señorío religioso, el principal de todo el reino dirán los cronistas. Al oeste de Hunza se encontraban una serie de señoríos menores que habían sido desplazados progresivamente por el zaque. Todos estos señoríos estaban profusamente interrelacionados preeminentemente por redes religiosas, así como por alianzas políticas y militares.

Al norte del territorio muisca, las fuentes documentales refieren narraciones míticas que conceden un origen sobrenatural a la autoridad del Hunza y al jeque de Sugamuxi. Hunzahua, Tomaghata y Tutazúa, los primeros caciques del zacazgo, constituyeron personajes míticos desentrañados de los dioses que determinarán las normas sociales y la organización sociopolítica que se extenderá por todo el Altiplano; allí mismo, en el norte, el Idacanzás o héroe civilizador termina su recorrido luego de recorrer toda la región y, de despedida, le tributa al Iraca de Sugamuxi su misión sacerdotal desde el *Templo del Sol*.

Al sur, estaba el zipa de Bacatá. En un principio sólo un cacique más en medio de las tierras que tenían al Guatavita como su principal autoridad religiosa –luego del Sugamuxi– y custodio de la laguna sagrada. Las guerras frecuentes que los Panches, comunidades de las tierras bajas del Valle del Magdalena, emprendieron contra los Muisca del zipazgo, determinaron una fecunda vocación militar por parte de estos últimos; tras consolidar su dominio en las fronteras, el zipa extendió una progresiva expansión interior donde sujetó a los caciques vecinos, entre ellos, al Guatavita, a la postre cercano al zaque.

Así, la elaboración de un sustrato común religioso que sustentaba el poder político tradicional muisca estaba en la base de la autoridad del zaque y entró en juego al momento de la confrontación con el zipazgo. Sobre este poder tradicional, primario en la constitución de la autoridad del zacazgo, se tejieron dinámicas posteriores como la guerra, la especialización suntuaria y votiva y, por supuesto,

² El siguiente aparte está fundamentado en las interpretaciones etnohistóricas de los textos de los cronistas Gonzalo Fernández de Oviedo (1548), Fray Pedro de Aguado (1581), Fray Pedro Simón (1625) y Fray Alonso de Zamora (1701).

la economía, que nos advierten de una sociedad en transformación y en un proceso histórico de complejización de sus estructuras institucionales.

En este proceso de complejización nos encontramos ante dos hechos. En primer lugar, el fundamento religioso persistió sobre las otras formas que involucran el criterio de autoridad –como el económico o el militar–, convirtiéndose en un canal simbólico vital para cohesionar a diferentes señoríos; es frecuente la relación entre centros religiosos y centros político-militares, como Sugamuxi con Tundama y Chía y Guatavita con Bacatá; Hunza reunía en sí misma estos dos tipos de centralización del poder. En su globalidad, el territorio muisca se constituyó como una trama de redes mítico-religiosas, fundadas en unos criterios cósmicos que en su interacción hicieron de las unidades sociopolíticas –cacicazgos o señoríos– una totalidad corporal que definió la unidad territorial –fundando las relaciones míticas con la tierra y con su organización– y que se reconocía como fundadora, a su vez, de los cuerpos individuales de sus sujetos sociales. El cuerpo era una cartografía del cosmos y del territorio cósmico muisca (Pinzón & Suárez 1992: 173 ss).

En segundo lugar, es evidente que pese a mantener la base religiosa como principio de la autoridad política, el proceso de transformación de la sociedad muisca, particularmente al sur, con la coyuntura militar que determinó hechos como la especialización de cuerpos de defensa –los guerreros ‘güechas’ del zipa–, estaba transformando el sistema religioso: el zipa impuso en el cacicazgo de Guatavita a su propio hermano, como necesidad de una legitimación política que reprodujera el esquema mítico-religioso de su territorialidad, rebasando la autoridad institucionalizada de la sucesión y de las ‘castas’ sacerdotales fundadas en el mito que él mismo había derrocado. Así, la estructura mítica y religiosa, con sus transformaciones, nos advierte de su carácter fundamental, como punto de partida, que legitimó la autoridad de los señoríos tradicionales en el Altiplano en tiempos prehispánicos.

Conflicto y confrontación: la cartografía primaria de la Conquista

A mediados del siglo XVI, la empresa conquistadora arribó al Altiplano. La política de paz y conciliación que se aventuró en un primer momento, pronto se transformó en guerra abierta: la captura de los caciques mayores, la persecución de las tumbas y los adoratorios, la destrucción de sitios ceremoniales y poblados y la confrontación armada tradujeron el encuentro conflictivo de europeos y muisca.

El 6 de agosto de 1538, cuando la sujeción armada estaba casi totalmente consumada, Gonzalo Jiménez de Quesada establece la fundación de Santa Fé,

desplazando la antigua sede política regional del zipa –que se encontraba en Funza, legua y media aproximadamente al occidente del nuevo sitio–; esta fundación se erigirá como capital del Nuevo Reino de Granada. La ciudad, no obstante, sólo será poblada y regida por la autoridad meses después de su fecha de fundación. Un año más tarde, en 1539, precisamente para conmemorar la fundación de Santa Fé, se establece la ciudad de Tunja sobre el antiguo cercado del zaque en Hunza (Ocampo López 1984: 62 y ss.). Entre el año de 1540 y 1600 las empresas fundacionales se extenderán por todo el Altiplano Cundiboyacense, pese a que éstas sólo tomarán forma desde el siglo siguiente.

Las fundaciones no fueron al azar. El hecho mismo de que la profana Bacatá fuese desplazada y que la sagrada Hunza fuese reasumida como escenario de fundación, determina la búsqueda de poderes y legitimidades que pretendieron los europeos. Por otro lado, como segundo paso de la imposición, sobre ellas se tejía igualmente la trama religiosa de los conquistadores que le concedieron un origen no distante al mítico: Santa Fé y Tunja fueron fundadas en días de festividades religiosas cristianas –Tunja, por ejemplo, el día de la Transfiguración del Señor–; la primera fue bautizada en honor a la ciudad de Santa Fé en España, desde la cual se lideró la toma de Granada, último bastión morisco; la segunda, con el nombre de uno de los apóstoles, Santiago de Tunja. Y la ceremonia de fundación estuvo precedida por los oficios religiosos y la erección de la primera iglesia –en Santa Fé acompañada con doce chozas que rememoraban a Jesucristo y sus doce apóstoles–. Asociados a este tejido mítico-religioso hispánico están los poderes terrenales de la estructura colonial: “...los conquistadores trazan primero el rectángulo de la plaza, indicando de un lado el lugar de la Iglesia, del otro el Cabildo y más allá los solares del Jefe...” (Domínguez 1978: 34), donde la centralización sintetizaba los valores simbólicos y la conceptualización y utilización del espacio y del tiempo de los conquistadores (Zambrano 1994; Llano 1994).

De esta manera se tendió la primera cartografía del conflicto: la ciudad hispánica que se impuso en torno a prácticas religiosas, amparadas en el poder militar y en una legislación arbitraria, sobre los poblados indígenas. La invención misma de ese espacio era una arbitrariedad para los vencidos. Precisamente Covarrubias definía en aquella época “...que ciudad es multitud de hombres ciudadanos, que se han congregado a vivir en un mismo lugar, debaxo de unas leyes y un gobierno. Ciudad se toma algunas veces por los edificios...” (Covarrubias, /1611/1993: 427). ¿Cuál es la ‘matriz’ histórica que permite lo uno y lo otro? El conflicto y la imposición. Y allí inscrita una intencionalidad colonial por hacer de América y sus ciudades un fortín político, económico y religioso del imperio. “España presenta en el siglo XVI una línea tendencial histórica encauzada a fortalecer su imperio con una red de ciudades; buscó una sólida configuración urbana de las Indias. El objetivo de su interés urbano era crear una sociedad de con-

quista alrededor de cada ciudad y un conjunto de ciudades en red para fortalecer un imperio colonial” (Ocampo López 1984: 61). Como lo refiere Zambrano, para la colonización, urbanización equivalía a administración (1994: 36).

La ciudad contra el cuerpo: fundaciones y crisis de la ciudad de Dios

Este modelo fundacional, sobre el cual se sentó el poder político del Rey, se extendió a las demás fundaciones del Altiplano paralelo al régimen de las encomiendas. Los encomenderos tenían la obligación de percibir el tributo indígena para la construcción de los templos y el pago de las doctrinas, que a su vez constituyeron uno de los mecanismos para aglomerar a las comunidades indígenas dispersas en poblados y garantizar su control social. Los estudios arqueológicos y etnohistóricos han referido entre los Muiscas pautas de asentamiento disperso y en aldeas nucleadas (Langebaek 1987); éstas últimas habían llegado a un estado crítico con la persecución hispánica, que provocó la huida indígena hacia las parcialidades lejanas así como a los montes que bordeaban sabanas y valles.

La urgencia por la transformación religiosa de los nativos estaba conectada a la urgencia de desmontar su sistema sociopolítico; así, sobre el precepto de ciudad estaba ante todo la imagen de la estructura colonial dominante. La institución religiosa prehispánica estaba profundamente involucrada en la organización sociopolítica donde los jeques ostentaban no sólo el poder primario de la reproducción ritual del mito —que, como anotaba anteriormente, sustentaba la legitimidad de los caciques y el aparato político en su totalidad— sino igualmente el conocimiento de los ciclos agrícolas y los períodos climáticos necesarios para la producción, actividad fundamental en las tareas de tributación y redistribución del cacazgo. Buena parte de las rebeliones indígenas, al momento de la Conquista, estuvieron encabezadas por jeques, rebeliones que por estas circunstancias fueron satanizadas por el aparato colonial justificando, de esta forma, el régimen del terror impuesto a los sublevados. La persecución de cuerpos individuales atentó sobre el cuerpo proyectado a la globalidad, que no era otro que la organización sociopolítica. La ciudad, entonces, se nos aparece como “...un instrumento múltiple y fragmentado; de modo directamente proporcional a su crecimiento, debe descomponer sus funciones macro en operaciones y mecanismos locales, parciales, a los cuáles estará tratando siempre de integrar, con un margen bastante costoso de ineficacia y de injusticia” (Saldarriaga 1994: 110).

No obstante, en la clandestinidad se mantuvieron las prácticas culturales ancestrales y la Corona tuvo que profundizar medidas represivas ante el fracaso disuasivo de los doctrineros. Así fue como en 1551 la Corona ordenó la destrucción de los santuarios indígenas y la persecución de los mohanés, agoreros todos ellos

y hechiceros, al decir de los documentos hispánicos. Pero más allá, la clandestinidad transformó el sistema operacional religioso prehispánico, extendiéndolo en diversidad de figuras donde el ritual respondió a los aislamientos producidos por la persecución y por las fragmentaciones de las unidades sociales prehispánicas, auspiciadas por la Corona con la imposición de la monogamia, la patrilinealidad, los poblados y con el ocaso de los cacicazgos. El cuerpo individual reproducía aún el cuerpo social e implementaba las prácticas necesarias para mantener su dinámica contra el aparato impositivo de destrucción de cuerpos de los colonizadores. En 1570, por ejemplo, el Arzobispo de Bogotá, Luis Zapata de Cárdenas, decía:

...No se atrevían en público [los indios] a practicar sus ritos, pero en oculto conservaban sus ídolos e iban clandestinamente a sus santuarios a presentar a sus dioses ofrendas... Tan viva está la idolatría en todo este reino, y más que antes que los españoles entrasen, porque antes sólo los caciques tenían adoratorios, y agora no hay ningún indio por ruin que sea que no lo tenga..." (Pacheco 1971: 215).

La ciudad, epicentro de la religión dominante, pretendía constituirse en el escenario de transformación de la mentalidad nativa, pero se convirtió en un escenario de sus prácticas clandestinas. Pero de la misma manera, se constituyó en la decepción del conquistador y en la tragedia indígena: los aislamientos y las fragmentaciones desvirtuaron el tejido social y con ello derrumbaron el esquema socioproductivo necesario para la tributación colonial. La baja en la producción indígena –que condujo a la intensificación del trabajo y a un fuerte decrecimiento poblacional–, las disputas entre españoles por la pertenencia de sus encomendados a grupos familiares diferentes, así como el régimen de apropiación de tierras, determinaron la crisis de la economía del Altiplano Cundiboyacense y el principio de la dependencia que hasta hoy en día mantiene con el resto del país.

La guerra religiosa, pese a estas medidas, tampoco había sido un éxito. No sólo la proliferación de santuarios, la resemantización de objetos votivos y rituales –ante la ausencia del oro, los indígenas acudieron a objetos hispánicos como el vidrio y la cerámica torneada para sus rituales–, la persistencia del poder de los jeques, así como las prácticas religiosas populares que avecindaron a españoles de baja con los indígenas, configuraron la crisis de estas ‘ciudades de Dios’. Por sólo citar un documento del Archivo General de Sevilla, del oidor de la Real Audiencia don Juan de Valcárcel en su visita a los pueblos de Tunja en 1637, encontramos que en él se denuncian las conspiraciones de los mohanés, el poder que mantenían y las solidaridades que despertaban desde sus ritos de curación en lugares ocultos y desde la proliferación de santuarios en cuevas alejadas, entre otros (Rojas 1991: 21ss).

Ante esto, los mismos doctrineros tuvieron que acudir a la milagrería y a la épica hagiográfica para rebatir la fuerza de las prácticas indígenas. Bochica, el héroe cultural muisca que desecó la sabana de Bacatá de las inundaciones de Chibchacum, se explica como un apóstol evangelizador (Simón /1625/1981, T. III: 375); la Virgen de Chiquinquirá, patrona nacional de Colombia, también nació en este contexto: la imagen está trazada sobre una tela indígena, con el sol y la luna a sus espaldas y con los santos patronos del encomendero custodiándola (Chaves & De Francisco 1987: 148). El tejido en algodón fue una de las enseñanzas del Idacanzás y tuvo no sólo un uso doméstico sino un fuerte contenido simbólico y ritual; por el otro, el sol y la luna, 'Xue' y 'Chía', máximas divinidades muisca, son incorporadas al campo del poder cristiano; en últimas, la Virgen que reúne al cosmos y los santos patronos del encomendero que ratifican esta guerra de imágenes, como la definiría Gruzinski (1994).

Esta guerra se extendió a toda la geografía del Altiplano Cundiboyacense. Los altos lugares y las lagunas, sitios de culto de los muisca, pronto fueron allanados por curas y doctrineros que erigieron sobre ellos, ermitas y templos con los cuales inscribieron nuevas cartografías conflictivas que custodiaban las ciudades. Desde estas épocas, Monserrate y Guadalupe, dos cerros tutelares de Santa Fé, se convirtieron en escenarios de viacrucis y pagamentos que pretendían resolver, para el colonizador, la apropiación indígena de los 'Altos Lugares'. Pero estas prácticas mediadas por el templo, por una unidad más de la cartografía urbana, pronto tomaron la forma naturalista de las creencias prehispánicas; hasta el presente siglo se organizaron correrías públicas hacia Monserrate, donde participaban diferentes sectores sociales, pidiendo por el clima, por la salud ante las epidemias o por cualquier circunstancia de la vida cotidiana, sobre la que se sustentó la religiosidad popular. Hoy en día Monserrate sigue siendo uno de los escenarios más prolíficos en prácticas populares alrededor de la devoción del Señor Caído. Las prácticas de recomposición del cuerpo individual tienden a recomponer el cuerpo social conflictuado por la misma dinámica urbana que discrimina la salud, que desintegra familias, que no tiene plazas de empleo, que implica el reclutamiento a las Fuerzas Armadas en medio del conflicto nacional; sobre estas preocupaciones se montan buena parte de las prácticas populares en Monserrate.

Desde las imágenes hasta la ciudad, la reconceptualización del espacio y su contenido, si bien fue una política de imposición, fue igualmente una respuesta contracultural frente al hecho de que "...España introdujo una profunda dislocación del espacio conquistado, cambiando la lógica del manejo del espacio que las comunidades prehispánicas habían tenido hasta entonces" (1994:36). La ciudad encerró para el conquistador la posibilidad de organizar el caos naturaleza-cultura que, en su visión, fue perpetrado por los indios, donde una no era diferente de la otra. ¿Acaso la primera disputa teológica en América no fue reconocer la huma-

nidad de los indígenas? Controlar la cultura nativa era el paso para controlar la naturaleza, para inscribirla en sus discursos que trascienden desde la religión y la historia hasta los procesos socioprodutivos. La ciudad era el escenario para poner en orden y policia al desgreño natural del indio.

No obstante, el criterio urbano en América debe ser revisado. La ciudad generalmente se ha asociado como el escenario primario de la acumulación del capital, es decir, propia de la dinámica del capitalismo, y efectivamente responde al proceso de transformación del feudalismo al capitalismo, donde los burgos debilitan a los señoríos feudales. ¿Puede afirmarse un carácter capitalista a las sociedades urbanas asentadas en los siglos XVI y XVII en el Altiplano? Ciudades como Santa Fé y Tunja, si bien asumieron este carácter acumulativo, éste se fundamentó menos en el capital y más en las relaciones feudales donde los señores de la ciudad dependían de las relaciones serviles de corte precapitalista. Paralelamente, la ciudad tomó forma y respondió como paradigma sólo en la medida en que toda una serie de prácticas populares la apropiaron y dinamizaron, ante el conflicto abierto frente a las burocracias de control social ilegítimas.

Nos encontramos así con una formación capitalista que se asienta en formas y prácticas precapitalistas. Las relaciones naturaleza-cultura mediadas desde la estructura colonial por la ciudad, se desvertebraron. El poder natural ingresa en las tramas sociales del concepto urbano; la organicidad natural penetra en la artificialidad del sistema político y la disyuntiva campo-ciudad, propia de la transición feudo-burgos que amparó la dinámica capitalista, se desvertebra. El concepto de 'Ciudad de Dios' hizo de las ciudades andinas las más grandes y, a su vez, las más pequeñas y disolutas que cualquier régimen en la historia pudiera percibir: un espacio centralizado, mínimo en comparación con otras ciudades americanas y europeas de la misma época, pero atravesado por prácticas culturales que desde los parajes rurales le daban forma y sentido, creando una ciudad subterránea, clandestina y poderosa que subyacía a la creación artificial de plazas y calles, de autoridades coloniales y sedes administrativas, con la cual entabló un diálogo que, por las condiciones de la dominación, no pudo ser menos que la persistencia de un conflicto que había empezado desde el momento mismo de la Conquista.

Estas prácticas, no obstante, no fueron siempre clandestinas y los mismos procesos históricos las visibilizarán. Fiestas religiosas, carnavales, ferias, mercaderías y juegos se convirtieron en escenarios socializadores de lo popular hacia lo público; por esas vías, esquinas, templos, calles, mercados y chicherías, las prácticas y creencias populares entraron al horizonte de la ciudad. Sobre las festividades se tejen las prácticas populares mágicas que hacen del dogma un juego de alternativas (Suárez 1994: 165). El carácter de espacios como las chicherías –ventas de chicha–, que tuvieron un profundo impacto hasta principios de este si-

glo, cuando la guerra oficial y la industria cervecera las llevaron al ocaso, se recuperarán en el tiempo, hasta el presente, en la forma de nuevos escenarios socializadores como la tienda (de víveres, de abarrotes) (Sánchez 1994).

La ciudad allanada

A lo largo del período colonial las ciudades del Altiplano continuaron su desarrollo. Finalmente, con los visitadores reales de principios del siglo XVII, que denunciaron las actitudes de muchos encomenderos y sus incumplimientos a la orden de construir iglesias y sustentar doctrinas, se empezó un progresivo proceso de concentración de las comunidades indígenas en poblados, donde influían no poco las arbitrariedades de los encomenderos que desconociendo las mismas leyes reales, se apropiaron de tierras, cultivos y nativos. Por ejemplo, en el 1600 se ubican las fundaciones de buena parte de los poblados de la región, producto de los visitadores que resuelven litigios de tierra, problemas de apropiaciones, ordenan definitivamente la construcción de las primeras iglesias y la designación de las primeras autoridades, denunciando de paso, la negligencia de los encomenderos. Claro está que si bien de esta época datan muchos templos y plazas de la región, sólo hasta mediados de este siglo se tienen las primeras certidumbres de existencia de estos poblados.

La gran ciudad, rótulo que apenas merecerían Santa Fé y Tunja, se convirtió en el asiento de funcionarios de diverso tipo, así como de encomenderos y de curas. Los gremios productivos eran escasos y estaban asociados a las faenas tradicionales de la Conquista y a los nuevos requerimientos de la colonización: herreros, carpinteros, alarifes, etc. Los indios desempeñaban el papel de proveedores de la urbe —desde el agua y los alimentos, hasta cargadores de pertrechos desde las tierras bajas—, a la vez que debían responder con diversas obligaciones domésticas y públicas, como parte de una ‘mita urbana’ (Zambrano 1994: 41).

Al sur del Altiplano, donde se estableció Santa Fé, el desmonte de la organización socioproductiva tradicional, la fragmentación de las unidades sociales y el establecimiento de la gran propiedad, favoreció al comercio naciente que jaló las primeras obras civiles, como la vía que desde la capital conducía hasta el puerto de Honda, sobre el Valle del Magdalena. Por esta vía ingresaron productos de Europa y del resto del territorio colonizado y sobre ella se concentraron varios poblados donde los indios se dedicaron progresivamente a la servidumbre —como cargueros y arrieros básicamente—. No fue casual que esta obra quedase en manos de Alonso de Olalla y Hernando de Alcocer, a la postre conquistadores (llegaron con Jiménez de Quesada y Federmán), fundadores de poblados (como Bojacá, Facatativá y Guaduas), encomenderos (en Bojacá y Facatativá), habitan-

tes de la ciudad santafereña, que imbricaron perfectamente sus derechos feudales con sus alcances capitalistas como comerciantes.

Primero como invadidos, luego como mercaderes, posteriormente como jornaleros –en pago a la deficiencia del tributo– y finalmente como advenedizos del comercio hispanizado, la población indígena fue ocupando la ciudad. Las periferias fueron el seno inicial de estas ocupaciones; pero más allá, con el desarrollo de la ciudad y la ubicación de las primeras familias hispánicas y mestizas, los indios entran a ocupar el espacio de la servidumbre en las casonas citadinas y a trascender el espacio artificial de la ciudad al cual subyacía la cartografía del pasado prehispánico. De la misma manera, fenómenos como la prostitución –con base en mujeres indígenas–, el abandono infantil, la desprotección de ancianos nativos y la crisis global del naciente modelo social colonial, creó sobre estas cartografías, los espacios de la marginalidad, oficializada en orfanatorios y hospicios, así como en la pauperización de los arrabales. Sobre esas redes se articula un múltiple intercambio de prácticas culturales, donde el poder resemantizador de las imágenes prehispánicas y coloniales, mutuamente, amalgaman un tejido de creencias que devoran esta ciudad contradictoria a la que sumará la presencia negra.

Para el siglo XIX, la extinción de los resguardos muiscas se agudizó especialmente en los regímenes liberales que, promoviendo la función social de la tierra como medio para expropiar a la iglesia y a los indígenas, consiguió la consolidación de los latifundistas y grandes propietarios que se hicieron de estas expropiaciones. A mediados del presente siglo aún permanecían algunos resguardos muiscas, pero en la actualidad sólo se reconoce uno en Cota (Cundinamarca) (Wiesner 1987:237 ss). La ciudad se convirtió en el destino de esta población minimizada demográficamente, a la par que los conflictos que se sucedieron en el país a lo largo del siglo XIX, empujaron a pobladores de diferentes regiones hacia el Altiplano, consolidando la presencia de los sectores populares en las urbes, reproduciendo el carácter que, desde la Colonia, configuró el espacio urbano como diferenciador y segregacionista³.

Para el Altiplano, la transición del período colonial al período neocolonial –determinada por el traspaso del monopolio español a la nueva supremacía inglesa–, evidenció el ocaso de ciudades como Tunja que, pese a ostentar su capi-

³ Como lo refiere Zambrano para el siglo XVIII:

“El que Santafé se encontrara sujeta a un orden social que afirmaba el rango de sus habitantes, diferenciándolos y segregándolos socialmente, era posible percibirlo en el espacio urbano. Vivir en la Plaza Mayor, el símbolo soberano, lugar donde se reunía la autoridad divina y terrenal, constituía el punto de mayor prestigio en la urbe. El barrio de la Catedral, que circundaba la Plaza Mayor, era el preeminente. Por su parte, la parroquia de Santa Bárbara, construída en los arrabales sureños, fue desde sus inicios el barrio de los indios...” (1994: 45).

tal patrimonial suficiente para mantenerla como sede simbólica y administrativa de la autoridad –típico de las relaciones feudales que ampararon la ciudad–, se ve desplazada por el auge comercial de otras poblaciones. En los censos de 1851 y 1870, Tunja no aparece entre las 30 poblaciones más pobladas del país, a diferencia de otras poblaciones boyacenses que como Chiquinquirá, Soatá, Moniquirá y Ramiriquí superan a varias capitales departamentales básicamente por su inscripción a las dinámicas de un mercado interno en procura de inserción al mercado internacional –la circulación del tabaco, por ejemplo– (ver Zambrano 1994: 55 ss). En Cundinamarca, Bogotá se ve favorecida por su condición de centro comercial –alrededor del cual mantenían sus capitales simbólicos como sede administrativa.

Los sectores populares que fueron penetrando a la capital, con sus propias imágenes igualmente construidas y confrontadas en el curso de los procesos de colonización, generan procesos complejos: por un lado, reasumen viejas relaciones interétnicas desde la clandestinidad que toman cuerpo en la ciudad por medio de la codificación y resocialización alrededor de los propios referentes de la colonización; los lugares de culto impuestos por la oficialidad, convocan a pobladores de diversas tradiciones que involucran mutuamente sus prácticas y las transmiten a sus cercanos. Los cementerios, los templos, los monumentos, los santuarios cristianos, son apropiados por prácticas diferenciales que generan un discurso que en su heterogeneidad, responde a las condiciones contradictorias que sumen en la opresión a los sectores populares de la población. El devocionario popular de vírgenes y santos de conquista, se amplía con las imágenes de santos negros y mestizos, de cristos criollos, que convierten a la cartografía oficial en un espacio más de la ciudad clandestina que permanecía en los suburbios, en las periferias, en los cuartos alejados de las grandes casonas capitalinas y que trascenderán hasta el presente en prácticas como el curanderismo. Pinzón y Suárez refieren que: “Bogotá, en tanto que escenario, permitía la puesta en escena de múltiples saberes ‘regionales’ enlazados y resignificados a la luz de los problemas generados por las culturas en conflicto. Los motivos de consulta a los curanderos delineaban un cuerpo conceptual y práctico que apuntaba a reconstruir la salud como proyecto integral en donde lo social, lo familiar, lo económico, lo religioso y lo emocional era tomado en su conjunto y comprendido como campos interactivos” (1992: 13).

Nuevamente, como en tiempos prehispánicos y coloniales, el poder mítico-religioso buscaba reorganizar el territorio del cuerpo social y del cuerpo individual. No es casual el poder de las gentes del norte del Altiplano, de las sucesoras del zacazgo, toda vez que el sustrato boyacense rural es determinante en la ocupación de Bogotá en formas diversas. Los estudios entre población obrera, por tomar sólo una muestra significativa, evidencia la presencia mayoritaria de gentes

cundiboyacenses manifiestamente declaradas de origen campesino (Arturo 1994a: 24 ss). Y son esas mismas gentes las que aparecen insistentemente en sociedades tan diversas como las de las redes curanderiles y los gremios de transportadores y comerciantes.

A principios del siglo XX la ciudad se había convertido en un escenario conflictivo. Los desplazados de las guerras civiles, la improductividad de la región y la marginación que provocaba la hacienda ganadera, determinaron un período convulsionado. Las transformaciones del mercado mundial en la década de los veinte, donde los productos de las tierras bajas ganan espacio, favorecen procesos de colonización que permiten distensionar el panorama de las urbes del Altiplano; pero más allá, el conjunto de tradiciones que han quedado fijas en cuatro siglos de ciudad contradictoria no se desvanecen y ya sobre ella se ha tendido una cartografía popular que recurre a la clandestinidad para mediar, precisamente, el régimen opresor de la ciudad sin alternativas.

El poder político sigue tejido de mito y religión

El mito y la religiosidad, como propuestas de lectura al orden político, mantuvieron su poder por la clandestinidad que descomponía el régimen dominante y lo reorganizaba en función de las prácticas y los discursos de los sectores populares. Esta realidad trasciende hasta el siglo XX.

Desde los años veinte del presente siglo, con la inserción del país a la economía mundial, luego de fracasados intentos –con el tabaco, la quina y el caucho–, las figuras políticas adquieren un talante ciertamente más nacional con relación a los períodos antecedentes que germinaron figuras regionales. La ciudad del Altiplano, particularmente Santa Fé, exenta de producción alguna en el pasado, ve la penetración de nuevas industrias y con ello la inscripción de antiguas masas desplazadas en la proletarianización.

Sin embargo, para estas primeras décadas la situación de otras ciudades del Altiplano, como Tunja, no se transforma y siguen marginadas de los procesos intensivos de ocupación que se viven en otras regiones amparadas por las dinámicas del mercado. La ausencia del ferrocarril y de la adecuación portuaria –que se extendieron hacia los valles interandinos–, el efecto de los procesos de inserción en la economía mundial con el café –no propio del Altiplano– así como la quiebra definitiva de las artesanías, desalojaron a Boyacá de la intensificación urbana, convirtiéndose en foco de migrantes hacia otras regiones del país. La incidencia boyacense es definitiva en procesos de colonización como el antioqueño –particularmente en el norte del Tolima, sobre el Valle del Magdalena– y en la ocupación de Bogotá. Tan sólo la futura configuración vial y procesos de industrializa-

ción que se jalonarían después de la década de los treinta –no necesariamente en forma paralela uno y otro– le permitirían a Tunja, como administradora menos que como polo en sí misma, adquirir relevancia en el contexto de las ciudades colombianas (Ver Zambrano 1994: 58 ss).

Esta inserción del país a la economía mundial, configuró la realidad de clases específicas, más allá de las determinadas por los oficios, por la extracción o por el origen social. Así, el criterio de clases sociales determinaría la erección de figuras nacionales: Jorge Eliécer Gaitán, el caudillo más relevante de la historia colombiana asesinado el 9 de abril de 1948, aparece en la escena pública con la causa obrera y su denuncia alrededor de los hechos de la masacre de las bananeras en 1928, durante el régimen de Miguel Abadía Méndez.

Estas figuras políticas inauguran una nueva cartografía urbana, particularmente desde los años cuarenta: se convierten en imágenes de veneración popular por su discurso y su práctica. Leo Kopp, fundador de la primera cervecera nacional –Bavaria– que se constituyó en una de las primeras industrias fuertes de la capital, tras su muerte se convierte en objeto de devoción popular, al punto que hoy en día le llaman ‘San Empleo’ y su tumba es uno de los lugares de culto en el Cementerio Central. Pero no sólo están figuras de este tipo de preponderancia económica, están de corte sindical como José Raquel Mercado y políticas como el general Gustavo Rojas Pinilla (Peláez 1994: 147). Allí, en el Cementerio, la procesión de veneraciones acompaña a expresidentes y figuras públicas, que son apropiadas nuevamente por uno de los espacios sagrados desde la Colonia y que son penetrados por las prácticas populares. Esas mismas prácticas populares que paralelas a discursos modernos como el del Partido Comunista, en el Viernes Santo de 1966, permitieron la invasión de los lotes del ‘Policarpa Salavarrieta’ bajo la aspiración de que un día santo inhibiría la violencia oficial. Ese viernes santo, no obstante, se escenificó “...el más grande enfrentamiento de la década de los años sesenta en la ciudad de Bogotá” pero a su vez, el principio de un barrio particular, con una historia particular y con una dinámica específica en pleno centro de la capital del país (Ortiz 1994: 417).

Y estos espacios no reproducen la brecha entre hegemonía y subordinación. Por el contrario, la reproducción metafísica de lo terreno garantiza que la inversión o penetración popular erosione la ubicuidad de los poderosos. La devoción a un NN milagroso consensualmente admitido como Salomé, una mujer brutalmente asesinada, se hizo culto popular, promovió su traslado a un escenario más relevante del Cementerio –La Nave de los Expresidentes– y con ello condujo a santificar a las imágenes políticas y a hacerlas escenarios de culto popular (Peláez 1994: 152).

La ciudad avanza sobre estas cartografías de apropiación popular. Los procesos que vive el país desde los años cuarenta, época desde la cual se agudiza el

problema estructural del sistema político y la violencia arremete, convierten a Bogotá en el refugio de cientos y miles de desplazados que determinan el crecimiento inusitado de la ciudad. El Estado y la industria, principales empleadores, no dan abasto para enfrentar el problema del desempleo, unido a la turgurización, el analfabetismo y la miseria en general que empieza a abrumar a la ciudad y que despegarán con fuerza desde finales de los años sesenta. Y allí, nuevamente, la caravana de imágenes penetra a la ciudad para declarar la inmortalidad de los caudillos guerrilleros liberales que se han quedado en los Llanos; de allí se desprenden las prácticas de terrorismo oficial urbano que satanizó escenarios y personajes por la colonización rural de los imaginarios urbanos; de allí se desprende la guerra de baja intensidad sobre los fantasmas de la revolución que agobian al Estado y que a su vez utiliza para reprimir como argumento de control social.

En medio de este panorama, de desplazados y migrantes, la economía informal gana los espacios urbanos y se consolida con masas rurales y suburbanas que vienen a buscar no sólo la ciudad de las oportunidades, sino igualmente la ciudad clandestina que conoce a esta ciudad 'de encima' y que tiene abigarradas una serie de prácticas históricas para asumir sus contradicciones, para crearle un cuerpo que la haga perceptible. Nuevamente, como en el pasado, la insuficiencia de la ciudad permite su allanamiento, no repentino, es tan sólo la continuidad de una trama que se remonta a siglos.

La ciudad imaginada piensa a la ciudad andina

Bajando al este de los Andes Orientales y kilómetros al sur del Altiplano Cundiboyacense, se extiende la vertiente cordillerana hacia el Amazonas. Desde la cima del Páramo de las Papas se desprenden, entre otros ríos, el Magdalena y el Cauca hacia el norte y el río Caquetá hacia el oriente, internándose en las selvas.

En el Alto Caquetá, la tradición oral alrededor de la existencia de la ciudad perdida de Aucayaco, último reducto de los Andakíes, recorre veredas y caseríos. La descripción de esta ciudad, como un conjunto inmenso de calles, casas y estatuas monumentales superiores a las de San Agustín, está asociada a las trashumancias de la cauchería y de la extracción de la quina –finales del siglo XIX y principios del siglo XX, a las faenas de cacería de los colonos y, últimamente, a las expediciones de los geógrafos que trazan definitivamente el mapa de la extensa cuenca del río Caquetá.

Allí, en medio del imaginario salvajizado de los andakíes que se niegan a desaparecer, los indígenas inganos tienden sus poderosas redes de curanderismo que se desplazan por los ríos Caquetá y Putumayo, alcanzando una vasta geografía que desde las selvas bajas hasta las cordilleras, llegan a ciudades cordilleranas

y hasta el mismo Altiplano Cundiboyacense. Sobre esas redes de curanderismo, los indígenas interactúan con colonos y campesinos, involucrando universos alternos dentro de sus prácticas y, con ello, continuando la resistencia frente a la estructura colonial hoy imaginada en el Estado. Esos mismos indígenas inganos, llegan a la ciudad de Santa Fé de Bogotá rechazando el reconocimiento de las autoridades e insertándose en la economía informal como vendedores ambulantes de plantas medicinales, de productos curativos y mágico-religiosos y articulándose a formas de curanderismo urbano (Muñoz 1994).

Allí mismo, en el Alto Caquetá, en medio de la pobreza de la población, guerrillas, paramilitares y Ejército Nacional desplazan sus tropas por las olvidadas trochas convirtiendo a la montaña exhuberante en un escenario más de la guerra nacional. Esa montaña exhuberante, esa guerra que confisca los nervios, esa interacción profusa de universos disímiles sobre una geografía política mal definida –departamento del Cauca y del Putumayo, Alto Caquetá– expone al viajero a la certidumbre de la existencia de Aucayaco, a la certidumbre de una ciudad perdida donde, como lo refieren los pobladores locales, se encuentra un paraíso inexpugnable, con sus tesoros intactos, enterrados y egoístas. Ciudad que se esconde por la magia, que utiliza a la naturaleza para desviar o confundir a los expedicionarios que anhelan su hallazgo.

Para algunos, esta ciudad es el centro de la región, mientras las veredas y caseríos son espacios periféricos. El epicentro de este estado imaginado no es visible, pero sus gentes lo son y son ellas quienes sustentan la existencia de este estado de oportunidades. Un estado que no es algo diferente a una ciudad, a un lugar hoy sólo posible para los Andakíes clandestinos que huyen de los colonos y que tal vez –como lo insinúan algunos pobladores– sólo los que andan por el monte, como guerrilleros y soldados, han podido encontrar, pese a su silencio. Aucayaco es la capital, como lo es Santa Fé de Bogotá. Cuando encontremos la capital, la una con la otra, la región prosperará, parecía decirnos uno de los pobladores de la región. Como si la ciudad existiera antes de existir su geografía política.

La ciudad oficial existe cuando hay una cartografía mediada por la legalidad: “El Barrio Class (uno de los barrios populares bogotanos) ha crecido.. está legalizado. Ya existe en los mapas de Planeación Distrital. Allí aparece con sus manzanas delimitadas, es un esquema cartográfico...” (Aulí 1994: 371). En Aucayaco, es necesario desencantar la magia, tener espíritu andakí, transgredir la naturaleza que evade, para alcanzar la ciudad por encima de las cartografías y las verificabilidades institucionalizadas de lo oficial, para crecer sin existir legalmente. Y esa ciudad perdida, atesorada, que se hace estado, es la visión de la ciudad imaginada de la ciudad andina. Pero a su vez, es sobre el mismo imperio de la ciudad existente que se teje la ciudad imaginada que responde, desde el mito, a

las contradicciones mismas de la ciudad que usurpa, que olvida, que margina. Allí, al lado de Aucayaco, están todas las tradiciones históricas que perciben la ciudad opresora pero vulnerable... Allí se encuentran con Aucayaco, tradiciones como el mito aymara de Chukir Qamir Wirnita, de las serpientes que custodian a La Paz, serpientes que se encarnan en protestas campesinas e indígenas que sitian y advierten que la ciudad está lejana de ser el triunfo de la colonización y también de la modernidad (Mamami Condori 1994: 54ss).

Del vecino al ciudadano, de la casa a la ciudad

La ciudadanía se ha fincado sobre un principio de pertenencia a una territorialidad fundada en la propiedad del suelo urbano. De hecho, en su momento, una de las preocupaciones de la administración actual de Santa Fé fue configurar el mapa auténtico de la ciudad sobre el cual tendría derechos y obligaciones. Esa territorialidad hoy en día se aprecia como un producto acabado, como un fragmento más de toda una serie de divisiones político-administrativas que han garantizado la pertenencia de unos y otros a una ciudad y a unos municipios. Y esa misma territorialidad fundada en el suelo, desconoce que un gran porcentaje de las relaciones sociales se tejen desde fuera de la ciudad: Bogotá es el sitio de estudio y de trabajo de cientos de miles de pobladores de sus municipios anexados –Engativá, Fontibón, Soacha, Suba, Usme y Usaquén– así como de municipios cercanos –Cajicá, Chía, Facatativá, La Calera, Madrid, Mosquera, Sopó, Ubaté, Zipaquirá, etc.–, a la vez que interactúa con ellos desplazando muchas de sus funciones sociales hacia estos municipios –desde la urbanización hasta la recreación–.

La relación pertenencia-territorialidad, que finca la ciudadanía, no está desconectada del vecindazgo, la primera forma relacional del individuo con un aparato formal en los tiempos de la Colonia. Efectivamente, con las primeras fundaciones, la figura del conquistador se desplaza a la de vecino. Domínguez refiere:

La condición de vecino es primordial en la vida económica, social y política del español en América, lo mismo para el poderoso encomendero de indios que para el simple vecino que vive del producto de sus tierras o del artesano que se gana el pan con sus manos, y esa condición, especie de *ciudadanía moderna*, que como es natural, conlleva derechos y obligaciones, le correspondía concederla al jefe de la expedición en el acto de la fundación de la ciudad, *transformando* sus soldados o expedicionarios en vecinos y a continuación el Cabildo, ante quien se pedía individualmente tal merced. Aprobada la petición por el Concejo, lo recibía por vecino y lo mandaba asentar en el libro del Cabildo, y una vez *efectuada la inscripción*, según dicen algunas actas, se les daba 'carta de vecindad' (Domínguez 1978:49).

La vecindad, entonces, está inscrita como posterior a la fundación, a la existencia del espacio urbano en su delimitación primaria que a su vez se extenderá con la concesión de solares, máxima prerrogativa del vecindazgo. La vecindad y los dictámenes sobre la disposición de la ciudad, construyen el espacio urbano artificial de la Conquista. Sobre ella se accede a derechos y obligaciones y sobre ella deben refundarse constantemente las relaciones primarias, míticas, que construyeron la ciudad: el reconocimiento de una iglesia, de una plaza, de sus héroes fundacionales, de su escudo de armas, del patrimonio. Por encima de ellos se anula el conflicto de los principios de apropiación y sólo basta reconocer a la ciudad desde su existencia como ciudad misma, de consumir su historia, de atender sus espacios debidamente inscritos en los textos sagrados de las Ordenanzas y Actas Fundacionales. El conflicto sólo se vitalizará sobre esta historia impuesta; quienes encabezan 'revoluciones' no pretenderán discutir la ciudad ni sus elementos, sino la cercanía a sus símbolos: de allí las disputas entre plazas, entre iglesias, etc.

La ciudadanía es igualmente construida sobre la historia existente determinada por la objetualidad y su contenido inscrito desde la cartografía estabilizadora del patrimonio cultural. Como lo refiere García Canclini (1995), en estos tiempos de la globalización, somos consumidores del siglo XXI pero ciudadanos del siglo XVIII que tienen veladas las historias y las decisiones primarias, en este caso, sobre el acontecimiento urbano. De allí estallan las disputas alrededor de la 'cultura ciudadana', por fundar un reordenamiento –primario pese al carácter contradictorio que pueda atender la lectura– sobre la apropiación de la ciudad, pretendiendo confiscar a la ciudad subterránea. Allí mismo están los conflictos por desalojar a los vendedores ambulantes de los centros históricos, ocultando el desalojo inicial que permitió efectivamente la erección de tales centros y construyendo una cartografía límpida y estática sobre la base de desplazar y beligerar. Aquí, en este doble espacio en el tiempo, comprendemos cómo las políticas del buen ciudadano se entrelazan con las del buen vecino.

Y con esa dinámica alterna se encuadra el dilema hasta la casa, la reproducción específica de las sociedades y culturas urbanas del Altiplano Cundiboyacense. Desde su arquitectura que ubicó a los sujetos sociales –plantas altas, plantas bajas, partes delanteras, partes traseras– hasta las funciones sociales conexas a esos espacios, se teje la trama de dislocaciones de la artificialidad urbana: el cuarto trasero, minúsculo, se conecta con cocinas, lavaderos, solares, garajes; median una sala, un comedor que como espacios liminales de socialización –donde igualmente se reproduce la discriminación– dan el acceso a los cuartos de los señores. Mientras los cuartos traseros son el albergue de novenas, santos, veladoras, artistas populares, radionovelas, la parte alta se distingue por las prácticas 'cultas'. Allí, en ese encuadre, una apropiación diferencial de la casa y la ciudad que a su vez reproduce a la ciudad misma: del servicio doméstico que trasega lo domésti-

co en todo su sentido, desplegando para ello todas sus prácticas culturales sin distinguir –desde atender sus obligaciones, pedir por su salud en medio del desamparo oficial hasta rogar por algún problema de la casa que atente contra su condición laboral–, al patrón que sólo reconoce ese espacio de interacción como su casa y no como el escenario de diversas relaciones sociales con la alteridad. En ambos casos se pretende un sentido de propiedad no distante al de una ciudadanía donde para unos la ciudad es el orden necesario para vivir –como el vecino–, para otros una obligación más para sobrevivir.

Patrimonio y cartografías urbanas

Intenciones y decepciones. El cuerpo inventado y conflictuado

Las cartografías del pasado, de un pasado dinámico, construyeron la ciudad del presente. Y éstas no han permanecido en la invisibilidad. Desde la persecución de los jeques, la oficialidad evidenció el problema del pasado como un escenario generador de propuestas contradictorias contra el sistema impositivo. No bastaron los imaginarios colonialistas alrededor de la historia, del arte y de la política para desustantivar prácticas culturales que en la clandestinidad absorbían los propios discursos hegemónicos para convertirlos en escenario de confrontación, tal como sucedió con los templos y los cementerios. Allí mismo se radican los pesbres coloniales, la reproducción de la idealizada ciudad hispánica que se sacraliza a sí misma recubriendo a los santos católicos con la investidura de los funcionarios reales y conquistadores.

Estos imaginarios colonialistas trascendieron a la naciente república y fundaron una percepción de pasado y de patrimonio fincada en la presencia colonial y donde se desnudó la ausencia de un proyecto político auténticamente nacional que fue solapado por el discurso militar y sectarista. Tan sólo a mediados del siglo XIX la preocupación por lo prehispánico fue asumida dentro de los discursos de élites intelectuales nacionalistas que buscaban, nuevamente por aspiraciones míticas y terrigenas, conferirle una identidad a la patria.

Pero las autoridades antecedentes estaban bien sustentadas en la formalidad republicana, que desgajó parámetros colonializados para ordenar su pasado e invocar desde él la legitimidad necesaria, posición que siempre se hacía más urgente en medio de las crisis entre centralistas y federalistas que buscaban en el tiempo, con la retórica y la estética, justificar su posición política. La Plaza de Bolívar en Bogotá es uno de tanto escenarios que recupera esta imposición formal histórica hasta el presente y que se enfrentará a mediaciones por el uso popular (Llano 1994). En las estrategias impositivas, la educación fue el primer medio de estabilizar las cartografías del pasado.

Las ciudades del Altiplano, como Bogotá y Tunja, así como sus diversos poblados, se constituyeron en escenarios precisos del régimen centralista para estabilizar los significados, por demás contradictorios, de la historia y que se hacían patentes en las urbes mismas. El patrimonio ha tejido desde estas épocas una cartografía que concilia culturas, historias y tiempos, negando la heterogeneidad de sus causas, la confrontación del encuentro y el poder clandestino que las dinamiza en el presente. De los textos, a los museos y a la ciudad, los espacios prehispánicos son reasumidos en un mismo conjunto con los coloniales y los republicanos, ubicados en la cartografía ciudadana como semejantes, descartando el discurso político que colocó a unos sobre otros. El cuerpo busca su integración en la dispersión, borrando "...las diferencias entre individuo y masa, parcelando hasta el milímetro y el milisegundo los gestos monótonos y precisos de la fabricación de objetos... ritmos que exteriorizan en formas abstractas y afinan la seguridad íntima de pertenencia a una territorialidad, a un grupo humano, y como último bastión de la resistencia a la masificación, constituyen la fuerza de pertenencia a nosotros mismos" (Saldarriaga 1994: 113).

Tunja es un ejemplo evidente: sobre ella se desplazan con la misma mira oficial los antiguos sitios indígenas –como los Cojines del Zaque –adoratorio del sol–, el Pozo de Donato –ofrendatorio–, el Cercado Grande de los Santuarios –sitio de enterramientos–, junto con la casa del fundador Gonzalo Suárez Rendón, la casa del fraile y escribano Johann de Castellanos, la Catedral, etc., la monumentalidad independentista de la campaña libertadora y la hagiografía republicana de presidentes boyacenses. La cartografía oficial parece superar los cuestionamientos a la modernidad citadina con el patrimonio... Más allá, el papel no oficial en la construcción de ciudad es velado y los interrogantes al efecto del cambio cultural que generó esta composición del conflicto están ocultos, con la resultante final de que la historia subyuga la tragedia indígena, negra y popular para enarbolar la audacia de los blancos, las élites que aparentemente jalonan los tiempos.

Bibliografía

Aguado, Fray Pedro

1953 *Recopilación Historial*, Tomo I. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, /1581/.

Arturo, Julián

1994 Nos volvimos ciudad. Estrategias espacio-ocupacionales de los obreros en Bogotá, en: *Pobladores Urbanos*, Tomo II: En busca de Identidad, pp. 23-43. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA.

Auli, María Teresa

1994 Las Voces-Gente. Una búsqueda de maneras populares de hacer ciudad. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 371-401.

Becerra, Virgilio & Adrián Serna

1995 Parentesco y Organización Sociopolítica en las comunidades muiscas del Altiplano Cundiboyacense. Manuscrito. Inédito, Santafé de Bogotá, D.C.

Chaves, Alvaro & Lucía de Francisco

1987 La Devoción Popular: Estampas Sagradas. En: *Universitas Humanística*, Año XVI, No. 27, pp. 131-167.

De Covarrubias, Sebastián

1993 *Tesoro de la Lengua Castellana*. Edición de Martín de Riquer, Barcelona: Biblioteca Alta Fulla.

Domínguez, Francisco

1978 *La Vida en las Pequeñas Ciudades Hispanoamericanas de la Conquista (1494-1549)*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

Fernández de Oviedo, Gonzalo

1959 *Historia General y Natural de las Indias*. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, /1548/.

García Canclini, Néstor

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, D.F.: Editorial Grijalbo.

Gruzinski, Serge

1994 *La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Langeback, Carl

- 1987 *Mercados, poblamiento y circulación de productos entre los Muiscas (siglo XVI)*. Bogotá: Colección Bibliográfica, Banco de la República.
- LLano, María Clara
- 1994 Plaza de Bolívar: La Manzana de la Discordia. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 211-235.
- Mamani Condori, Carlos
- 1994 History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians? En: Layton, Robert (ed). *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. One World Archaeology, No. 8, London & New York: Routledge, pp. 46-59.
- Muñoz, Jairo
- 1994 Indígenas en la ciudad. El caso de los ingas en Bogotá. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo II: En busca de identidad. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 181-192.
- Ocampo López, Javier
- 1984 *Historia del Pueblo Boyacense*. Tunja: Ediciones del Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá.
- Ortiz, Ismael
- 1994 Urbanización, revuelta urbana y cambio social (El Barrio Policarpa Salavarrieta). En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 417-433.
- Pacheco, Juan Manuel
- 1971 La Evangelización del Nuevo Reino - Siglo XVI. En: *Historia Extensa de Colombia*, Vol. XIII, Tomo I, Academia Colombiana de Historia, Bogotá: Ediciones Lerner.
- Peláez, Gloria
- 1994 Magia, religión y mito en el Cementerio Central de Santafé de Bogotá. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo II: En busca de identidad. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 149-160.
- Pinzón, Carlos & Rosa Suárez
- 1992 *Las Mujeres Lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Santafé de Bogotá, D.C.: Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, CEREC.
- Rojas, Ulises
- 1991 *Documentos Inéditos para la Historia de Boyacá y Colombia*. Tunja: Biblioteca de la Academia Boyacense de Historia.

Saldarriaga, Oscar

- 1994 Ciudad, Territorio y Memoria. Para pensar una historia urbana. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 97-119.

Sánchez, Leonor

- 1994 La Tienda como sector sociocultural. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 263-280.

Serna, Adrián

- 1997 Socioarqueología Cultural. Contextos y versiones. En: *Memorias del curso de extensión La Arqueología: De la excavación a las redes de información*. Tunja: Universidad Nacional de Colombia - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, (en preparación).

Simón, Fray Pedro

- 1981 *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Tomo III. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, /1625/.

Suárez, María Cristina

- 1994 Bogotá: La Ciudad Embrujada. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo II: En busca de identidad. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 161-180.

Vaca Bucheli, Rocío

- 1992 El Problema del Tiempo y el Espacio en el estudio de las Culturas Populares Andinas. En: *Sarance*, 16, pp. 11-30.

Wiesner, Luis

- 1987 Supervivencia de las Instituciones Muisca - El Resguardo de Cota (Cundinamarca). En: *Maguaré*, 5, pp. 235-259.

Zambrano, Fabio

- 1994 La Ciudad Colombiana. Una mirada de larga duración. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 35-71.

Zamora, Fray Alonso de

- 1980 *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reyno de Granada*. Tomo I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Editorial Kelly, Bogotá, /1701/.

De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza

Eduardo Kingman Garcés

Llamado por el Prefecto de Roma para que le mostrase los tesoros de la iglesia, el santo varón hizo desfilar ante su vista una muchedumbre de ancianos, viudas, mendigos, huérfanos y leprosos diciendo que esos eran los verdaderos y únicos tesoros de la iglesia fundada por Jesucristo (El Monte Carmelo, No.143. Año VII, Burgos, 15 de Junio-1908, p 451).

El objetivo de este trabajo es examinar el tránsito que se produjo a inicios de siglo, en Quito, en las llamadas instituciones de amparo social: el paso de la caridad a la beneficencia pública y la seguridad social. No interesan estas instituciones en cuanto tales sino en la medida en que permiten mirar desde otro ángulo las relaciones de poder y los desplazamientos que a su interior se producen; en tanto muestran aspectos del poder que en otro tipo de prácticas no aparecen, tienden a diluirse, o no resultan completamente claras.

El poder supone el ejercicio de un conjunto de prácticas políticas, económicas y culturales, las mismas que son ejercidas tanto desde el centro como desde la periferie. El proceso de formación de los sistemas políticos estatales no es ajeno al desarrollo de relaciones, saberes y tecnologías locales, descentralizadas. Su comprensión supone tanto de una perspectiva de investigación de largo alcance como de una “microfísica”. La “analítica del poder”, a la que aquí se adscribe, “no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos: intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault 1980: 27).

El poder, su ejercicio, implica, desde esta perspectiva, una relación, un juego de fuerzas, no algo que existe per se o que se organiza desde arriba. Se define y redefine de manera constante como resultado de diversos juegos y relaciones. Si pensamos en los Andes y en el Ecuador del XIX, cabe un ejemplo: para dominar y explotar, el patrón debió adoptar ciertas reglas de los dominados, condición y base de su consentimiento. Pero a su vez los dominados aprovecharon los es-

pacios abiertos por la dominación para organizar su resistencia (Guerrero 1991:336). Esto que resulta claro para el agro, no ha sido analizado en el caso de los espacios sociales urbanos: ¿De qué manera instituciones como el cabildo, las cofradías, el espacio doméstico, la caridad (que aquí nos ocupa) contribuyen a reproducir el juego entre dominación y resistencia; de qué manera se transforman (y se conservan); a qué sectores sociales incluyen y a cuáles no; qué papel cumplen en la organización de las relaciones al interior de los sectores dominantes; de qué modo responde a la vida de los dominados?

El tipo de documentación utilizada hasta el momento limita los alcances de este trabajo ya que se trata sobre todo de documentos oficiales¹.

Verdadera caridad o verdadera beneficencia son términos que entran en juego indistintamente en algunas de las discusiones que mantienen liberales y conservadores en el Ecuador hacia finales el siglo XIX. Así, por ejemplo, el clero utiliza un término acuñado por los liberales, el de beneficencia para recordar “las hermosas páginas escritas por la Iglesia” en momentos (los de la disputa de los bienes de manos muertas) en los cuales la corriente de animadversión, “fruto del odio sistemático, de ingratitud contra la iglesia desconoce, falsea u oculta las obras sociales emprendidas por ella en bien de nuestra nación” (Boletín Eclesiástico, Año XXI, No.1, 1924).

Ejemplo de ‘verdadera beneficencia’, o más precisamente de ‘caridad’ sería el hospicio. La salud, la educación de los pobres también se asentaban en ese marco de referencia. Veamos previamente que se entiende por caridad en el siglo XIX.

La caridad y la protección de los pobres

El sistema colonial dominante en el Ecuador en el siglo XIX basa su fuerza no sólo en sistemas políticos, económicos y sociales sino en el desarrollo de diversas formas consensuales: la aceptación de la división en castas y en estamentos, así como los diversos dispositivos armados en torno a ello, como algo natural, consustancial a la vida misma. Estos mecanismos consensuales se redefinen en todos y cada uno de los microespacios.

Los mecanismos de circulación de dones y servicios, la entrega de suplidos

1 Para la realización del mismo se ha acudido a los siguientes archivos:

Archivo de Historia de la Medicina, Quito.

Archivo Histórico Municipal, Quito.

Archivo de la Curia, Quito.

Archivo Nacional de Historia, Quito.

y socorros en el campo, así como la práctica de la caridad en las ciudades, no contribuyen únicamente a la reproducción de las relaciones coloniales, sino a armar el andamiaje a partir del cual los hombres se representan a sí mismos. Forma parte de su “habitus”.

La caridad, tal como aquí la entendemos, constituye una institución típicamente urbana, distinta a la práctica de distribución de socorros y suplidos que se realiza en el espacio rural: aunque se inscriben dentro de un horizonte social y cultural común, amparan, en la práctica, actores y relaciones diversos².

Es cierto que la caridad no es la única institución vigente al interior de las ciudades, ni, posiblemente, la principal. Existe todo un juego de instituciones que organizan las relaciones con los indios, con los artesanos y con la propia plebe: las cofradías y los sistemas de trabajo al interior de los talleres, el régimen educativo, la institución familiar y la organización del clero.

Al igual que otras instituciones urbanas, la de la caridad refleja el parasitismo de la ciudad con respecto al campo: depende, en gran medida, de las rentas que de ahí provienen y se ve influida por los vaivenes que en él se producen (la afluencia de pobres en épocas de crisis, por ejemplo). Su constitución como institución urbana, sujeta a un trato particular (que la hace distinta de la locura, la enfermedad o la muerte tal como se produce en el campo) tiene antecedentes en Europa, en el medioevo y está relacionado no solo con nuevas formas de gobierno como con nuevos tipos de vínculos sociales (los que genera el agrupamiento de la población en un espacio concentrado).

La Iglesia cumplió un papel importante en la canalización de recursos destinados a su ejercicio, a través de fundaciones, cofradías, hermandades y órdenes religiosas, pero éstos no fueron los únicos en juego. También los particulares intervinieron, por iniciativa propia, en la creación de fondos censuales destinados a “obras pías”, los mismos que podían cubrir necesidades del culto o servir de auxilio al “prójimo necesitado” (Terán 1991:44). Algunas de las órdenes (como los franciscanos, los betlhemitas y los dominicos) se especializaron en diversas formas de ejercicio de la caridad. Estas órdenes se preocuparon por el adiestramiento del pueblo en diversos oficios, la conservación del cuerpo y el alma de los pobres; organizaron internados para huérfanos y desvalidos, escuelas de artes y oficios, hospitales y hospicios³.

Aunque el auxilio de los pobres contribuye a acrecentar el poder material y

2 “Tanto el tipo de entregas, la gestualidad, sus lugares y tiempos, como las categorías empleadas por el escribiente para distinguirlas y clasificarlas, delimitan las nervaduras normativas de derechos y obligaciones, un código consuetudinario de normas sociales que encuadran las relaciones inmediatas entre patrón y concertos” (Guerrero, 1991:121)

3 Sus instituciones evocaban antiguas instituciones romanas: el Monte de Piedad fue fundado en 1873 como una prolongación del Gran Sacro Monte de Piedad de Roma.

espiritual de la Iglesia, estos fines no siempre son explícitos⁴. La caridad no sólo permitía al clero actuar como depositario de recursos públicos y privados destinados a la protección de los pobres y acumular sobre esa base nuevos recursos, sino mantener una influencia sobre los pobres. No existe, sin embargo –hasta el proceso liberal de 1895– una separación clara entre el manejo estatal y eclesiástico de estos asuntos lo que no significa ausencia de conflictos ya que el Estado del siglo XIX estaba interesado en crear aparatos que no siempre convenían a las instituciones eclesiásticas.

Junto a la caridad ejercida a través de los organismos de la Iglesia y la administración pública, está la practicada directamente por los particulares: todo un juego de acciones dirigido a garantizar la reproducción de las relaciones clientelares de todos y cada uno de los linajes. El ejercicio de la caridad forma parte de un habitus incorporado y está orientado hacia la consecución de intereses, en el sentido de Bourdieu, los mismos que “implican inversiones de tiempo, de dinero, de trabajo (Bourdieu 1987:108ss).

La caridad, como el resto de actividades mundanas en las que se ocupa el aristócrata, constituyen “formas específicas de trabajo orientadas hacia la conservación o al aumento de formas específicas de capital” (op.cit:108). Negocio por partida doble por el cual al mismo tiempo que se incrementa la red de relaciones terrenales se garantiza un lugar en el cielo, pero del cual los individuos por lo general no son conscientes. Bourdieu plantea que la mayor parte de las acciones son económicas objetivamente sin ser económicas subjetivamente, “sin ser el producto de un cálculo económico racional”. Ni siquiera en el tipo de economía en el cual el cálculo puramente económico se presenta como dominante se excluyen formas de acumulación de capital simbólico. Mucho menos en la época que nos ocupa.

Cada linaje, cada familia señorial mantiene una pléyade de pobres a cambio de una suerte de servicios y gratitudes. En los libros de cuentas que registran los gastos cotidianos de los señores constan este tipo de donativos. En algunos casos, los censos establecidos por los particulares están dirigidos a garantizar la protección de las propias familias, al interior de las cuales se genera inevitablemente quiebras y desniveles de fortuna.

Los linajes ejercen su hegemonía sobre la vida de las ciudades; por debajo se ubica el resto de grupos sociales, de acuerdo a un complejo sistema estamen-

⁴ El servicio a los pobres no siempre era recibido con beneplácito, algunas de las misiones resultaban francamente onerosas. Algunas órdenes se quejaban del “abuso introducido tiempo atrás” de que cada monja adoptase, cual mas, cual menos, algunas niñas pobres del pueblo, especialmente de la raza indígena, para educarlas”.

tal. Entre los pobres existen también categorías sobre las cuales se ejercen distintos tipos de caridad.

Existen pobres vergonzantes: pequeños funcionarios, maestros de taller, curas empobrecidos, aristócratas caídos en desgracia, que dependen de favores y limosnas. Buena parte de ellos son gente 'sin oficio ni beneficio', no preparadas socialmente para el trabajo manual. Aunque sus condiciones de vida son similares a las del resto de pobres no participan de su cultura, ni se identifican con ella.

Las llamadas vergonzantes aunque se originaban en esta categoría social atraviesan por una situación mucho más desesperanzada; no tienen quien las proteja pero no están en condiciones de ejercer la caridad públicamente, es por eso que irrumpen de golpe en las casas, envueltas en una manta, atemorizando con sus rezos y sus súplicas a los niños (Entrevista a Nicolás Kingman Riofrío).

Existe además la pobreza de solemnidad, una institución jurídica heredada de España, que permite acceder a una serie de beneficios legales: la exoneración de impuestos y cargas fiscales, el pago de algunos servicios públicos como el alumbrado y el aseo de las calles. También ofrece a sus beneficiarios la posibilidad de ser atendidos preferentemente en las instituciones benéficas, en los hospitales o en los planteles de educación gratuitos (así en la escuela de Artes y Oficios). Es posible que muchos de los petitorios de declaración de pobreza de solemnidad hayan sido hechas con el fin de evadir a los acreedores o de evitar las cargas testamentales. Sirvientes, artesanos, jornaleros, todos se benefician alguna vez con las obras de caridad o deben guardar gratitud a los señores por algún favor recibido. Este complejo sistema de lealtades constituye uno de los fundamentos del poder ejercido en las ciudades y al mismo tiempo forma parte del inmenso peso muerto que caracteriza a la sociedad colonial. Los patrones tenían la costumbre de entregar las sobras de su comida a los criados, de hecho estos se vestían con los andrajos que les entregaban los señores e incluso hacían del acceso a esos bienes un medio para completar su economía. Los higienistas advirtieron en el tipo de relación que se establecía entre los criados y los señores que sufrían enfermedades contagiosas como el tifus o la tuberculosis, una de las causas de la propagación de las mismas. "Existe entre nosotros la costumbre de dar a los criados los restos alimenticios de los patrones, esa costumbre intolerable ya cuando se trata de personas sanas, resulta peligrosa cuando estos proceden de enfermos" (Dávila 1926).

Las doncellas blancas huérfanas están también en condiciones de beneficiarse con una dote otorgada por los organismos de beneficencia (particularmente las cofradías).

Debajo de este tipo de pobres está la hez urbana. En su calificación entran no sólo factores económicos y sociales, sino también étnicos, así como elementos de valoración moral. Forman parte de ella todos los que han llegado al nivel

más alto de ‘degradación física o espiritual’, quedando fuera de cualquier red asistencial familiar o privada. Es el caso de los lázaros, los locos y los dementes seniles que no pueden ser atendidos directamente por la caridad particular y se convierten definitivamente en asunto público, de instituciones de caridad pública.

Cabe señalar, por último, que el ejercicio de la caridad no excluía el uso de la violencia; la caridad, tal cual se ejercitaba en el siglo XIX, constituía en sí misma una forma de violencia.

La caridad pública

La beneficencia pública, como institución típicamente urbana, se incrementa, hacia fines del siglo XIX, con el crecimiento de las ciudades y sus males sociales. “Sorprendente es a verdad como han aumentado, al andar de una veintena de años, los establecimientos de Beneficencia en las provincias de la República, pero la del Guayas, rica, generosa y opulenta, está a la vanguardia de todas”, se dice en 1894. “Todos se afanan en ofrecer un asilo a las dolencias físicas y morales, a la infancia sin apoyo y a la invalidez sin trabajo. No hay ciudad en el Ecuador que no posea algún establecimiento destinado al alivio de las humanas miserias” (Declaraciones del Dr. Roberto Espinoza, Ministro de Beneficencia, en “El Ecuador en Chicago”, Nueva York, Diario de Avisos de Guayaquil, 1894).

Una serie de canales comunican la esfera privada con la pública y viceversa, a los cuales se acude para el ejercicio de la caridad. La riqueza obliga⁵. El financiamiento de los centros de caridad corría a cargo tanto de las órdenes religiosas, como de las municipalidades y los particulares. El aporte de las municipalidades proviene, de impuestos, de capitales y réditos vencidos de censos y capellanías sin poseedor conocido, de legados dejados ‘en beneficio del alma del testador’ sin que se especifique su fin. Una fuente importante (aunque ocasional) de financiamiento es, en el caso de la contribución de las municipalida-

⁵ En una comunicación dirigida en 1864 por Juan Maldonado, Presidente del Cabildo Quiteño, a Don Pablo Herrera, Ministro del Interior, le dice que “con el fin de socorrer las necesidades de los recogidos en el hospicio de esta ciudad, el Concejo escitó la humanidad de varias personas de este vecindario” y obtuvo “de la munificencia de estas” una subscripción voluntaria de setenta y ocho pesos mensuales. En la contestación que le dirige el Ministro afirma que “tan recomendables son las miras filantrópicas del Ilustre Concejo, como los sentimientos humanitarios de este vecindario”. Entre las señoras que entregan donativos (dinero, mulas de productos de las haciendas, vacas gordas, jerga para cobijas) constan Doña María Calisto, Doña María Carcelén, Doña Mercedes Jijón de Flores, Doña Josefa Donoso y Doña María Quijano.

des, el producto de la venta o del arrendamiento de los llamados ‘terrenos de resguardo’. Algunas órdenes de religiosos asumen, a su vez, las veces de mendicantes, acuden al gobierno o a los particulares para poder auxiliar a los pobres (González Suárez, op cit: 45 y A P L. “El Nacional” 20 de Febrero 1864, No.146:8).

En condiciones de calamidad pública, como las provocadas por pestes y hambrunas, son las instituciones de caridad las que se movilizan⁶. Es difícil descubrir detrás de sus acciones y el ritual que las acompaña, la figura del Estado. No obstante, gran parte de sus recursos tienen un origen en el gobierno central o en los municipios.

Los fondos son escasos y continuas las lamentaciones. Es como si las propias instituciones de caridad se vieran contagiadas por ese tono lastimero⁷. Se trata de comunicaciones lastimeras, llenas de epítetos piadosos⁸. Los petitorios de caridad suponen el uso de códigos prefijados: la conmiseración de sí mismo y la humillación, el reconocimiento de las instituciones. Existe toda una gestualidad que acompaña esos petitorios (ver estampas y cuadros costumbristas).

En las peticiones de limosna y particularmente en las que se dirige a las autoridades eclesiásticas se hace uso continuo de imágenes bíblicas. Se habla de la caída, de vestir al desnudo, de rescatar de las perversiones que acechan al pobre (a la mujer, sobre todo, dada su naturaleza débil). En la petición que hace al Gobierno Eclesiástico el pintor Ramón Salas dice:

No es Itmo Sr la mano del grande y poderoso la que ha escrito esta carta, ni son las voces del hombre ilustrado las que llegarán a los oídos de S.S.I. sino los tristes ayes de un artista desgraciado que a cauza de haber perdido la mano derecha se halla en la imposibilidad de poder conseguir el pan para sopor-
tar una desgraciada familia. Es Imo Sr, tan triste y desesperante mi situación que como el único recurso y el único consuelo me dirijo a S.Ima. suplicándole me de una caridad con la que pueda cubrir siquiera mi cuerpo y el de uno de mis hijos a quienes veo infelices y sin poder remediarlos. Tan cierto es es-

6 Así la Sociedad Filantrópica del Guayas, organismo integrado por notables, que distribuía granos entre los necesitados de las provincias de la sierra. En el caso de la provincia del Azuay fueron el cura y el teniente político los encargados para entregar las “caridades”.

7 La escasez de fondos se desprende de comunicaciones como las que dirigen al gobierno los enfermos de elefanciaca del Lazareto de Quito “manifestando el estado de miseria y abandono a que se encuentran reducidos por la escasez de rentas y las necesidades y privaciones que sucesivamente les rodean”.

8 Así una de las cartas dirigida al Obispo por un leproso: “respetadísimo, venerado, amable y el verdadero Padre no sólo de esta Diócesis de los seres más infortunados e infelices que abrigan este Establecimiento de San Lázaro”.

to que a una de mis hijas de 18 años ha tenido a bien de recogerla, por pura caridad, el Sr Dr. Canonigo Iturralde y devitarle su perdición a la que estaba mui espuesta. Soy un artista Imo Sor. que ha tenido algun nombre y comprendo que debo trabajar para vivir; mas cuando me falta la mano que debe conseguirlo no me queda otro amparo que el padre de la iglesia y el nombre de Dios para recurrir a ello... (AAQ. Gbno Eclesiástico. Cja Arz. J. M. Yerovi. Años 1865-1866).

Existe preocupación por las cartas escritas por los leprosos, de modo oculto solicitando amparo. Por eso se exige que las cartas sean dictadas “al empleado encargado de hacerlo con el fin de evitar el contagio”. Esta práctica servía además como tamiz frente al mundo exterior: permitía saber que pensaban los enfermos, controlar cualquier tipo de queja o informe malsano. Un problema que existía con los leprosos es que su mente se mantenía sana.

La situación de los hospicios, hospitales, lazaretos, de los que se ocupa la caridad pública es desastrosa, de acuerdo a lo que se registra en 1902. “La escasez actual de las rentas con que contamos no obstante su escrupulosa administración hace que estas no alcancen, ni con mucho, a llenar las necesidades que requiere la beneficencia de Quito, cuyo desarrollo actual ha traído el aumento de los necesitados que acuden a las puertas de nuestras casas, en demandas de auxilios y protección” (ANH, Junta de Beneficencia, Informe, Junio 24 1902, Quito).

Los edificios no alcanzan a albergar el número creciente de menesterosos y los presupuestos no permiten ni siquiera alimentar a los internos. La base de esos presupuestos son, como se ha dicho, los censos, los productos y rentas agrarias y los donativos de particulares. Se sabe, por ejemplo, que el Hospital San Juan de Dios obtiene productos y recursos de la Hacienda El Beaterio y de otras tierras aledañas a la ciudad, el origen de muchas de ellas son “legados hechos desde muy antiguo para los pobres”. Desconocemos el monto global de esos recursos y la forma como fueron manejados, pero por lo que se ve no eran suficientes para atender a los internos.

Las condiciones deplorables de los hospicios, lazaretos y hospitales, verdaderas mazmorras “en donde los hombres permanecen en inactividad”, condenados para siempre, fueron denunciadas ya a su tiempo, por los salubristas. El manicomio, por ejemplo, estaba formado por dos series de celdas sumamente reducidas y húmedas, construidas a lo largo de corredores estrechos, sin luz ni ventilación:

No hay quien no se entristezca al considerar que en esta especie de penitenciaría están obligados a pasar sus días, personas que deberían gozar de aire puro, luz abundante y calor para procurarles así algún alivio a sus dolencias. Las celdas que servían de lazareto difícilmente eran reparadas o, incluso, aseadas, dada la natural repugnancia que tienen los jornaleros (Valdiviezo 1902).

El Hospicio y Casa de Pobres Desvalidos

El “Hospicio y Casa de Pobres Desvalidos” había sido fundado por el obispo Blas Sobrino Moyano en 1785 para recluir no sólo a los “pobres mendigos que abundan en la ciudad de Quito y viven como vagabundos sin parroquia alguna” sino a los innumerables falsos mendigos “verdaderos holgazanes que perjudican al público, ya en la falta de servicios y artesanos, ya en tomar el sustento que no se les debe” (Boletín Eclesiástico, Auto del Hospicio, Año XVIII, Mayo 1911).

Varias cosas se persiguen con esa institución, según se declara. En cuanto a los verdaderos mendigos lo que se busca principalmente es que cumplan con sus preceptos católicos “ya que se conoce su vida desordenada, su falta de instrucción en la doctrina cristiana, sus costumbres abandonadas”. En segundo lugar se busca evitar a la gente de la ciudad, una situación embarazosa y (dolorosa, por supuesto) “quitándoles de la vista estos sujetos que importunan la compasión con su clamor falso, a deshora y en sitios inapropiados”. Se busca, por último, el escarmiento y la corrección. En el Hospicio se reduce a los internos al ejercicio de una “vida racional y honesta, doctrina cristiana, frecuencia de sacramentos, policía, trabajo corporal y demás entretenimientos que ocupándolos en el cuerpo y en el ánimo, los hagan útiles a sí mismos y al público”⁹.

Con el tiempo, el Hospicio sirvió de asilo a toda clase de infelices y menesterosos de caridad como los varilosos, lazarinos, sifilíticos, dementes, contrahechos y huérfanos. Los internos tienden a ser recludos en espacios distintos dentro del mismo edificio, con el fin de evitar el contagio mutuo y facilitar su control, pero no están sujetos a trato especializado, cosa que sucede con el desarrollo de la medicalización. Lazarinos, sifilíticos, dementes, contrahechos, ancianos y huérfanos forman parte de un mismo universo marginal, en gran medida indiferenciado. Hacia 1900, en la sección destinada al llamado Hospicio de Pobres se asilaban 235 ancianos y ancianas, en el manicomio 129 locos, en el lazareto 78 elefanciacos y en la casa de huérfanos 107 niños y 123 niñas. También algunas mujeres pérfidas fueran encerradas ahí (así como en el Buen Pastor). De hecho, muchas mujeres fueron llevados por sus maridos al hospicio, amparados por una normatividad que los favorecía. Los ancianos eran recogidos en las calles o lle-

⁹ Estas ideas eran corrientes en España en el siglo XVIII, se basan en “El Socorro de Pobres” de Vives (editado en 1526) y en las de sus discípulos. El propio Jovellanos proponía la creación de casas de trabajo en las que ancianos, inválidos, mujeres y niños podían ganar un salario que correspondiera a su trabajo” (cit 189). Los Hospicios. Casas de corrección, Hospitales Generales (según las variantes nacionales) son instituciones europeas, exportadas a América en la colonia. El encierro fue la respuesta que dieron los estados al creciente desempleo y a la mendicidad que se produjo en Europa desde finales del siglo XVI.

vados por sus familiares; la mayoría de ellos hubieran preferido las incertidumbres de la mendicidad callejera a la reducción dentro de la institución hospiciaria. Los hospicios eran casas de encierro aunque se veían encubiertas por el ropaje de la protección (el proporcionar abrigo y sustento). También algunos políticos fueron a parar ahí, sobre todo durante el garcianismo. Algo de esto se puede leer en el “Pacho Villamar” de Roberto Andrade:

El Hospicio es el lugar de reclusión de los elefanciacos y los locos y está situado a un extremo de Quito, en las faldas de la colina llamada Panecillo. Es un sitio de horror para todo el vecindario y a las habitaciones interiores nadie entra sin permiso de la autoridad eclesiástica ya que la política está subordinada a aquella. Años han recibido allí seres con salud, bondadosos y completamente inocentes, sólo porque su libertad era perjudicial a intereses de malvados...” (Andrade s/f:88).

El principio en que parece basarse esta institución es el de la separación rigurosa que es “exclusión social pero reintegración espiritual” como lo apunta Foucault, lugar donde almas escogidas “se han consagrado, por un voto solemne y sagrado al alivio de los males, de las enfermedades, de que puede hallarse atacado su cuerpo y su alma” (La Voz del Clero 1872:81). ¿Por qué se resistían entonces los pobres y los enfermos a habitarlo? Es como si lejos de ver en él un espacio de misericordia lo encontraran turbio, sombrío, una prisión. Cosa que no alcanzan a entender las autoridades eclesiásticas:

¿Es considerado el hospicio por todos los pobres como un beneficio que el cielo les manda? Parece imposible pero no. Véase que repugnancia tienen los pobres que se llaman vergonzantes en pedir, aún por algunos días, un asilo en esa morada en donde se les proveerá de todo lo que necesiten, y que carecen en su desnudo y menesteroso albergue (op.cit.:81).

¿Cuándo comienza a modificarse la estructura del hospicio; sobre qué bases? Con la secularización de la beneficencia durante el liberalismo sus instituciones pasan a ser mucho más dependientes de la policía: los requerimientos de la ciudad son los determinantes. Eso se expresa en el informe sobre “La Situación del Hospicio o Manicomio” emitido por el “Médico de la Casa” en 1929. Se trata de un documento interno mecanografiado, que reposa en el Archivo de Historia de la Medicina. En el texto se da cuenta del tipo de enfermos que ahí se asilan y las condiciones en las que se encuentran. Aún cuando se evidencian diversos tipos (mentales, ancianos, cancerosos) lo común a todos ellos es su condición de marginación extrema. Llama la atención la situación de los cancerosos y enfermos incurables, abandonados a sus suerte en el Hospicio.

El ‘hospicio o manicomio’, tal como se lo describe, se asemeja más a un centro de encierro que a una casa de salud. Encierro que se encuentra reglamentado, de tal modo que quien entra ahí no pueda salir o al menos no puede salir sin sujetarse a una serie de dispositivos: el que lo pida un pariente y el que sea aceptable acceder a ese pedido, por ejemplo. No obstante a su interior se realizan diversos tipos de prácticas sanitarias. Algunos médicos operan bajo los parámetros de la psiquiatría, así a los enfermos mentales se les aplica inmersiones en agua fría y a los cancerosos se les inocula opio. Se extrae líquido de la médula de algunos enfermos con el fin de determinar la parálisis cerebral. Se establece clasificaciones que pretenden ser clasificaciones científicas¹⁰. Existieron médicos con vocación científica que se interesaron por una relación individualizada con el paciente: por observar y conocer al paciente, registrar sus síntomas, analizar sus delirios, tipologizar su enfermedad y experimentar. Se experimenta con los enfermos aún cuando no siempre se confía en su cura.

En el mismo texto se evidencia que la gente no acude al Hospicio sino en condiciones extremas. Buena parte de los internos son conducidos por la policía. “Los pobladores de los Manicomios como la sífilis, el alcoholismo y la herencia son escasos en nuestro País, y a pesar de eso sus víctimas no son escasas. Existe pues, un factor desconocido que influye para que el número de asilados no crezca años tras año”. En esto pesa mucho la ignorancia, se dice. “El número de alienados es escaso, aunque las causas etiológicas de la locura abundan entre nosotros”. Y en otra parte: “los niños de diez o quince años son escasos, no porque no existan esa clase de pacientes, sino porque los padres se resisten a mandarlos, mientras no constituyan verdadero peligro en su hogar o estén en completa demencia. Hemos observado frecuentemente niños epilépticos que pasen por las salas del hospital sin que ninguna persona los obligue a recluir en el asilo; mantenerlos bajo un régimen adecuado para así determinar su grado de peligrosidad” (1929).

Casas de huérfanos y trabajo infantil

El abandono de niños en las puertas de las iglesias y los hospicios constituía una práctica corriente en nuestros países durante la colonia y el siglo XIX. Los orígenes de esto se remontan a la Europa medieval.

De hecho el abandono era asumido como alternativa frente al infanticidio o como medio para evitar la muerte por hambre o inanición o al menos como re-

¹⁰ Se diferencia entre maníaco depresivos y esquizofrénicos y se remarca la importancia que tiene hacer este tipo de diferenciación. Otro tipo de sistema clasificatorio utilizado para las enfermedades mentales es el que diferencia las originadas por el alcoholismo, la sífilis y la herencia.

curso para posponerla. Esto no significa que la suerte del infante en el orfanatorio estuviese asegurada¹¹.

Pero este tipo de práctica constituía no sólo un recurso extremo en condiciones de miseria y aislamiento social, sino un medio socorrido frente a la vergüenza moral, por parte de madres adúlteras y solteras. Se trataba de una práctica urbana, asumida en condiciones de aislamiento social y basada en códigos de resolución distintos a los que se daban al interior de las redes sociales comunitarias y de parentesco existentes en el ámbito rural y conurbano. Era resultado, además, de un sistema de funcionamiento social perverso que generaba todas las condiciones para la reproducción de las uniones ilegítimas y, al mismo tiempo, condenaba sus frutos. Muchos niños se concebían en pecado y se gestaban en secreto, se abandonaban en los orfanatorios o en las puertas de las casas e iglesias. (En los registros parroquiales se apunta ese origen). Otra parte era entregada a parientes y conocidos.

El Inspector del San Carlos proponía instalar un torno para que sean depositados los niños en lugar de que sean abandonados —como de costumbre— en los alrededores (MM Copiadores de correspondencia 1901-1906:311). La Casa de San Carlos pertenecía a las Hermanas de la Caridad: ahí eran “entregados por la policía los niñitos tiernos que son abandonados por sus madres; o que quedan huérfanos y aquí es donde les preparan la ropa y se vigila por su conservación y bienestar” (ANH. Q. Copiadores de Comunicaciones de la Presidencia, año 1918).

Existía además otra casa regentada por las madres de La Providencia. La casa de huérfanos de la Providencia se hallaba incrustada en el laberinto de departamentos que formaban el Colegio de La Providencia y que “constituido por un cúmulo de pequeños patios, pasadizos y piezas, sin orden ni disposición alguna, hacían difícil el orientarse”. La localidad era pequeña, estrecha, sin ventilación, “metéfica por la vecindad de la quebrada”, de la que la separaba un muro “que amenaza ruina”, sus pisos húmedos y las cubiertas averiadas, llenas de goteras, falta de patios y huertos en donde las internas puedan expandirse. En ella habitaban unas 70 asiladas provenientes de distintas partes de la República, parte de las cuales no eran huérfanas en el sentido más estricto del término sino niñas entregadas por sus madres o sus padres a las instituciones de amparo social o abandonadas. La enseñanza impartida a las huérfanas era de hecho distinta de la que recibían las alumnas pensionadas del colegio, también los métodos de enseñanza difería. La educación que se daba a las huérfanas se subdividía en una ra-

¹¹ Un estudio realizado por historiadores chilenos sobre la mortalidad de los niños abandonados en las casas de caridad en Santiago entre 1750 y 1930, muestra como de cada diez niños siete morían en los primeros meses (Salinas: 44 y ss)

ma teórica (el silabario, la aritmética y la historia sagrada) y una de obras de mano “dándose naturalmente más importancia, vista la condición de las niñas a las obras de mano, que algún día pueden servirles para la vida” (APL. “Informe sobre la casa de huérfanos dirigida por las hermanas de la Providencia” en Informe del Ministro de Instrucción Pública, 1924).

La alimentación de los huérfanos en los primeros años corría a cargo de nodrizas contratadas que les proporcionaban alimentación en las propias casas. Algunos niños eran criados en la calle por personas particulares pagadas por la Beneficencia, se dice en un documento, “sin que hasta el momento podamos vigilar lo suficiente para una buena atención de los niños” (ANH. Copiador de Correspondencia de la Presidencia de la República. Año 1920. T.III. Folios: 86-87). A eso hay que añadir que la paga que recibían esas nodrizas era sumamente escasa y su alimentación deficiente.

La utilización de nodrizas en la crianza de los niños estaba bastante difundido en esos años. No sólo las casas de huérfanos las utilizaban sino, sobre todo, los particulares. Algo que se debe normar es el contrato de nodrizas, se dice en una tesis de jurisprudencia realizada en 1925:

En esta materia la prescindencia de las autoridades de Policía ha creado una situación de indiscutible y dolorosa inhumanidad: en las ciudades importantes que es en donde con mayor frecuencia se celebran esos contratos, es condición indeclinable del mismo la de que la nodriza debe abandonar a su hijo para dedicarse por entero a la crianza del niño que compra la leche mercenaria, lo cual significa, en elevadísimo porcentaje, la sentencia de muerte del niño hijo de la nodriza al que, el abandono de la madre y la consiguiente deficiencia de alimentación, constituyen en una víctima segura de la gastro-enteritis (Valareso, et.al. 1925:73).

Las tasas de mortalidad infantil en Quito eran muy altas, incluso después de producido el despegue demográfico a inicios de este siglo, esos índices continuaban siendo bastante alarmantes (la tasa de mortalidad infantil registrada en Quito, en Junio de 1923 es de 30,67%). Entre los factores que se apuntan como causantes de esta mortalidad se incluye el tipo de alimentación y particularmente la leche. Ahí donde las nodrizas estaban bajo el control de sus amas se podía garantizar condiciones higiénicas mínimas; no sucedía lo mismo en el caso de los niños populares alimentados fuera de casa o con leche de vaca. Hacia los años treinta se desarrolló una campaña dirigida a devolver a las madres su papel en la alimentación de sus hijos. A través de la leche materna se establece un vínculo insustituible entre la madre y el niño; sin este vínculo “el niño va perdiendo no solo el parecido moral sino aún el físico”. Algo parecido sucede con la leche, inclusive con la proporcionada bajo condiciones higiénicas por la Gota de Leche.

El pueblo ha veces no lo comprende ya si vemos como hay gente que se contenta con dar a los niños la leche que reciben de esa institución, tomándola como nueva madre o nodriza ("Propaganda profiláctica" en *El Comercio*, 21 de Diciembre de 1924:1).

Todo esto forma parte de lo que los higienistas denomina los 'errores populares'. La preocupación estatal por la mortalidad infantil constituye, en realidad, un fenómeno moderno, propio de los años veinte y treinta de este siglo. Forma parte del proceso de control de la población y del individuo, que toma cierta fuerza doctrinaria en esos años. Es criterio moderno que los niños deben ser objeto de preocupación por parte del Estado; preocupación por la sobrevivencia de los niños desamparados, pero también preocupación moral¹².

Las casas de huérfanos cumplen su rol en el reclutamiento de la servidumbre así como de cierto tipo de trabajadores urbanos. Esas casas permiten su formación como tales, así como en actividades de servicio a las instituciones eclesiásticas: leigos, 'instructores escolares', personal de servicio de las casas de beneficencia.

Las niñas asimiladas en la casa de La Providencia se ocupan en labores de servicio y en labores de mano, "los materiales los proporcionan las madres y los trabajan las niñas". Las internas permanecen de diez a veinte años en la casa y algunas nunca la abandonan, asimiladas al servicio de las religiosas y a diversas labores industriales. En otros casos las monjas se encargan de encontrarles ocupación entre las señoras caritativas de la ciudad o como costureras; alguna proporción de estas muchachas "se descarría" (AHM, Informe de la Casa de Huérfanas, en Informe de la Junta de Beneficencia, Quito, 1902). Es posible que la preocupación no esté puesta tanto en las cualidades productivas del trabajo como en su fuerza moral; no obstante es difícil diferenciar ambos aspectos.

La Junta de Beneficencia proponía en 1902 unificar los distintos orfanatorios, en manos de diversas órdenes religiosas e instituciones de caridad, en uno solo en el que se les enseñe el oficio o las labores adecuadas al sexo y el papel social que ha de desempeñar más tarde el huérfano y con los que debe buscar su sustento. Así "a una mujer de humilde clase y pobre, en vez de idiomas, música y flores, enseñarle a coser, lavar y cocinar, planchar, etc., una educación práctica y útil para el huérfano y para la sociedad en la que va a vivir" (op.cit).

La "colocación doméstica de los huérfanos que hubieran cumplido los nueve o diez años" era visto por algunas autoridades como una solución ya que las casas no hallaban la forma de atender a la creciente demanda (ANM/Quito. Co-

¹² Existe, sin embargo un sólo centro de atención a los niños en Quito, en 1930 y "funciona en tres piezas pequeñas" que las monjas Conceptas entregan en arrendamiento (AHMQ Copiador de correspondencia de la Asistencia Pública, año 1930).

piador de la Correspondencia Oficial del Sr. Presidente de la Junta. Años 1906-1908). La Presidencia de la Junta de Beneficencia de Quito lleva un registro de los niños y niñas que permanecen en esas casas asistenciales, un “talonario”, eso le permite disponer de algunos de ellos:

Según el libro talonario que reposa en este establecimiento, los niños José Enrique Freire, Manuel Pinto, José Julio Espinoza, Isabel Freire y Luz María Muñoz, son huérfanos de padre y madre; en consecuencia, dignese ponerlos a la vista de la Sra. Ursulina Estrada v de Morán, a fin de que ella pueda recoger de entre los nombrados el varón y la hembra que juzgue mas conveniente para su servicio (AHM/Q Comunicaciones de la Presidencia de la Junta de Beneficencia de Quito, Año 1911, 16 de Sept:123).

Entre el ‘espacio doméstico’ y el orfanatorio no existe una línea demarcatoria clara. Se trata de espacios cerrados, relativamente autónomos, en donde se desarrollan diversas formas de control y de castigo. Así como muchos huérfanos pasaban a servir en casas particulares, un huérfano podía ser devuelto al orfanatorio o un sirviente podía ser colocado, temporalmente en el orfanatorio, como escarmiento. Las instituciones estatales se limitaban a hacer las veces de mediadores entre estos espacios:

El Sr. Dr. Luis Calisto, patrón del menor Segundo Sandoval entregara a Ud. al menor en referencia para que lo conserve en el Establecimiento que Ud. regenta, durante ocho días, como castigo correccional. Sírvase emplear suma vigilancia para evitar la evasión del antedicho menor, pudiendo Ud, soltarlo antes del término que le expreso, si lo solicitara el Sr. Calisto (ANM/Q Copiador de Registro de Disposiciones administrativas del Directorio-1909).

Algunos de estos niños ingresaban a centros educativos en calidad de becarios (el sistema de becas beneficiaba además a hijos de artesanos y a los hijos de la servidumbre). Aún cuando formaban parte del mismo establecimiento, becados y pensionistas se ubicaban dentro de estamentos distintos. También el tipo de educación que recibían era distinta. El liberalismo trató de nivelar esta situación entregando sus propias becas de estudio. Los mecanismos de asignación de esas becas no coincidían con los de la Iglesia, ni con sus redes clientelares y generaban necesariamente conflictos.

Un recurso utilizado tempranamente por la policía fue el de la ‘entrega de menores’. Menores huérfanos o descarriados entregados a maestros de taller y a “personas particulares de notable honorabilidad”¹³. Muchos particulares acudían

¹³ En 1890 se entregaron 126 menores a los talleres y 92 a casas particulares, en Guayaquil. No tenemos datos de Quito en donde también se practicó esa medida.

en busca de esos menores y la policía debía poner el mayor celo en conocer sus antecedentes. Las entregas se justificaban en la ausencia de recursos fiscales para formarles en centros de enseñanza, se decía. Se trataba de uno de los asuntos “más delicados y trascendentes en los que ha intervenido la Policía”, decía entonces¹⁴. El trabajo y la educación actuarían “como un buril que perfecciona la obra, forma una segunda naturaleza en el hombre” (ABPL. Informe y memoria estadística del Intendente de Policía del Guayas. En Informe del Ministro del Interior, 1890: 33-34). Un modelo similar es descrito por Dickens.

El Código de Policía de 1906 (edición de 1923) contempla una serie de disposiciones dirigidas a ejercer este tipo de protección sobre los menores. Los padres o guardadores de un menor que no pudieren conservarlo o educarlo, “tienen derecho a consignarlo en calidad de sirviente doméstico, en cualquier casa honrada o de su confianza”, Casa de Caridad o Beneficencia, Escuela de Artes y Oficios o Taller de Policía. Esta consignación o contrato puede ser, de acuerdo al mismo código, oneroso o gratuito.

Las nuevas formas de la caridad

El incremento de la población urbana y el desarrollo de relaciones mercantiles y salariales, contribuye a modificar los vínculos que mantienen entre sí los distintos sectores sociales. Igualmente se modifican las formas como esos sectores se conciben a sí mismos y a los otros, y particularmente las formas de representación de la marginalidad y de la pobreza.

Aún cuando de hecho existe un incremento de la pobreza durante las primeras décadas del siglo XX (los años treinta, en particular, son años de profundas alteraciones en la vida social), lo más importante es el cambio que se produce en la forma de percibirlo.

Al interior de los propios católicos se pone en duda la conveniencia de mantener a seres improproductivos y degradados. ¿Por qué no pensar, por ejemplo, en invertir estos recursos en propagar entre los pobres conocimientos útiles y amor al trabajo? “El dinero empleado en ello ahorraría lo que se gasta en limosnas y el hombre pobre, acostumbrado a laborar, lejos de ser una carga para la sociedad,

¹⁴ En muchos documentos está implícita una cierta ligazón entre sistema escolar y policía. La Intendencia de Policía mostró en varias ocasiones preocupación por la creación de centros de enseñanza, principalmente nocturnos, a los que pudieran acudir los obreros después de su trabajo. La educación contribuye al mejoramiento intelectual, moral y físico de los individuos, “nutriendo su espíritu de conocimientos, haciéndolos sociables en el continuo trato de los compañeros, acostumbrándolos a modales correctos y alejándolos de la taberna, del garito y de otros centros nocturnos de corrupción, declaraba un Intendente (“EL DIA”, 16 XII 1929, No 5161:3).

umentaría con los bienes de la industria la suma de recursos que forman el bienestar de todos. Sostener al mendigo y con él, la embriaguez y otros vicios de su clase, es el empleo de la beneficencia mal dirigida; la verdadera caridad evita, desde luego, la pobreza, instruyendo o mejorando a la clase necesitada, haciéndole cobrar amor al trabajo y acabando por transformar a un ente inútil y perjudicial en un hombre virtuoso y ordenado” (Espinoza 1988).

También la persecución de vagos y viciosos es asumida de modo velado. Existe cierta idea vergonzante con respecto a esta práctica necesaria al desarrollo de nuevas relaciones. Velar por los menesterosos, apoyarlos en la lucha por la vida “proporcionándoles trabajo que evite la vagancia y la propagación de los vicios que le son consiguientes” (la nueva caridad) antes de pensar en perseguirlos. Brindar a los menesterosos asistencia para el trabajo. “El proyecto de asistencia para el trabajo no suprime la caridad, por el contrario, necesita más que nunca llamar a la generosidad y altruismo de los pudientes, para ayudar y aliviar a los desgraciados. Lo único que pide es la transformación del modo con que se ha ejercido la caridad en Quito” (El Municipal, 9 de abril de 1910).

Están en juego, en todo caso, nuevos requerimientos sociales (aún cuando se presenten de modo encubierto o embozado). Se trata, por otra parte, de difundir el sentido del progreso también entre las clases inferiores, ni la pobreza ni la riqueza constituyen, de acuerdo a esta mentalidad, realidades inamovibles. Es cierto que este tipo de discurso no iba muy lejos pero denotaba un cambio en las bases de la sociedad que iría tomando forma en los decenios siguientes.

Con el liberalismo las formas cotidianas de relación con los pobres son puestas en discusión. El liberalismo, aquí como en otros lugares, se caracteriza por su descubrimiento del hombre y sus potencialidades (y de manera particular sus potencialidades productivas). Sus representantes se quejan de la multiplicidad de conventos y monasterios “con prácticas depresivas para la dignidad del hombre, como son los repartos públicos de alimentos que propagan la ociosidad y la indolencia” (Informes a la Nación. Informe del Ministro del Interior, Año 1903:5). La caridad, tal como se venía ejerciendo, alimenta el quemeimportismo y la ociosidad y aleja la hombre de los elementos que lo dignifican.

La Ley de Manos Muertas (1898) no solo busca desamortizar una parte de los bienes de la Iglesia y transferirlos a manos estatales (y privadas), sino debilitar el poder material y espiritual del clero y de manera muy particular su influencia sobre el pueblo.

La Beneficencia buscaba, de acuerdo a Eloy Alfaro, “devolver al pueblo lo que es del pueblo”¹⁵. Contribuía, de hecho, a un fortalecimiento del Estado y a una

¹⁵ Las Juntas de Beneficencia se financiaban en un 30% con el presupuesto del Estado y en un 50% con el arrendamiento de las haciendas expropiadas al clero. El 20% restante provenía de diversas fuentes.

secularización de las formas de relación con los pobres; contribuía a centralizar los recursos destinados a su auxilio, decidir las formas de distribución; pedir cuentas; reglamentar las instituciones y administrarlas en base a nociones técnicas.

Esto permitía incorporar criterios contemporáneos en la administración de la marginalidad social:

- Diferenciar los males corporales y sociales (las anomias) de los males morales, los mismos que dejan de ser objeto de preocupación del Estado. La prostitución, por ejemplo, pasa a ser objeto de profilaxis y control policial, no cabe, como sucedía antes, recluir con fines de regeneración moral a las prostitutas y mucho menos mezclarlas con otros grupos¹⁶.
- Diferenciar pobreza de enfermedad. Este primer aspecto va a estar cada vez más ligado a criterios sociales de clasificación¹⁷.
- Diferenciar tipos de enfermedades y ensayar tratamientos especializados para cada una de ellas.
- Diferenciar los estados de marginalidad, de los del mundo del trabajo, aunque en la práctica unos y otros puedan confundirse (al interior de una familia o en etapas de la vida de un mismo individuo)¹⁸.
- Diferenciar lo que entra dentro del campo de la beneficencia de lo que debe ser asumido como delincuencia. Aunque, del mismo modo, el paso de una a otra condición sea frecuente, en esos años.

Cuando en el contexto de la seguridad social, en los treinta, se plantea crear un asilo de mendigos para Quito, un Informe del Departamento Médico Social de la

¹⁶ “El Hospicio de esta capital es un establecimiento destinado al asilo de las dementes y de los niños que por carecer de padres necesitan de la protección del Estado, sin que exista en él un departamento de temperancia para recluir a los ebrios ni a mujeres de malas costumbres. Los más rudimentarios principios de moralidad imponen el deber de impedir a los niños de corta edad el contacto con aquellas personas que por sus vicios deben ser aisladas del resto de la sociedad, para no tener que lamentar la corrupción de la niñez por buscar el mejoramiento de unas cuantas degeneradas (...) Existe en esta capital el establecimiento de reclusión para mujeres conocido con el nombre de ‘Santa Marta’ o ‘camarote’ (ANHQ Comunicaciones de la Presidencia de la Junta de Beneficencia de Quito, 1912, f. 56).

¹⁷ De hecho la atención hospitalaria esta sujeta a criterios sociales utilitarios. No solo existen diferencias entre la atención privada y pública sino que al interior de los mismos establecimientos públicos se van estableciendo diferencias entre grupos sociales (empleados y obreros en relación al resto) y tipos de enfermedades, así entre enfermedades físicas y psíquicas. El último lugar en esta escala lo ocupan los enfermos crónicos, los viejos y los locos.

¹⁸ En el campo de la asistencia médica esto se efectiviza en las décadas del treinta y el cuarenta con el apareamiento de la Caja de Pensiones, La Caja del Seguro Social y el Montepío Militar.

“Caja del Seguro de Empleados Privados y Obreros” plantea que en lugar de gastar recursos en “una basura que altera el orden estético de las ciudades y vive a su manera, importunando al habitante, pero satisfaciendo sus necesidades, “debe invertirse en la salvación de hombres útiles, en plena capacidad de trabajo” (ANHM, Copiadores de Correspondencia de la Asistencia Pública, año 1928:202-203).

El incremento de la mendicidad en esa década ha llevado a reintroducir la antigua distinción entre mendigos ficticios o vagos y “pobres que junto a la carencia de recursos carecen de salud para trabajar o de medios de trabajo” (ANHM, Copiadores de correspondencia de la Asistencia Pública, año 1928: 202-203). El tercer piso del Hospicio fue adecuado para servir de albergue a los mendigos y a los ancianos que “de modo voluntario” se acogían al asilo¹⁹. El plan incluía el “reclutamiento forzoso” de mendigos y vagos, de los que permanecían todo el tiempo en la ciudad y de los que acudían los fines de semana desde el campo:

Hemos principiado por los mendigos que todas las mañanas solicitaban limosna a los transeúntes. Ahora me permito pedir que el día sábado, en que acuden a la Capital mendigos de los campos, se sirva ordenar a los agentes de Policía que tomen a los mendigos que aparezcan con el fin de ir yo mismo a la Policía a clasificar a los que al menos aparezcan como verdaderos mendigos y enviarlos al Hospicio. Repitiendo esa operación dos o tres sábados más, creo que los falsos mendigos dejarán de fastidiar a la población (ANHM, Copiador de Correspondencia de la Presidencia de la Junta. Años 1925-1926. 14 Mayo 1925:163).

Todo esto era importante para una posterior diferenciación de las distintas casas asistenciales y de los enfermos al interior de ellas. Selección y separación con el fin de facilitar su mediación, el control de sus cuerpos y, en lo posible, su utilización, cosa que comenzaría a funcionar hacia los años cuarenta. Lo que guía el funcionamiento de algunas de esas instituciones ya no es la reclusión sino el tratamiento y la corrección de los internos.

Conflictos con la Iglesia

El ejercicio de la caridad, tal como funciona en el Ecuador en el siglo XIX, supone un conjunto de instituciones y agentes –públicos y privados– entre las cuales

¹⁹ Refiriéndose a ello el Presidente de la Asistencia Pública se quejaba: “ojalá que cuando ellos vayan a ocupar ese lugar no pasen en una vida vegetativa y de consumo”. Consumo: lo que ignoraba el señor Presidente es que el propio Director del Hospicio se vería obligado a enviar a los internos a que mendiguen, con el fin de cubrir sus necesidades.

la Iglesia ocupa una posición dominante. La Iglesia, como institución, no produce por sí sola las acciones caritativas, pero es la que en mejores condiciones está de canalizarlas, representarlas así como de moverse entre las diversas fuerzas en juego.

Se puede afirmar, a partir de Bourdieu, que la Iglesia “posee el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación”. A su cargo están los recursos fundamentales y la capacidad de mediar entre los diversos agentes²⁰.

Aún cuando los fines con los que la caridad se presenta no son terrenos, existe de hecho, una disputa por bienes materiales y de prestigio que afecta a las diversas instituciones y a los beneficiarios. La Iglesia ocupa un papel fundamental en la mediación de esos intereses aunque no constituye tampoco (y ni siquiera bajo el gercianismo) un bloque monolítico.

Lo que intenta el liberalismo es romper con las bases materiales de esa hegemonía clerical, colocando el grueso de las instituciones y los recursos que hacen posible su financiamiento, en manos del Estado o bajo su vigilancia. Los fines que se persiguen también son distintos: no son sólo los bienes de manos muertas lo que le interesa sino las relaciones armadas en torno a esos bienes. La Beneficencia o Asistencia Pública responde a preocupaciones mucho más terrenas; se inscribe dentro de políticas poblacionales, dirigidas a la reproducción y utilización de la población. Se trata tanto de una economía institucional diversa como de códigos de funcionamiento distintos.

Todo esto supone conflictos que la Iglesia se encarga de profundizar. El clero está empeñado en disputar los recursos de la beneficencia y en entorpecer las acciones asistenciales del Estado Liberal²¹. Al mismo tiempo trata de negociar su intervención en los organismos benéficos. Buena parte de las instituciones benéficas pasan a control estatal pero continúan siendo servidas por clérigos. Muchos religiosos se niegan a obedecer a los delegados del gobierno o lo hacen de mala gana. Algo parecido sucede al momento de definir objetivos y procedimientos. En la educación de los pobres, por ejemplo, mientras el Estado liberal confía en las virtudes de la educación popular y está interesado en ampliar las bases de incorporación al sistema escolar, la Iglesia pone el énfasis en las virtudes morales de la educación de los pobres²². Se trata de intereses distintos y de lenguajes di-

²⁰ No hay que olvidar que entre los agentes se incluyen quienes reciben las acciones caritativas, de modo no necesariamente pasivo.

²¹ Cuando Sor Victoria Bueno, Hermana de la Caridad deja en herencia sus bienes a los Hospitales de Quito, Cuenca, Ibarra y a la Casa de Huérfanos de Cuenca, precisa que los mismos “se entregaran las superiores de dichos Establecimientos y de ninguna manera a las Juntas de Beneficencia” (ANHM. Comunicaciones de la Presidencia de la Junta de Quito, 1914:33-34).

²² Algo parecido sucedía en relación al trabajo. La ocupación de los internos de las casas asistenciales

versos²³. El propio Estado Liberal encuentra dificultades al momento de sustituir los antiguos dispositivos generados a lo largo de siglos por la caridad²⁴. El Estado nombra a los administradores y establece sistemas de rendición de cuentas, pero no está en condiciones de intervenir en el funcionamiento interno de los hospitales²⁵.

La Beneficencia Pública, tal como es asumida por el liberalismo, supone el desarrollo de dispositivos materiales y simbólicos propios, diferentes a los generados por la Iglesia. El proyecto es exitoso en Guayaquil en donde los recursos pasaron a ser manejados directamente por los patricios locales, a través de la Junta de Beneficencia. Esta institución se convirtió en un recurso importante en el manejo de relaciones clientelares con la sociedad plebeya y en el desarrollo de la 'guayaquileñidad'. En Quito las instituciones benéficas estatales no estaban en condiciones de suplir el papel jugado por los antiguos sistemas de caridad en la organización de las relaciones cotidianas. En realidad no existe nadie en condiciones de hacerse cargo del juego (aunque si hay muchos interesados en arrendar las antiguas haciendas del Clero, ahora en manos de la Asistencia Pública y enriquecerse con ello), no hay quien se atreva a arriesgarse al juego fuera de la Iglesia. El propio Estado liberal no está claro sobre el tipo de cambio que se ha producido:

en actividades tiene para la Iglesia un significado fundamentalmente moral. "No se piensa en el trabajo como una actividad productiva sino para alejar a los hombres del pecado de la pereza y de la ociosidad" (Trinidad 1984:38). Los clérigos concebían el trabajo como un medio, no como un fin, es por eso que muchas veces ocupan a los internos en actividades improductivas. El liberalismo, por el contrario, ve en el trabajo mismo el fin y busca educar en su práctica. Esas son, al menos, las intenciones que se plantean, independientemente de si se cumplen o no.

²³ ¿Qué hacer, por ejemplo, con los niños que ingresan en instituciones educativas católicas en uso de becas concedidas por el gobierno?. Las monjas del Buen Pastor se niegan a dar a las niñas que reciben ese tipo de becas el mismo trato que a las pensionistas. Tampoco es posible ubicarlas entre las que se acogen al beneficio de pobreza. Entre las niñas becadas se hace una distinción, destinándolas a departamentos distintos de las pensionistas y dándoles un trato displicente, que no entraba ni siquiera dentro de los parámetros acostumbrados de la caridad: "Hoy mismo se ha hecho valer una queja de estas, pues habiéndose presentado la niña Dolores Recalde, a quien concedió una beca el gobierno, se le ha asegurado que no podía ser aceptada sino en virtud de una gracia concedida por beneficencia particular y entre las que el establecimiento sostiene a expensas de caridad probada" (ANH, Fondo República, Vol. 10. Fol. 877).

²⁴ Es por eso que el cuidado de los enfermos continua en manos de las Hermanas de la Caridad.

²⁵ Cuando años más tarde, en 1931, se inaugura el moderno Hospital Eugenio Espejo, la mayoría del personal de enfermería contratado forma parte de la congregación de las Hermanas de la Caridad. En un informe al respecto se señala la preocupación por este hecho y la necesidad de formar personal seglar especializado (AHMQ. Copiadores de Correspondencia de la Asistencia Pública. Año 1931. Folios 361-362).

La beneficencia, que no es sino la manifestación altruista de la libre actividad del hombre, en el sentido de hacer el bien, por el solo motivo de ser tal, si es un deber del individuo, es asimismo una función del Estado y bajo este concepto se lo ha definido: La acción reflexiva para prestar, con espíritu de caridad, auxilios al indigente.

Lo que interesa subrayar de la anterior cita no es tanto esta continuidad entre caridad y beneficencia, como lo que se percibe como diferencia: su organización como “acción reflexiva del Estado”. La acción privada no es suficiente para cubrir las necesidades de los pobres, se requiere de la “acción reflexiva del Estado”.

El Estado genera instituciones que hacen posible, de un lado, “socorrer a los pobres que no pueden trabajar” (hospitales, orfanatorios, manicomios) y de otro “impedir la pobreza” de los trabajadores y artesanos (casas de ahorro, montes de piedad, cajas de préstamo) (APL, Ministro del Interior, Policía, Beneficencia, Obras Públicas. Informe a la Nación, 1910).

Muchos recursos benéficos se entregan como una dádiva y son los miembros de las familias pudientes los que se encargan de los repartos, como miembros honoríficos de las Juntas de Beneficencia. “La beneficencia pública se ejerce en el Ecuador por medio de las asociaciones del Estado y los particulares”, se dice en la Guía de 1910²⁶. En muchos casos es la Iglesia la que continúa actuando a través de los particulares. Aunque se declara opuesta a discutir el tema con el Estado liberal, en la práctica empuja a su clientela a aprovechar las oportunidades que se presentan. El propio Estado depende, en gran medida, de la caridad privada y de los encargados de organizarla, lo cual contribuye a perpetuar el tipo de relaciones que a partir de ahí se generan²⁷.

²⁶ Las instituciones privadas continúan funcionando en años posteriores, paralelamente a las del Estado o como complemento de éste. Algunas de esas instituciones son completamente independientes de la Iglesia y expresan un espíritu francamente burgués, como es el caso de los rotarios, los masones y los grupos de damas extranjeras. Las señoras de la caridad distribuyen vituallas, organizan comedores, entregan ayudas a las familias. Ese tipo de acciones se diferencian de las estatales que están dirigidas a generar dependencia moral, antes que a cubrir requerimientos poblacionales más amplios. Se entiende que también para los beneficiarios es distinto saber que los recursos provienen del presupuesto del Estado y que son suministrados de modo impersonal, que de ese campo no siempre delimitado de la caridad.

²⁷ El propio Estado está interesado en establecer vínculos con la antigua clientela de la Iglesia. Es interesante la nota que dirige en 1905 el Ministro de Cultos Gonzalo Córdoba a las señoras Carmen de Dávalos, Rosario Dávalos v. de Colina, Dolores Crespo y Carmen Elena Cordovez de Boumer, en contestación de una nota anterior en la que las mencionadas señoras protestan por la expulsión de los redentoristas extranjeros y la expropiación de la casa conventual que estos poseían en Riobamba. “Tengo especial encargo de manifestaros que la casa conventual, antes poseída por los Redentoristas en la ciudad de Riobamba no será destinada a ningún uso que no sea

La acción católica

Las circunstancias a las que hemos hecho referencia no terminaron con las acciones benéficas de los católicos, aunque sin duda contribuyeron a modificar algunas de sus orientaciones. De hecho se había producido un cambio en el contexto político y social en el que se fundamentaba su ejercicio. La Iglesia ya no tenía el monopolio de los recursos benéficos y las políticas de asistencia pública habían pasado a ser parte de las políticas de Estado. Al mismo tiempo, de modo contradictorio, el Estado liberal y post-liberal no se encontraba en condiciones financieras ni técnicas de asumir el conjunto de problemas relacionados con la Asistencia Social.

Esto explica en parte el desarrollo de la Acción Social Católica en la primera mitad del siglo XX, como acción independiente, orientada a reconstituir los mecanismos de intervención de la Iglesia en un universo social, cuyo resquebrajamiento y crisis se atribuye sobre todo a factores morales:

Los terremotos causan daños en los bienes temporales, daños que se pueden reparar y de hecho se reparan: las epidemias invaden la salud y ponen en gran peligro la vida; pero que son los temblores, que son las epidemias, que son los males (con ser tan tremendos) que estos flagelos causan, en comparación de la herejía y la pérdida de fe? Guayaquil atribulada por la peste negra; las provincias de la sierra temiendo que ese flagelo caiga sobre ellas. Pero que es en comparación de la peste de las almas, del contagio del error, que se propaga, que cunde por todas partes, llevado por las alas de la prensa? La incredulidad campea a sus anchas, la blasfemia se gallardea por calles y plazas y el vicio comienza a estar de plácemes” (Discurso pronunciado el Arzobispo de Quito, Federico González Suárez, el 21 de Mayo de 1908, con motivo de la fiesta de Mariana de Jesús. Boletín Eclesiástico: Junio 15 de 1908: 405).

Los católicos percibían la situación del país y del mundo como sujeta a continuas calamidades. A males espirituales (“la peste de las almas”) mucho más duros y violentos que los desastres naturales o las epidemias. Frente a esto muchos intentaron retomar el espíritu de las cruzadas. Otros, trataron de moverse en medio de las circunstancias. El problema no tenía que ver exclusivamente con razones po-

conforme a las necesidades de la cultura y del progreso de la importante provincia del Chimbo-razo y que el Jefe de Estado, consecuente con este propósito y aún con los deseos del Ilmo. Sr. Obispo Andrade dictó ya el decreto por el cual se consagra a un establecimiento de beneficencia de señoras la casa referida. De la piedad y filantropía de vosotras, muy distinguidas señoras, espera el Gobierno que prontamente le someteréis los Estatutos que han de regir la Corporación” (APL, Mensajes e informes. Informe del Ministro de Cultos Gonzalo Córdoba, 1905).

líticas coyunturales. No olvidemos que se estaban produciendo cambios profundos en la cotidianidad y en las formas como se percibía el mundo. No hay que olvidar tampoco el peso que tenía la religiosidad en la vida de la gente. No se trataban de asuntos secundarios, como podríamos pensar ahora, sino de aspectos que definían en buena medida el comportamiento social e individual.

Desde el Estado los objetivos de la asistencia pública se van dibujando, desde un comienzo en los siguientes sentidos: reglamentar la pobreza y la mendicidad, controlar, aislar, separar los falsos mendigos de los verdaderos; organizar los sistemas de asistencia; garantizar la seguridad social; crear casas correccionales y de labores incluidos orfanatos y centros de protección de la infancia; aspectos a los que ya hemos hecho referencia. En torno a esos objetivos se desarrolla la labor de los higienistas y una suerte de positivismo interesado en llevar un registro minucioso de los males existentes en el cuerpo social.

Los fines de la acción católica son en parte distintos. Están orientados a intervenir en la vida y en la organización social de los pobres, con la finalidad de aliviar su existencia material (dadas las condiciones de crisis de la primera mitad del siglo XX), y de conducción moral y espiritual. La beneficencia estatal no terminó con las formas de caridad privadas, muy por el contrario, instituciones de este tipo se multiplicaron y diversificaron. También creció el grupo de benefactores y particularmente benefactoras. Todo eso formaba parte del fervor religioso generado frente al proceso de secularización de la vida social. Existe un trasfondo de oposición al liberalismo y, posteriormente, al socialismo, pero sobre todo una suerte de respuesta a los cambios que se producen en la vida cotidiana.

Los problemas sociales que requieren de asistencia pública se han incrementado como resultado de la ampliación del tamaño de las ciudades y de los cambios que se han producido en la configuración de la vida social. La crisis de los treinta aumentó la pauperización y el descontento social. En la ciudad hay pobreza y hacinamiento: la prensa de esos años registra la gran cantidad de mendigos existentes en Quito. Los datos de Pablo Arturo Suárez datan de este período y son aleccionadores: el promedio de vida era de 33 años. De las 21.282 familias que fueron contabilizadas a fines de 1936, el 60% vivía en una habitación y apenas el 25.4 ocupaba entre dos y cuatro habitaciones. Las condiciones alimentarias eran deplorables y eso afectaba sobre todo a la infancia.

Es una época de profunda crisis económica, social y de valores que de un modo u otro va a repercutir en las relaciones de los distintos sectores sociales y en sus percepciones. El deterioro de los oficios y, al mismo tiempo, la ausencia de un espíritu empresarial que genere industrias y fuentes de trabajo influye en la vida de las familias. Esto no sólo afecta a los estratos populares sino que es evidente el deterioro de los sectores medios, al interior de los cuales se cuentan tanto maestros de escuela, empleados públicos y de comercio, como la parentela po-

bre de la aristocracia. Una de las preocupaciones mayores de las ligas católicas se orienta justamente a estos sectores que no pueden pedir caridad públicamente.

Ya hemos señalado como en esos años se desarrolla la preocupación del Estado por las condiciones de la familia y particularmente de la infancia. Esta forma parte de un interés nuevo y más amplio sobre el destino de la población. Se trata de un conjunto de saberes y prácticas orientadas al conocimiento y control de la vida social, que comienza a tomar forma a partir de los años treinta. Al mismo tiempo es evidente el desconcierto del propio Estado al momento de manejar estas situaciones. Es en ese contexto que se da un fuerte debate con respecto al problema social entre partidarios del socialismo y comunismo, liberales y conservadores.

En cuanto a los sectores católicos existe una preocupación evidente por los males que provoca la ruptura de las antiguas bases de relación entre los diversos sectores sociales. Una necesidad de reconstituir un orden sobre la única base posible: la del cristianismo. Esto entra en contradicción con los proyectos de secularización, no obstante muchas de las propuestas desarrolladas a partir de la Iglesia coinciden con los proyectos civilizatorios generados a partir del Estado, los mismos que estuvieron orientados a modificar las costumbres de las clases populares.

Cuando se habla de la labor social de los católicos se alude en realidad a una gama muy amplia de acciones, distintas y en parte contradictorias. Por un lado está el intento de retomar las antiguas prácticas de la caridad como un recurso básicamente clientelar. Las señoras se ocupan en organizar grupos de caridad, recoger fondos, distribuir vituallas, administrar comedores, visitar y entregar ayudas a las familias pobres y aunque se presenten bajo formas religiosas forman parte de un proyecto político conservador y de un habitus mundano. Son un complemento necesario de la esfera política de la que se ocupan los varones. Al mismo tiempo constituyen –y esto es lo realmente interesante– uno de los primeros espacios importantes de participación de las mujeres de clases altas en un espacio público.

Las acciones dirigidas a la organización de los artesanos y obreros católicos son muy distintas. Su orientación es más moderna y se ve influida por los principios de la *Rerum Novarum*. Aunque en el caso del Ecuador no se encuentra desvinculada de una relación con “los partidos de derecha” da lugar a una serie de prácticas cotidianas de solución de los problemas sociales que deberían ser sujetas a análisis.

Entre el primer tipo de instituciones debemos destacar la Liga de la Caridad, que ya existía desde fines del siglo XIX pero que había incrementado sus acciones en los años treinta; operaba en base a donativos de las familias pudientes, dentro de los cuales ocupaban un lugar importante los fondos obtenidos en las

mortuorias o en colectas especiales como la del día de difuntos o la de la semana del pobre, en el mes de Octubre. Llama la atención la minucia con que la Liga da cuenta de los fondos recogidos en todas y cada una de estas colectas. Se publica los listados de los donantes y el monto de sus donativos, así como el número de familias favorecidas. En el entierro del Dr. Ricardo Villavicencio se recogieron 1.660 suces que fueron repartidos entre 16 pobres; la lista de los donantes ocupa dos páginas del diario EL Comercio. A esta lista se añadió otra en la que constaban nuevos donantes que enviaron el dinero por correo. Cabe destacar el papel que se da a la prensa en el registro y publicidad de las acciones caritativas y en la conversión de las acciones de caridad en un hecho público. Los mecanismos de reconocimiento público se habían ampliado gracias a la prensa. Lo que el donante buscaba del 'otro' era la gratitud, pero éste ya no era únicamente un individuo o un grupo de individuos.

La Asociación de Señoras de la Caridad llevaba un registro de las personas socorridas. En el primer trimestre de 1934 fueron atendidas 609 personas, pero además se hicieron 356 visitas a pobres. En las visitas, las Señoras de la Caridad no sólo se ocupaban de distribuir bonos de víveres y ropa, despachar recetas para enfermos pobres y excepcionalmente dinero, sino de contribuir al buen morir, arreglar matrimonios, aconsejar para la recta educación de los niños y más aspectos relacionados con la moral de los beneficiados. En el segundo semestre de 1934 de realizaron 618 visitas, se distribuyeron 376 bonos de víveres en las visitas, se despacharon 76 recetas, se distribuyeron 286 prendas de vestir, se arreglaron 30 matrimonios, se asistió a 1 entierro, se armaron dos bautizos y se brindaron 10.675 almuerzos a niños y niñas pobres de diferentes escuelas.

¿Quiénes eran los pobres beneficiados por las colectas de la Liga? En alguna parte se dice que los donativos están dirigidos sobre todo a aquellos pobres que por su condición no pueden solicitar limosnas. Familias de las clases medias y de la aristocracia caídas en desgracia, pero también servidumbre de casas grandes y artesanos ligados a las instituciones católicas. De hecho los beneficiarios formaban parte de las redes clientelares de los miembros de la Liga o acudían a la misma con recomendaciones de religiosos y familias conocidas. Se entiende que para acceder a alguna limosna de este tipo se requería demostrar no solamente que se era realmente pobre sino que se tenía limpieza de vida.

Al interior de la Iglesia Católica se habían dado corrientes renovadoras. En 1891 se emitió la Encíclica *Rerum Novarum* como respuesta –resume la Dra. Robalino– “a la miseria provocada por la Revolución Industrial, fruto del Liberalismo Económico”. Tanto esta como la *Quadragesimo Anno* de Pío XI (1931) ponen énfasis en la acción social. La *Rerum Novarum* marca un cambio en la percepción de la vida social. La idea de que con la agitación social se ha constituido en el mundo un nuevo campo de fuerzas; que el mundo se orienta a una guerra

violenta de todos contra todos y que el proletariado se ha constituido en instrumento para nuevos sectores interesados en el poder; que es deber de las clases dirigentes intervenir mediante la acción católica e introducir una serie de correctivos en la vida social, encontrar procedimientos de corrección de condiciones de desigualdad, sin violar, por ello, los fundamentos de la civilización cristiana.

De acuerdo a la *Rerum Novarum*, la Iglesia debe ponerse del lado de los pobres, invitando a las clases dirigentes a preocuparse por ellos y a los pobres a no dejarse engañar por el socialismo.

Como una repercusión importante de esa doctrina, se funda en Quito, la Revista "Acción Popular" dirigida por el P. Julio Tobar Donoso y José Roberto Páez. De acuerdo a la Dra. Robalino, esa Revista difundió el pensamiento de los Papas León XIII y Pío XI, pero duró poco tiempo "por las mentalidades conservadoras en la jerarquía eclesiástica de entonces". La promoción social (diferente a acciones benéficas y de caridad) planteada en esta Revista parece haber rebasado el pensamiento de la jerarquía católica.

Un grupo de intelectuales participó en la organización de los primeros núcleos obreros católicos. Algunos de estos núcleos fueron una prolongación de las antiguas cofradías y compartían muchas de sus características. Lo que en ese entonces se entendía por clase obrera eran más bien sectores artesanales, gremios de sastres, organizaciones de albañiles, vivanderas y unas pocas agrupaciones obreras, particularmente textiles. Existe una fuerte base antiliberal y antisocialista en sus acciones, no obstante hay también una legítima preocupación por la ruptura de las antiguas relaciones patriarcales que habían garantizado un tipo de vínculos relativamente estable, aunque no por eso menos injusto, entre los distintos grupos sociales. En las sesiones se discutían páginas de la Biblia o del evangelio relacionadas con la cuestión social y existía una fuerte preocupación por encontrar caminos de colaboración social en vías a la solución de sus problemas. También persiste una preocupación moral. El ideal del obrero no es únicamente material: el pobre no debe ambicionar los lujos de los que más tienen, debe llevar una vida digna y honrada, alejarse del consumo excesivo y de los vicios. No se puede asumir solamente como un proyecto conservador, el obrero debe luchar por la justicia social pero sin caer en excesos y para esto debe buscar aliados en las otras clases.

Bibliografía

- Andrade, Roberto
Pacho Villamar, Quito: Ed. Ariel.
- Bourdieu, Pierre
 1987 *Cosas Dichas*, Buenos Aires: Gedisa.
 1990 *Sociología y Cultura*, México: Grijalbo.
- Elias, Norbert
 1993 *La sociedad cortesana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Dávila, Luis
 1926 *Profilaxis de la Fiebre Tifoidea*, Quito: Anales de la Universidad Central, Tomo XXXVIII, No.258.
- Foucault, Michel
 1977 *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, México: Siglo XXI.
 1980 *Microfísica del Poder*, Madrid: Ediciones la Piqueta.
 1986 *La verdad y las formas jurídicas*, México: Gedisa.
 1986 *Historia de la locura en la época clásica*, México: Fondo de Cultura Económica.
 1989 Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política, en: *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guerrero, Andrés
 1990a *Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado*, Quito: Editorial El Conejo.
 1990b *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador -De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990*, versión provisional.
 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, Quito: Ediciones Libri Mundi.
- Glave, Luis Miguel
 1987 Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el Virreinato Peruano del siglo XVII en: *Boletín IFEA*, XVI, No 3-4.
- Hacking, Ian
 1988 La Arqueología de Foucault, en: *Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Demélas, M. & Saint Geours, Y.
 1986 Una revolución conservadora de fundamento religioso: el Ecuador (1809-1875), en: J.P. Deler & Y. Saint Geours (compiladores): *Estados y Naciones en los Andes*, Lima: IEP-IFEA.
- Espinoza, Alberto

1888 *La educación del pueblo*. En: Anales de la Universidad Central, Tomo II, Mayo a Noviembre.

Rodríguez M., Soledad

1987 Los Hospicios en la ciudad de México: de la Caridad a la Seguridad Social en: *Sociológica - Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana*, verano 1987.

Terán, Rosemarie

1991 Censos, capellanías y élites, siglo XVIII en: *Procesos* no. 1, Quito.

Trinidad Fernández, Pedro

1984 Penalidad y gobierno de la pobreza en el antiguo régimen en: *Estudios de Historia Social*, no. 48. Enero/Junio, Madrid: Centro de Publicaciones del Ministerio del Trabajo.

Valereso Mr., M. B. Cueva García, Alberto Arroyo.

1925 *Veredicto sobre la tesis doctoral del Dr Gonzalo Saénz Vera*. Quito: Anales de La Universidad Central, Tomo XXXV, N0 254, Agosto-Septiembre.

Valdiviezo, José Félix

1902 *Informe sobre el estado del Hospicio, el Manicomio y el Lazareto*, Quito.

Documentos

1872 *La Voz del Clero*, Año I, Trim. 2, No.5, Imp de Juan Campuzano, 4 de Octubre, 1872.

“Que me perdonen las dos”: el mundo de la canción rocolera¹

Hernán Ibarra

A lo largo de los ambientes urbanos latinoamericanos, surgieron en las últimas décadas, una multiplicidad de procesos sociales y culturales relacionados con la cultura de masas. En la producción de la música popular fue donde se evidenciaron de manera notable tales procesos. El inventario incompleto va desde la salsa hasta la tropicalización de ritmos andinos y las diversas variantes de la canción romántica popular. Era un nuevo ciclo de producción cultural como ya hubieron otros en el pasado. Se trata de hechos que adquieren una especificidad nacional y local.

La aparición de la salsa caleña, mediante el influjo de un género caribeño que se ha afincado en una ciudad tropical del interior de Colombia, es notable; mientras que la ‘andinización’ de Lima, trajo consigo la emergencia de la música chicha (cumbia andina); en los puertos y ciudades del norte chileno goza de gran popularidad la música de corte sentimental, en tanto que en República Dominicana, una música de temática parecida a la canción rocolera, es llamada ‘canción del amargue’. En el Perú, hay una forma específica de canción conocida como el bolero ‘cebollero’ por su connotación lagrimsa. Así mismo, surgió con fuerza notable en el interior de Colombia la música ‘carriellera’, de contenido predominantemente romántico. Estos acontecimientos ocurrieron cuando parecía omnipresente el dominio del circuito internacional del espectáculo. Una clara evidencia de estas diversas formas de producción cultural es la escisión de los públicos y las esferas de consumo de la música popular.

El “boom” rocolero

La música rocolera es un conjunto abigarrado de ritmos de la música popular que a través de los espacios públicos y utilizando la comunicación radial, plantea privilegiar la relación de pareja como el eje central en la vida de la gente.

¹ La versión inicial de este artículo fue presentada en el XV Congreso de Latin American Studies Association (LASA), Miami, 2-6 de diciembre de 1989, con el título “Notas para una sociología de la música rocolera ecuatoriana”, publicado en Ecuador Debate, No. 21, 1991, pp 119-130.

Conviene hacer una aclaración indispensable. Cuando hablamos de la música rocolera se alude a la producción musical que bajo esa denominación apareció a fines de los años setenta en Guayaquil con cantantes inicialmente costeños que eligieron los ritmos del vals y el bolero, producción que difiere de la música –por demás variada– que se podía encontrar en las rocolas en los años cincuenta y sesenta, cuando la producción del disco de acetato de cuarenta y cinco revoluciones contó con las rocolas como una de sus vías de difusión. En efecto, en aquellos años, podían coexistir en una rocola los variados géneros de la música nacional, boleros antillanos, pasodobles, cumbias, porros colombianos, etc. De igual manera se tiende a identificar como cantantes rocoleros a ciertos intérpretes ‘insignia’ como Daniel Santos, Julio Jaramillo o Tito Cortés quienes efectivamente constaban en el repertorio de las rocolas, pero ello no significa que hayan formado parte del fenómeno rocolero que se desarrolló durante los años ochenta. Por supuesto, existen conexiones entre los cantantes mencionados y los intérpretes rocoleros ecuatorianos, pero se trata de hechos diferentes.

Sustancialmente la música rocolera es el producto de una industria cultural ubicada en los márgenes de las grandes empresas productoras de discos, en cuyo surgimiento concurren la persistencia de ciertas tradiciones culturales, las características de la urbanización y la crisis de las formas en que se presentó la denominada música nacional.

La canción romántica es una de las tradiciones culturales más importantes de este siglo. En su origen expresó una visión abstracta de la mujer y una práctica de los sentimientos desde una perspectiva masculina, exaltando y dramatizando en las letras de las canciones los sentimientos y emociones, incorporando la poesía romántica a la música. “Los letristas, por lo general poetas fallidos, prodigan sus palabras clave: amor, corazón, dios, juramento, traición, ternura, alma, dulzura, candor, luna, querer, falsedad, muerte, besos, llanto, esperanza, lágrimas, distancia, volver, compasión, pasión, nostalgia, olvido, culpa, mirada, amargo, tiempo, eternidad, dolor, cielo, mundo, perdón, fe, vida feliz, temor, odio, martirio, tormento”. Y de esta manera, se creará un clima sensible en el que “el oyente atenderá de preferencia no la letra de la canción sino su propio estado de ánimo al que la letra le da nombre” (Monsiváis 1984:28).

Toda esta sensibilidad corresponde a la época clásica de la canción romántica latinoamericana, años veinte y treinta, cuando el bolero con todas sus variantes nacionales y regionales, acompañó el nacimiento de la vida nocturna en su sentido moderno. La capacidad de sobrevivencia que han tenido la canción y la poesía románticas es sorprendente pues han resistido airosas los dos o tres impulsos de modernización en este siglo.

Con frecuencia se ha relacionado lo romántico con lo cursi, asociando cur-

silería a los valores abstractos de idealización de la mujer y al amor platónico, algo que ha sido penalizado desde la alta cultura. Sin embargo, el público normal y corriente vive por vía de las telenovelas y la canción romántica esas pulsiones que evocan algún tipo de sentimientos amorosos.

El proceso de urbanización de los años ochenta generó, por una parte, la expansión de las ciudades hacia zonas rurales próximas y, por otra, el éxodo de población desde áreas urbanas deprimidas o estancadas hacia zonas prósperas. El crecimiento de Quito, por ejemplo, ocasionó que antiguos asentamientos indígenas o pueblos campesinos quedaran súbitamente rodeados de nuevos barrios populares que en parte son el resultado de una migración proveniente de pueblos mestizos que se han ido despoblando, mientras en una suerte de lucha ‘silenciosa’ esos pueblos han sido copados o asediados por indígenas.

Esta migración de naturaleza pueblerina que tiene como punto de destino ciudades intermedias o Quito mantiene distancia frente a la cultura indígena y cierta concepción del mundo occidental previa a la actual modernización; lleva consigo una imagen de lo blanco y aristocrático que sin existir ya como referente concreto, sobrevive en ciertos valores que conservan la visión negativa del mundo indígena. Así, lo ‘chagra’ como expresión del mundo mestizo rural y pueblerino, se halla en una situación de desajuste pues los cambios sustanciales en los mecanismos de poder local han sometido al mestizaje rural a una doble presión: de los grupos étnicos en sus lugares de origen como parte de un ancestral conflicto y de discriminación por parte de capas medias y grupos dominantes en las urbes que han encontrado en lo chagra un motivo de ironización y ridiculización. Indudablemente, actitudes y comportamientos heredados de las viejas nociones de casta que impregnaron a la sociedad ecuatoriana.

La configuración histórica de las clases populares urbanas tuvo también un componente ‘cholo’ conformado por el mestizaje de raigambre indígena que en diversos períodos se incorporó a las ciudades (Ibarra 1992:223). El mismo término cholo persiste como uso lingüístico con significados ambiguos aunque con frecuencia adquiere un sentido insultante para quienes son fijados o adscritos al mestizaje de naturaleza indígena. En actitudes y gestos hay una segregación que se manifiesta en modos no explícitos. El cholerío de las ciudades serranas se diluye en trabajadores autónomos, obreros fabriles y vendedoras de mercados. Así, las barreras de casta, en apariencia demolidas por la modernización, persisten y sobreviven camufladas.

A partir de los años cuarenta hacia adelante, un conjunto de ritmos como el pasillo, el yaraví, el albazo, el sanjuanito, etc. son incorporados a la radio y a la industria disquera dando lugar a lo que conocemos como ‘música nacional’. En términos generales, se trató de compositores cultos e intérpretes que representaban los valores de lo que se creía y pensaba era el alma nacional. Fue un fenómeno

no que expresaba otro hecho de aquella época, el surgimiento de las clases medias. La música nacional adquiere plena identificación a través del pasillo y su público son las capas medias que encontraron en él un elemento de identidad nacional criolla (Núñez 1980:223). Hasta los años sesenta se mantiene una sólida vigencia de esta música hasta su lento repliegue originado por el predominio en los circuitos de difusión de la música popular mexicana y colombiana. Hacia los años setenta, primero por influencia colombiana y luego peruana, se inicia la tropicalización de pasacalles y sanjuanitos en un proceso comparable al de la 'chicha' peruana, mientras que los compositores e intérpretes cultos eran relegados y desplazados de los espacios de difusión radial y obligados a cumplir el papel de relleno en los espectáculos donde las figuras eran los intérpretes internacionales que imponían la moda.

Los distintos períodos de vigencia contemporánea de la música nacional han mantenido conexión con el comportamiento del público. Originalmente las clases medias, el 'sujeto' del pasillo, asumen y recrean el mundo de la vida privada haciendo uso de una lírica culta provista por la poesía romántica y modernista. Esto permanece mientras no cambian las pautas de existencia de las clases medias, pero la urbanización de los años setenta diversifica a los sectores medios, a muchos los 'desnacionaliza', otros ascienden vertiginosamente y ese público que dio sustento a la música pasillera se escinde entre el que se adhiere a la canción folklórica y protesta y aquel que se sitúa en la transnacionalización de la música. La fuerza de la televisión también opacó a la canción nacional que ya no pudo insertarse con eficacia en una programación que privilegia la música extranjera del momento y que define un tipo de ídolos propios de una industria cultural transnacional. Era una circunstancia definida por nuevas generaciones que sentían a la música nacional como un espécimen anacrónico.

La cantina, la rocola y el festival rocolero

La rocola es ubicada como un personaje central en muchas de las canciones, pero siempre vinculada al licor y por tanto a la cantina, uno de los escenarios donde esta música se consume cotidianamente.

La cantina es un espacio público que ha tenido varias significaciones como componente de la vida popular urbana: heredera del estancillo colonial y republicano donde podía beberse aguardiente; fue la trastienda o, la picantería en la que junto a los alimentos estaba la bebida. Otros escenarios de libación fueron las chicherías más identificadas con lo indio y lo cholo de raigambre indígena. Las recurrentes campañas y ataques que perseguían liquidar las chicherías desde los años treinta, privilegiaron a la cantina como el lugar de consumo de cer-

veza y aguardiente donde, de manera creciente, se representaba lo mestizo que vinculaba a las clases medias con ciertos ambientes populares que se alejaban de la chichería y; fue también un lugar público para las clases medias urbanas que encontraron en la cantina el sitio obligado para la realización de una limitada vida bohemia.

En su versión moderna, la cantina es el lugar de bohemia, sitio obligado de aprendizaje en el arte de la bebida, ambiente laico donde podían haber músicos, estación inaugural o terminal de farras. En los años setenta, las clases medias abandonan las cantinas porque los espacios se diversifican, aparecen las peñas folklóricas, las discotecas y finalmente las salsotecas, pero la cantina mantiene su presencia por donde aparecen nuevos barrios y contingentes populares, o en los ambientes deteriorados de las ciudades. Lo característico de la cantina y su espíritu, aparece retratado en un LP de Daniel Santos y Julio Jaramillo, titulado significativamente “En la cantina” (1974). En la canción que le da el título al LP, está asumida la situación de soledad y abandono que viven los habitúes de la cantina, lugar convertido en refugio, solidaridad de amigos, desahogo, comunicación íntima:

La cantina es el oasis
del que tiene sed de besos,
del que tiene sed de abrazos
del que tiene sed de amor
del que pide entre sus rezos
una luz que guíe sus pasos,
una mano que lo lleve
a donde no haya dolor.
Allí, podrá contar
la historia de su traición,
allí podrá olvidar
las penas del corazón.

Por eso en la cantina
voy ahogando, las penas
que me quitan la razón
que quieren verme loco y sin remedio
sin besos, sin amores, sin pasión.
El trago va matando lentamente
el recuerdo y la total desilusión,
de aquel amor, que me engañó
de aquel amor, que se marchó
de aquel amor, cuya traición
decepcionó a mi pobre corazón.

Se ha propuesto otros significados para la cantina: "...un territorio en esencia materno, hospitalario. Esto significa que sus asistentes necesitan un temperamento fuerte, decidido, para no verse arrasados por esa maternidad aterciopelada y cruenta". (Fernando Sabater citado en Gonzáles Rodríguez 1989:93). O también, "plaza y confesionario en donde se evacúan tristezas y tensiones; pileta pública donde marginados y míseros van a enjuagarse el alma" (Núñez op.cit.:228). Un escenario donde impera el griterío y la conversación incomprensibles: "En las cantinas se empieza hablando en voz baja, luego en voz alta y se termina gritando. La confrontación es contra otras voces, contra la rocola y uno mismo" (Sánchez León 1984:53). La cantina es siempre un ambiente masculino, donde se viven intensamente las relaciones personales, que cuando se rompen o deterioran, toma lugar el conflicto, surge la bronca, completando el ambiente cantinero.

Cantina y rocola no siempre han estado juntas. Cuando este artefacto desembarcó en América Latina hacia los años cuarenta, su presencia no se adscribía a un lugar específico y podía estar en muchos lugares públicos. En México, las rocolas "permitían que los inquietos jóvenes de la ascendente clase media seleccionaran las melodías mexicanas y extranjeras 'más cercanas a su corazón'. Eran aparatos que se instalaban, previo contrato de arrendamiento o en ocasiones de venta definitiva, en sitios tan anodinos musicalmente como las heladerías o neverías, pulquerías, cantinas, cafeterías, tiendas de refrescos e incluso misceláneas y panaderías" (Dallal 1986:126). Este mismo ambiente diversificado de recepción hubo en el Ecuador. Se recuerda su bulliciosa presencia en el American Park de Guayaquil, en restaurantes; alternando con los conjuntos musicales de cabarets, en las fondas para pasajeros y camioneros en las paradas obligadas de los viajes interprovinciales, apareciendo y desapareciendo en el itinerario veraniego de las fiestas de los pueblos costeños, o presentándose como símbolo de la modernidad en las pequeñas ciudades serranas.

La rocola ofrecía un elenco de música variada para escuchar y bailar; en los años sesenta coexistían la música antillana, la nacional y los primeros impulsos de la 'nueva ola'. No existía la canción rocolera como tal, ni las rocolas habían sido refundidas a cantinas y picanterías, desapareciendo de otros escenarios o abandonadas como mudas testigos de su paso, a falta de repuestos o fabricación discontinuada.

Con la música rocolera, la vida cotidiana, plétórica de los conflictos de pareja, se traslada a la esfera pública a través de los medios de comunicación, se vive rutinariamente en un escenario que es la cantina y adquiere un despliegue apoteósico mediante los festivales rocoleros, donde el espíritu de cantina se presenta multiplicado, adquiriendo el carácter de un movimiento masivo. De manera que, relaciones de la esfera privada se transforman, mediante una praxis y una representación pública, donde la música se recepta colectivamente.

El festival rocolero típico de los años ochenta fue una combinación de espíritu cantinero, pista de baile y afirmación social. Realizado en coliseos y plazas de toros, el festival rocolero era una zona de confluencia y encuentro de grupos ‘primarios’. Llegan jorgas juveniles de barrio, grupos de parientes, obreros de fábrica que comparten el fin de semana, vendedoras de mercado, trabajadores ambulantes. Poco a poco el ambiente se torna familiar y conocido, no hay inmovilidad o fijismo en un solo lugar, la gente circula, se comunica entre sí, corea las canciones y baila aquellos ritmos que se acercan a una tradición campesina y provinciana: sanjuanitos, pasacalles, bombas del Chota y huaynos peruanos. Con el consumo de grandes dosis de aguardiente, buena parte de los graderíos se llena de borrachos y bailarores. Las broncas estallan aquí y allá, con la policía moviéndose para guardar cierto orden. El festival rocolero se ha transformado así en una cantina gigantesca, pero con una diferencia importante, hay baile y hay mujeres.

En el festival rocolero no hay apreciación o contemplación del espectáculo de modo pasivo por parte de espectador, pues éste corea las canciones, quiebra sus inhibiciones con la ingestión de licor y termina bailando un ritmo nacional que ya no sigue los cánones antiguos, con vagas resonancias de pasos de baile de ritmos colombianos, aunque tampoco definidos. El resultado, un tipo de baile que ya no marca ni el ritmo nacional que está sonando y, tampoco se inscribe en un modelo tropical estricto. Siguen siendo pasacalles, sanjuanitos y bombas que conservan la estructura melódica original, pero algo más rítmicos por la percusión incorporada. De este modo se establece una diferencia muy importante con la cumbia andina, pues ésta tomó el pasacalle o el sanjuanito y le dió una versión bailable en ritmo de porro, paseo o cumbia, siguiendo los estilos de orquestas colombianas y peruanas.

Los festivales rocoleros tuvieron un auge inusitado a comienzos de los años ochenta en Quito y Guayaquil; posteriormente, mientras en estas ciudades declinaban, en ciudades y pueblos de provincia seguían teniendo convocatoria; y el mismo festival rocolero pero bajo otras denominaciones, como peña bailable u otros nombres, se desplazó a los alrededores de Quito.

El feeling de la canción rocolera

El fenómeno rocolero no llegó en el vacío, hubo un quiebre y una continuidad con otras formas musicales. En el pasado, el bolero antillano y el vals peruano formaban parte del mosaico de la música popular, ritmos que justamente se identifican con la música rocolera. Sin embargo, cuando estos ritmos son asumidos por la rocola se empobrecen musicalmente y se percibe una monotonía en la melodía. El bolero rocolero posee una calidad musical inferior al bolero antillano.

Julio Jaramillo (1935-1978), el cantante guayaquileño de la época bananera, se convirtió en un puente entre la tradición musical ecuatoriana que combinó eficazmente la música criolla con el vals y el bolero. Su herencia fue un sólido sedimento donde se instaló la canción rocolera; fue el que mantuvo vigente una sensibilidad que terminó siendo aprovechada y capitalizada por el sentimiento rocolero. Convertido después de su muerte en un mito nacional, J.J. representó también a un personaje venido desde abajo como un caso de dignificación de un origen plebeyo. Los rasgos cholos de Julio Jaramillo pueden ser una clave para comprender su carácter de ídolo popular.

En el pasillo tradicional se idealiza a la mujer, a la relación de pareja con un profundo platonismo que ha marcado sus huellas en la música rocolera pues, si bien los rocoleros cantan pasillos, éstos ya no son del estilo anterior, ahora la letra es menos elaborada y se utiliza el lenguaje directo. El contenido del pasillo rocolero evidencia un uso predominante del habla diaria.

Los temas de la música rocolera privilegian la vida de pareja y sus conflictos que adquieren una forma de representación basada en los sentimientos que genera la relación amorosa: afecto, rechazo, odio, angustia, dolor, alegría. Estos modos de sentir, se unen a un mundo de valores y creencias que orientan la vida cotidiana.

El canto tiene un tono de súplica, lamento, imploración o queja, que se torna más acentuado en las cantantes rocoleras, quienes pueden llegar a una vocalización sollozante. Las letras de las canciones incluyen frases y expresiones del habla coloquial utilizadas en las relaciones de pareja; se incorporan fragmentos hablados y recitados e incluso diálogos, extremando el uso del lenguaje coloquial. El uso de monólogos o segmentos hablados, estaba ya presente en ciertas vertientes del bolero antillano, al incorporarse diálogos y pensamientos en voz alta, acompañando a veces frases hirientes o insultantes. Según Ricardo Realpe –uno de los compositores de mayor impacto– sus composiciones se inspiran en el habla y los dramas cotidianos, puesto que surgen “en mercados, paradas de buses y plazuelas. Así, esta música es reflejo y refugio de las mayorías populares” (Michelena 1988:24).

La canción rocolera es el relato de un acontecimiento en la vida amorosa: enamoramiento, vida en pareja y ruptura. Cada uno de estos períodos de la vida afectiva son, a su vez, momentos de cambiantes estados de ánimo. De la contemplación se puede pasar a la euforia, del desarrollo de la pasión al enfriamiento, de la felicidad a la tristeza, del amor al odio.

La llegada del enamoramiento, se produce en medio de fuertes premoniciones: “antes de conocerte/ya soñaba con tu amor” (*Esponáneamente*, Jimmy Serrano). Se exaltan los atractivos físicos como parte fundamental del encanto femenino: “De tus ojitos me ilusioné/de tu boquita me embelesé/y de tu cuerpo me enamoré” (*Mi linda muchachita*, Jaime Enrique Aimara).

El inicio del proceso amoroso también hace acto de presencia en otras canciones con la candidez de haber descubierto una mujer sentimental. En la visión femenina del enamoramiento predomina el sentido del amor eterno y los juramentos de una fidelidad a toda prueba. “No es un capricho, ni un pasatiempo/es amor sincero/tu eres el único a quien yo amo/mi amor primero/Yo no te cambio por todas las estrellas/Yo no te cambio por las cosas más bellas” (*Por nada del mundo*, Juanita Burbano). La necesidad de eternizar algo efímero como el enamoramiento, conduce a la búsqueda infinita del tiempo feliz que será en cambio recuerdo lacerante cuando llegue la fatal separación². Nada parece ensombrecer la felicidad de los enamorados (y amantes) hasta que llega la otra, el otro, y alguien deberá marcharse.

Hasta cierto punto, se propone que hay límites al amor sin sexo pues, existe una etapa en las relaciones de los enamorados, donde ya debe ponerse en juego lo sexual. Este es el paso del enamorado a ‘marido’, que en la perspectiva del varón, es una etapa imprescindible en la relación de pareja. “Ya me cansé de ser tu enamorado/ahora quiero que me asciendas a marido/si tu quieres así, seguiremos bonito/o si no de una vez, rompamos nuestro amorcito./Si en verdad me quieres/ven duermes conmigo/no te hagas la tonta, haz lo que te digo/sube despacito que atrás yo te sigo/y verás que juntitos, seguiremos bien bonito” (*Asciéndeme a marido*, Aladino). Se propone una moralidad menos sujeta a las convenciones, la práctica de una cierta libertad sexual, de la que se habla más claramente en la Costa, a diferencia del ambiente serrano, donde se oculta el tema sexual dentro del enamoramiento.

En el pasillo, la relación amorosa se plantea en términos platónicos y con mucho cuidado de insinuar el tema sexual; en él se idealiza a la mujer, ubicada en un altar, ante quien es posible inmolarsse en una pasión imaginaria; es una referencia ideal y abstracta y es por ello que, en el pasillo, también se le canta mucho a la madre, símbolo femenino por excelencia del pasillo y del yaraví. Curiosamente en la música rocolera, la madre no aparece sino muy raras veces, a través del tema del hijo expósito o abandonado.

El abandono y la soledad son una consecuencia del quiebre de la relación de pareja. Cuando la mujer se ha ido de la casa, el hombre no sabe porque ocurrió aquello. Sobreviene entonces la soledad, con la fuerza de los recuerdos, la añoranza, la amargura; sentimientos que buscan ser consolados en el licor y la canti-

² Es importante notar que mientras los poetas hablan de los malos tiempos para el ejercicio de la poesía, en las páginas sabatinas del vespertino *Ultimas Noticias*, escriben poetas no incorporados a la escena cultural reconocida, haciendo uso del lenguaje poético romántico y modernista, con temáticas cargadas del sentimiento amoroso. Algo que los poetas cultos consideran anacrónico y cursi.

na. “Hoy yo vivo aferrado en las cantinas/y borracho en cada esquina/para borrar tu sucio amor/tú y las copas me destruyen demasiado/el doctor me ha desahuciado/ y mi muerte es por tu amor” (*Por tu culpa*, Roberto Calero). En la cantina, habrá su aparición la rocola, para brindar el consuelo al alma angustiada y solitaria.

Rocolita de mis penas
eres mi fiel compañera
y tu cuentas al mundo
lo que sufro por su amor
quiero que con sentimiento
ahora le hagas entender
que aún la estoy esperando
que regrese por favor,
suena rocola, canta conmigo
mira que triste estoy llorando
dile que vuelva pronto a su hogar.
(*Rocolita de mis penas*, Máximo Escaleras)

Según Stein, las sensaciones de sufrimiento y depresión también acompañaron al nacimiento del vals peruano a comienzos de siglo: “Un elemento conspicuo de casi todo vals tradicional es la predominante atmósfera depresiva. El vals parece ser el medio con el cual el compositor o cantante pone en palabras la sensación de sufrimiento interno que acompaña a su existencia cotidiana” (1982:47).

En la canción rocolera, la vida se presenta como un conjunto de complicaciones difíciles de controlar. ‘Así es la vida’, y la realidad de la vida es la infidelidad, la traición, el abandono; la mujer que me ha dejado, por eso estoy bebiendo en la cantina. En su abandono, uno de los mecanismos de compensación para el hombre, es recuperar su puesto simbólicamente. Aunque ella ya esté con otro, cree que no podrá ser reemplazado fácilmente. “En tu aparente dicha/esconderás toda tu tristeza/y gritarás mi nombre/todas las noches desde tu alcoba” (*Tendrás que recordarme*, Claudio Vallejo).

Una experiencia de la vida amorosa es la infidelidad. En las canciones, es el resultado de matrimonios de conveniencia, relaciones amorosas ocultas que han aparecido como un designio del destino, consecuencia de antiguas relaciones de enamorados que no se desarrollaron a plenitud. En la práctica de las relaciones hombre-mujer, las situaciones de bigamia e infidelidad aparecen con una imagen de normalidad. En la Costa ecuatoriana está ampliamente aceptado y legitimado el doble ‘compromiso’, el hombre puede tener otra mujer, pero ésta debe ser bien atendida y tratada. La condición de ser la segunda mujer es respetada por otras personas y no aparecería como algo indigno o inmoral (Scrimshaw 1973:5). En la Sierra esta misma práctica, sin dejar de ser importante, aparece más oculta y

con fuertes trabas morales, aunque la penetración de valores costeños en la cultura serrana, cambian también el sentido de las relaciones de pareja.

El estado de bigamia plantea que hay un hombre atribulado que tiene dos mujeres: la una, madre de sus hijos y la ‘otra’, la pasión; la una es con quien vive rutinariamente, pero la otra es donde está la energía, la vida, su realización erótica, y las dos son un complemento, porque ama a las dos. El amor aparece desdoblado en dos relaciones, la una donde se efectiviza el papel tradicional de la mujer, guardada en la casa criando hijos, y en la otra donde la relación amorosa privilegia el placer. “Sigo queriendo a las dos, sabiendo/que les hago daño a las dos, sintiendo/que no les puedo dar/lo que les quisiera dar/porque comparten mi tiempo” (*Que me perdonen las dos*, Aladino).

En ciertas circunstancias, la ‘otra’ aparece por la ausencia de afecto y cariño de la mujer ‘propia’. El hombre se torna infiel porque su casa ya le es extraña, pero a los hijos surgidos de la relación, el sufriente infiel, les deja a su madre original, porque no quiere darles otra madre. (*La Otra*, Cecilio Alva).

Los valores morales que predominan en la canción rocolera, el amor romántico y la fidelidad, son en realidad grandes horizontes de conducta posible en los que deben enmarcarse las prácticas amorosas y los sentimientos. El amor romántico introduce la noción de felicidad y de paso previo al amor de contenido sexual, por ello, la canción rocolera también moviliza a jóvenes y adolescentes. La fidelidad se presenta como elemento de estabilidad y regulación del afecto. El ideal femenino –en las cantantes rocoleras– es el hombre fiel, la infidelidad promueve sentimientos de venganza. Son valores en conflicto, con una visión del hombre y otra de la mujer. Las distintas situaciones por las que atraviesa la relación de pareja, plantea la realización de ciertos valores, pero también su quiebre, situación en la que se puede optar por una salida acorde con los impulsos y emociones y se pueden construir soluciones simbólicas, apelando a una sanción para el que desencadenó el conflicto.

Estos valores, no obstante, se insertan en medio de separaciones, fracasos y el ejercicio de la bigamia y el adulterio. Por eso, coexisten valores tradicionales con una real modernización de las relaciones de pareja, con su carácter transitorio y aunque la mujer mantenga condiciones de subordinación, habrían ciertos indicios de autonomía.

Una de las creencias centrales enunciadas en la música rocolera es la del destino, idea de que el futuro es algo que llega para bien o para mal en todas las etapas de la vida de pareja, el mismo que puede llevar al enamoramiento, a la bigamia o a la separación. La concepción del destino no necesariamente es aquella de destino fatal, pues también puede ser un vehículo de la felicidad. Es una creencia que refleja un contenido religioso, con la fuerza de Dios o un ser superior; una fuerza que actúa externamente a los individuos, llevando el dolor o la dicha des-

de una situación azarosa. En cualquier etapa que se hallen las relaciones amorosas, Dios se hará presente para dar alguna salida al conflicto cuando éste existe, o prolongar lo que pueden ser los momentos de goce y dicha. Puede intervenir para que llegue el olvido luego del fracaso amoroso, “Por eso yo, te imploro/a tí Dios mío/que me ayudes a olvidarlo” (*Ayúdame a olvidarlo*, Clarita Vera); se le invoca en juramentos para dar seguridad a acciones que se desean realizar; en la búsqueda del necesario perdón cuando se ha cometido alguna transgresión a los cánones morales.

De identidades y conflictos culturales

La música rocolera se inició en Guayaquil para propagarse luego al resto del país. En su dinamismo, el desarrollo de la música rocolera se presentó como una síntesis de cosas viejas y nuevas, incorporación y transformación de tradiciones. Al inicio predominaron los temas de compositores y cantantes costeños donde se impusieron las formas de tratamiento que privilegiaban el vals y el bolero. La presencia de Roberto Calero, Aladino, Cecilio Alva, o Roberto Zumba eran imprescindibles para el éxito de los festivales.

Luego del inicial impulso rocolero de la Costa, siguió la creación del mundo rocolero serrano con sus propias características. Este incorporó el pasillo pero con un nuevo lenguaje. La influencia mexicana sigue vigente con la inclusión de temas con ritmo de bolero ranchero y corrido y el acompañamiento de mariachis en las grabaciones³. En los ritmos nacionales, se nota que regresa el pasacalle, en ocasiones confundido con el corrido mexicano, aunque con un cambio: ya no son los himnos regionales que caracterizaron al pasacalle como exaltación pueblerina o provinciana, sino que se principalizan los temas amorosos. Finalmente, un ritmo de acento local, la bomba del valle del Chota, ha ingresado con una fuerza considerable a la Sierra central y norte. Así, la música rocolera terminó por promover la reaparición de ritmos criollos tradicionales y por proyectar a una escala regional ritmos más locales como la bomba.

En la recurrente discusión acerca de lo nacional y la identidad, se dieron nuevas condiciones de debate, originadas en una intelectualidad indígena y también en sectores medios que pusieron sobre el tapete, otra vez, la cuestión indígena. En general, se ha insistido en la oposición entre lo indígena y lo blanco occi-

³ En la década del sesenta, Agustín Cueva mencionó superficialmente las influencias de la música y el cine mexicanos en los sectores populares (Entre la ira y la esperanza, Quito: CCE, 1967). La influencia mexicana en la cultura ecuatoriana, debería merecer más atención, en tanto ha significado una manera de hacer espectáculos, crear ídolos populares y representar ciertos valores.

dental, mientras que desde el Estado y las corrientes políticas de centro, se insiste en la naturaleza mestiza de la cultura y nación ecuatorianas. Esta discusión que se activó por los 500 años de conquista española, no toma en cuenta las variaciones y situaciones concretas de lo indio y lo mestizo en la cultura ecuatoriana y sus cambios históricos; por ejemplo, las formas de presencia del mestizaje (lo cholo y lo chagra) en las clases populares, o el impacto que ha tenido la modernidad en los grupos étnicos, para no mencionar la especificidad que esto asume en la Costa y la Amazonía.

La identidad de las clases populares urbanas, que ha sido construida sobre la base de un entrecruzamiento de procesos clasistas y étnicos de mucha diversidad y dinamismo, tiene en la canción rocolera un sentido de agrupación y compactación en su movimiento, no porque haya un contenido explícito o un discurso sobre la identidad popular mestiza, sino porque la identidad está allí, en la manera de insertarse en esa cultura de masas, en compartir espacios públicos y asumir unos valores determinados.

El impacto de la actual crisis en las clases populares ha tornado extremadamente central, no sólo en los discursos estatales sobre la familia o en la percepción común, la imagen de la madre asumiendo el papel de jefe del hogar. un fenómeno antiguo reactualizado con mucha fuerza, así como el de los niños que se ven incorporados desde muy temprana edad al trabajo. Se asume que asistimos a la desestructuración de la familia popular y más aún, a la desestabilización de la familia de clase media que ha visto cerrarse los canales de ascenso social. Todos estos problemas no son tratados directamente en la música rocolera, donde la cuestión de la sobrevivencia emerge tangencialmente, siempre alrededor de la relación de pareja, el centro de la filosofía rocolera, donde se expresa un proceso de representación de la vida familiar cotidiana.

Es necesario comprender el modo en que los productos de la cultura de masas son receptados por el público. En una de las definiciones más influyentes, la industria cultural ha sido concebida como el imperio de la racionalidad del capital, con la consiguiente standarización y la producción en serie, que convierte a la creación cultural en productos repetidos y triviales, desapareciendo la autonomía de la creación individual al quedar sometida a los dictados del empresario (Horkheimer y Adorno 1974:117-230). Pero, ¿qué ocurre en países donde la alta cultura ha estado alejada de las masas y el mismo sistema escolar, a pesar de su extensión, ha sido incapaz de ‘bajar’ la alta cultura hacia las grandes mayorías? O, ¿porqué cuando se ha intentado diseminar productos culturales al pueblo, según las intenciones de las políticas culturales del Estado, éstas tienen un impacto mínimo, o son ignoradas por sus destinatarios?

Quedan pendientes interrogantes sin respuesta adecuada todavía. Una pregunta fundamental: ¿Cuál es la relación de los valores y creencias que porta la

canción rocolera con otras prácticas y valores de las clases populares, de la vida en todas sus dimensiones, más allá de las relaciones de pareja? O, ¿cómo algunos de estos valores han estado presentes en los discursos y la acción política? Responder a estas preguntas es algo de importancia central. Repensar el campo cultural de las clases populares es nuestra intención. Estas ideas sobre la música rocolera son el inicio de una reflexión que pueda vincular el mundo de la vida privada con lo cultural. Y para eso, debimos justamente ingresar por la ventana indiscreta de las relaciones de pareja.

Bibliografía

- Dallal, Alberto
1986 El “dancing” mexicano, México D.F.: SEP-Oasis.
- Ibarra, Hernán
1992 “Indios y cholos”. En: *Orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana*, Quito: Editorial El Conejo.
- González Rodríguez, Sergio
1989 *Los bajos fondos, el antro, la bohemia y el café*, México D.F.: Ed. Cal y Arena.
- Horkheimer, Max y T. Adorno
1974 La industria cultural, en *Industria cultural y sociedad de masas*, Caracas: Monte Avila Editores, pp. 117-230.
- Michelena, Esteban
1988 El swing de la rocola, *Revista Diners*, No. 71.
- Monsiváis, Carlos
1984 La agonía interminable de la canción romántica, *Comunicación y Cultura*, 12, pp 28.
- Nuñez, Jorge
1980 Pasillo: canción de desarraigo, *Cultura*, No.7. pp. 223- 228.
- Sánchez León, Abelardo
1984 Cariño malo: una versión de la cantina limeña, *Debate*, No.30.
- Scrimshaw, Susan
1973 *Lo de nosotras: pudor y actitudes acerca de las clínicas de planificación familiar en una ciudad latinoamericana*, New York: Instituto Internacional para el Estudio de la Reproducción Humana, Universidad de Columbia.
- Stein, Steve
1982 El vals criollo y los valores de la clase trabajadora en la Lima de comienzos del siglo XX, *Revista Socialismo y Participación* 17.

Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito

Marcelo Naranjo

Introducción

La distribución de los conglomerados sociales dentro del espacio urbano obedece a una serie de circunstancias, entre las cuales, el criterio de segregación espacial, probablemente es el más categórico. Cabe señalar que, si bien existen algunos grupos que por sus condiciones socio-económicas, están en capacidad de 'escoger' el sitio de su residencia, otros, y en este caso la mayoría, tienen que situarse en los lugares del paisaje citadino a los que sus condiciones socio-económicas les permiten acceder.

Este hecho que marca cómo la ciudad deberá ser ocupada, no implica necesariamente que los habitantes acepten este ordenamiento espacial, menos aún si éste expresa una posición discriminatoria en su contra por parte de grupos privilegiados de la ciudad y por parte de autoridades locales quienes directa o indirectamente, contribuyen a mantener este estado de cosas. Los habitantes de la ciudad tienen una visión propia de los hechos y una lectura interpretativa de los mismos.

Precisamente, este trabajo constituye una reflexión relativa a la ocupación de espacios 'privilegiados' y de gran status por personas que, en su situación factual, carecen de ese status y que súbitamente, a través de un acceso simbólico a dichos sitios, 'sienten' una movilidad social, aunque sea solamente simbólica y reducida en tiempo.

Las líneas teóricas que orientan este trabajo se enmarcan en el pensamiento de Erving Goffman, especialmente en su obra *Behavior in Public Places* (1963), y en elementos de la antropología simbólica, representada por la figura de Victor Turner (1975).

El análisis se refiere a la ciudad de Quito¹, sin embargo, la reflexión podría ser aplicada a otras ciudades donde la problemática se presenta de similar manera.

1 La información de base para la elaboración de este análisis ha sido recopilada en los últimos cuatro años (1993-1997).

Algunas notas sobre el proceso urbano de Quito

Los estudios sobre el desarrollo urbano de la ciudad de Quito (Achig 1983; Alou 1986), destacan como un rasgo característico de la ciudad, desde su fundación, la diferenciada ocupación espacial de la misma y, concomitante con ella, el acceso restringido a ciertos lugares, de forma establecida oficialmente o por el peso de las circunstancias imperantes. Esta ocupación trascendía a los espacios de la ciudad y también se vinculaba a lugares primados, como las iglesias de la localidad, las cuales, en micro escala, reproducían la estructura segregacionista que la ciudad mantenía como un todo.

La época republicana no cambió drásticamente esta situación, quizás la disimuló, pero en el trasfondo a través de los usos y costumbres ciudadanas establecidas desde antaño, fueron mantenidas. Los pobladores tácitamente aceptaron este estado de cosas sin oponer demasiada resistencia.

Con el advenimiento del siglo XX, la modalidad previamente establecida (de ocupación y segregación) se mantuvo. Dato curioso, en el primer plan regulador de la ciudad de Quito, elaborado por el arquitecto urbanista uruguayo Jones Odriozola y presentado por el Alcalde Andrade Marín en 1945 (Achig 1983:53), oficialmente se institucionaliza una estructura ocupacional de la ciudad caracterizada por la segregación, la cual obedece a una serie de criterios estereotipados que no solamente hacen relación a una jerarquía socio-económica, sino a supuestas incapacidades de algunos segmentos poblacionales para vivir en determinadas áreas de la ciudad de Quito (Ibid). A modo de ejemplo, el citado urbanista manifiesta que los trabajadores del ferrocarril por sus condiciones socio-económicas, así como también por su membresía cultural, no podían ir a vivir al barrio de la Belisario Quevedo como inicialmente se había pensado, sino que tenían que residir alrededor de la estación del ferrocarril, zona apropiada a sus características (...?). Sin oposición, el plan es aceptado y oficializa una serie de situaciones que se mantenían desde muchos años atrás.

Una de las derivaciones del mencionado plan regulador es la división de la ciudad en dos polos antagónicos, la 'ciudad sur' y la 'ciudad norte', división que con el andar del tiempo se magnificó.² Por otro lado, es necesario tomar en cuenta que los constreñimientos propios de la topografía de la ciudad, obligan a que el movimiento expansivo físico de la urbe sea en la dirección norte-sur,

² Esta división bipartita de la ciudad no debe ni puede ser tomada en términos absolutos, no todo lo que está al norte es sinónimo de riqueza y de status. del mismo modo, el sur de la ciudad tampoco es sinónimo de privación o de carencia de status. Además, hay barrios intermedios que, en cierto sentido, modificarían esta división.

dejando muy poco espacio para una ocupación este-oeste. Cabe mencionar que el centro de la ciudad, que corresponde casi al espacio demarcado como el Centro Histórico, 'escapa' a la dicotomía norte-sur, considerado éste como una entidad en sí misma, que hace relación a una dinámica propia y que, en su historia y tradición, trasciende a las relaciones cotidianas y de conflicto que se establecen entre el norte y el sur, con las puntualizaciones y precisiones anteriormente señaladas.

El advenimiento de la década de los años cincuenta marca profundos cambios en la traza de la ciudad, cambios que son el resultado de un proceso socio-político, económico, ideológico y cultural que coincide con la desaparición casi absoluta de cualquier influencia europea en Quito, mantenida hasta ese momento, para dar paso a la influencia procedente de Norte América. La pujanza económica y la influencia política de la post-guerra también se manifestó en el país y de preferencia en las ciudades como Quito que acogieron este tipo de cambios, desventuradamente 'sin beneficio de inventario'.

El nuevo orden económico, político, ideológico, social y cultural, evidente en la ciudad, produjo una serie de cambios y transformaciones no únicamente en el paisaje urbano, sino también en la concepción misma del fenómeno ciudad. Un 'invitado especial', el capital, ya había tomado posesión absoluta de la urbe e imponía sus reglas. A la luz de este nuevo orden de cosas la ciudad crecía, se desarrollaba y normaba; la segregación espacial adquiría carta oficial de ciudadanía y modelaba Quito de forma drástica. La estructura espacial descrita, basada en épocas anteriores en la costumbre, se manifestaba ahora como la norma, sustentada por la plena vigencia de las relaciones capitalistas.

La 'famosa' década petrolera no hace más que confirmar la tendencia. El 'american way of life' se impone y ocupa los minúsculos intersticios del convivir de la ciudad y adquiere plena vigencia. La ciudad se alinea con dicha ideología y, a nivel económico se produce un cambio fundamental. El suelo urbano adquiere la calidad de mercancía lo que afecta drásticamente la concepción de utilización de espacios y volúmenes y; se hace patente el criterio especulativo en relación con los precios del suelo urbano; procesos que contribuyen a la división polar de la ciudad en sus dos ejes fundamentales, norte y sur.

Los impactos de esta nueva disposición espacial de la ciudad van a ser múltiples. Uno de los más importantes y quizás el menos evidente es, la autoconcepción que los habitantes de la urbe desarrollan con respecto a 'la ciudad' donde les ha tocado vivir. En torno a ello se desarrolla un imaginario donde no están ausentes las recíprocas concepciones estereotipadas 'del otro', así como la interpretación y ubicación de los lugares simbólicos, cuya ocupación y acceso les convierten en verdaderos fetiches.

... Y la Virgen nos dió la espalda

La polémica erección de la virgen de Legarda elaborada en macro escala por un escultor español y ubicada en la cima del Panecillo, lugar tradicional del Quito de siempre, tuvo la virtud de suscitar controversia entre los adherentes y detractores del proyecto en temas que recorren desde la estética hasta la ideología. Su ubicación posibilitó, además, que los habitantes de la ciudad emitieran su propio criterio frente a ella, opinión que se apartaba de la polémica señalada y que se refería a un aspecto de singular importancia. La Dona mostraba su alado frente al norte de la ciudad, dejando su anatomía posterior a la mirada de los pobladores sureños de la misma, quienes en la metáfora ratificaron que esa era otra de las señales, quizás la más grave por su carácter sobrenatural, de las desigualdades que se manifiestan en la ciudad. Esto, permite derivar que en el imaginario elaborado por los pobladores del sur de la ciudad está incorporado el criterio de desigualdad social, de asimetría en relación con la otra mitad de la urbe y que en este imaginario se empieza a marcar un plano simbólico con los lugares primados de la ciudad; espacios de difícil acceso que pasan a ser los entes deseados por la connotación multivocal que representan y las proyecciones que de ellos derivan.

La geografía simbólica de los pobladores sureños de la ciudad incluye como lugares primados, sitios tan disímiles como el aeropuerto, algunos hoteles de la ciudad, espacios dedicados a la diversión como bares y discotecas, etc. La significación de estos espacios, desde la perspectiva de esos pobladores, trasciende la consideración de meros edificios o lugares de recreación, tienen un 'algo más' que es la concepción y valor con que se los identifica. En este sentido, el valor e importancia que en ellos se deposita no tiene que ver con el acceso al poder político tradicional. Entre las personas consultadas, nunca se mencionó al palacio de gobierno entre los espacios depositarios de poder o valor simbólico; el bien deseado es aquel que está alineado con una visión de adquisición de status por la vía económica, no tanto del propio objeto, o del objeto en sí, sino de la clase, status y 'calidad' de sus usuarios.

Lo dicho en líneas anteriores permite concretar el análisis en un objeto de observación específico, el Parque de la Carolina, ubicado en el sector financiero y residencial del norte de la ciudad de Quito. Este espacio de recreación, para algunos habitantes del sur trasciende el hecho de ser un espacio recreativo de acceso general y democrático para convertirse en el objeto deseado por lo que representa. A continuación se puntualizan ciertos elementos de análisis en torno al tema.

En su proceso de consolidación, las ciudades, a nivel general, crean espacios que por su significado se convierten en verdaderos lugares emblemáticos, en el sentido que Firth (1975) se refiere al tema. Un ejemplo de estas características

es el Central Park de Nueva York. Dicho lugar recreativo está enclavado en un lugar de la ciudad donde gran parte de él colinda con barrios extremadamente ricos y exclusivos. Como es obvio, el acceso es absolutamente libre, pero no es menos cierto que por sus prados y amenidades, incluyendo su laguna artificial, han desfilado una serie de personalidades del mundo del arte, la ciencia, la política, etc. a nivel mundial. No es el único lugar de recreación de la ciudad, pero acudir a este sitio no es lo mismo que divertirse en otro parque de la ciudad, este es el 'lugar' símbolo de Nueva York y de esa condición surge su importancia.

Un fenómeno similar ocurre en Quito, guardando las necesarias distancias y diferencias, en donde el Parque de la Carolina es, sin lugar a dudas, el lugar de recreación más importante de la ciudad adonde la gente acude no solamente con un espíritu lúdico, sino también en búsqueda de un status que supuestamente este parque confiere a sus usuarios. Como en el caso del Central Park, no es el único lugar de esparcimiento con que cuenta la ciudad, pero su jerarquía es indisputada, pues representa una de esas manifestaciones emblemáticas de Quito.

¿Cuál es la consideración de algunos habitantes del sur de la ciudad respecto de La Carolina? Los sentimientos manifestados en torno al tema son contradictorios. Se considera que el Parque representa una manifestación muy clara de la preferencia municipal por el norte de la urbe en detrimento del sur de la ciudad. En ese sentido sería una manifestación perversa de un acto implícito de injusticia. Independientemente de esta apreciación, al Parque se lo mira como un lugar que invita a ocuparlo tanto desde la perspectiva de la recreación o la función lúdica, como desde la de ser un lugar que confiere simbólicamente un status a sus visitantes, razón que por la que nace una preferencia y talvez una necesidad por ocuparlo.

En el sur de la ciudad existe un complejo deportivo y recreacional muy completo al cual los habitantes sureños tienen fácil acceso, sin embargo, prefieren movilizarse al otro extremo de la urbe para visitar La Carolina a pesar de los inconvenientes que dicha movilización les representa en términos de tiempo, facilidades y aspecto económico. Una interrogante es necesaria para tratar de explicar esta aparente irracionalidad. ¿Qué es lo que motiva adoptar tal comportamiento?

Según conversaciones mantenidas con usuarios del Parque procedentes del sur de la ciudad se puede colegir que su presencia en La Carolina obedece al hecho de que se produce una verdadera inversión, la cual elimina 'mágicamente' barreras étnicas, de clase y status que inclusive alcanza una movilidad social igualmente simbólica. Por momentos se sienten plenamente incorporados a la dinámica de la ciudad, a una ciudad no segregada y respecto de la cual ya no son epifenómenos sino socios plenamente activos. La Carolina ha eliminado simbólicamente las barreras y aunque la visión de los otros respecto de ellos no ha cambiado, y no tiene porqué cambiar, su propia adscripción simbólica, en términos de

Barth (1976), es suficiente para crearse la metáfora de una semejanza de clase, étnica y de status. Es decir que a través de la inversión mencionada, se produce una purificación simbólica de la perversidad (al respecto ver Douglas 1970) inherente a este lugar público –como agente de segregación– y éste se convierte en una arena (Turner 1975) que temporalmente ofrece una neutralidad donde es posible que se de la *communitas* (ibid 1975) en una perspectiva de plena igualdad.

Conscientemente se ha utilizado la palabra ‘mágico’ en forma reiterada para ilustrar el fenómeno producido. Ahora bien, ¿Cómo opera este proceso? En primer lugar a través de la permisibilidad de acceso al Parque, “nadie nos dice por qué venimos, ni nadie nos exige pagar algo por su uso”. Este hecho introduce a los usuarios del sur en un ámbito de igualdad: son tan usuarios como cualquier otro visitante provenga de donde provenga. En segundo lugar, realizar similares actividades a las de cualquier otra persona independientemente de su condición socio-económica, también les permite crear un criterio de igualdad, de ‘asimilar-se al otro’. En tercer lugar, el poder acceder libremente a ese complejo recreacional no les marca diferencias con otros visitantes, quienes a su turno, proceden de la misma forma. No importa el estrato económico-social del cual provengan y mucho menos su status o membresía étnica o cultural. El resultado de la interrelación de estos elementos confiere a estos habitantes un sentido de seguridad nuevo, a través del cual se trasmite y obtiene una sensación de igualdad; literalmente ‘cruzan las barreras’ que sienten en la cotidianidad de sus vidas y que funcionan como agentes opresores.

De otra parte, la conducta observada por ellos también es distinta; por asimilación, ‘tienen que comportarse como todos’. Paradójicamente, en esta ocasión son parte indiferenciada del todo y aquella condición los motiva para proceder de esa forma; es decir, nadie impone una conducta, se autoimponen. De acuerdo al concepto de movilidad social, esta ficción de igualdad los impulsa hacia arriba, igualdad que en ningún otro contexto la pueden lograr. Tómese en cuenta que el canal de acceso es, en esta ocasión una actividad lúdica que en sí no tiene un referente económico aunque es realizada en un espacio que de hecho tiene una connotación de ese tipo, pero que, de acuerdo al proceso analizado, ha presentado una posibilidad democrática de uso que lo encubre.

En el análisis se ha insistido en el significado simbólico de la ocupación del Parque (cuyo resultado permeará el cognoscente de los individuos), ya que sería ilusorio pensar que este cruce de barreras de clase y status motivada por el acceso democrático al mismo, sea una realidad objetiva para los visitantes a los que nos hemos referido. Por el contrario, ellos manifestaron que al abandonar La Carolina, las “cosas no han cambiado”, lo que de ninguna manera impide que temporalmente vivan la nueva situación, o la sensación de la nueva situación, y que, en una próxima oportunidad, regresen al mismo lugar con la esperanza de sentir

similar transformación y con la expectativa cierta de que la magia se producirá nuevamente. Precisamente aquí está la inversión: de pobres son temporalmente 'no pobres'; de habitantes sin status adquieren el mismo status de cualquier usuario; de segregados se convierten en no segregados y este juego de nuevas 'realidades' tiene un resultado positivo dentro de sí. Sencillamente se sienten mejor aunque todo sea muy temporal.

El fenómeno reportado no constituye una rareza etnográfica; ha sido reseñado in extenso en la literatura especializada. Por ejemplo, Anthony Leeds (1976) a propósito de su análisis del Carnaval de Río de Janeiro ya daba cuenta de una situación similar con la llegada del Rey Momo y su corte y la toma simbólica de lugares primados de la ciudad de Río por personas que en la cotidianidad jamás accederían a tales 'territorios'. Por mi parte, he analizado un fenómeno similar (Naranjo 1980) en relación con la ocupación de las playas de la ciudad de Manta, a propósito de la época de las fiestas de la cantonización. Efectivamente son casos distintos en su contexto físico e histórico, pero el proceso operado es bastante similar, obedece a la misma lógica de comportamiento y al mismo nivel de reacción de la población y por consiguiente, son casos susceptibles de similar análisis.

Conclusiones

1. El tema de la segregación espacial urbana es una realidad presente, bajo diversas formas, desde el establecimiento de la ciudad de Quito. A partir de la década de los cincuenta, período de plena vigencia del capitalismo, la segregación se acentúa y forma parte constitutiva de la morfología urbana de la ciudad.
2. La división de hecho y de derecho de la ciudad de Quito, en sectores en cierto sentido antagónicos, que corresponden 'al sur' y 'al norte' de la urbe, es una realidad percibida y asimilada por los habitantes que moran en dichos lugares. En esta dicotomía, el centro de la ciudad queda excluido ya que la concepción que la población tiene sobre este sector es diferente y escapa a la problemática que se analiza en este trabajo.
3. En función de las realidades vividas y de las concepciones que en torno a dichas realidades la población manifiesta, se han elaborado imaginarios urbanos que identifican a los pobladores de cada uno de los sectores de la ciudad y que han ayudado a que se forme una visión estereotipada del 'otro'.
4. En la percepción anotada, los grupos sociales que viven en la ciudad, han elaborado un listado de lugares primados de la urbe, a los que han conferido valor y significado simbólicos que han permitido constituirlos en lugares

especiales y, en su condición de tales, su aprehensión y uso se convierte en una aspiración generalizada por el status que confieren a sus usuarios.

5. El Parque de la Carolina es uno de los lugares cuya importancia como centro de recreación colectiva se ve superada por el valor que le conceden los habitantes del sur de la ciudad, quienes lo identifican como un espacio cuyo uso concede status. Al situarse en el lado de la ciudad, simbólicamente restringido para ellos, se convierte en el 'objeto de deseo'; se pugna por acceder a éste ya que su utilización, metafóricamente, concederá la misma categoría de los 'visitantes naturales' que pertenecen al norte de Quito.
6. A través de un proceso de inversión mental en la concepción de los hechos de los visitantes que proceden del sur de la ciudad y que toman a La Carolina como centro recreacional, se produce una equiparación simbólica de las condiciones socioeconómicas y culturales que ellos ostentan, pasando simbólica y temporalmente a gozar del mismo status que los 'otros', hecho que les posibilita una movilidad social que se traduce en la adquisición de una nueva y mejor autoimagen, aunque ésta tenga un carácter temporal. ¿Cuál es el producto final de este proceso? No es otro que el alcanzar una asimilación personal, con los niveles de grupos distintos a ellos lo cual les beneficia psicológicamente y les abre la expectativa de la movilidad social real.
7. Por todo lo anotado se puede observar como un sitio de recreación colectiva, sin adjetivos, por su ubicación en el contexto del proceso de segregación urbana y gracias a los imaginarios construidos por los habitantes de la ciudad, se convierte en lugar privilegiado, de uso deseado y otorgador de status a quien no lo tiene.

Bibliografía

- Achig, Lucas
1983 *El proceso Urbano de Quito*, Quito: CIUDAD.
- Allou, Serge
1985 Formas urbanas y formaciones sociales en el Ecuador, en: *El Espacio Urbano en el Ecuador*, Quito: IGM del Ecuador.
- Barth, Fredrik
1969 *Ethnic groups and their boundaries*, Boston: Little Brown.
- Carrión, Fernando (comp).
1986 *El Proceso de Urbanización en el Ecuador*, Quito: El Conejo-CIUDAD.
- Douglas, Mary
1973 *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Barcelona: Siglo XXI editores.
- Firth, Raymond
1975 *Symbols, Public and Private*, Ithaca: Cornell University Press.
- Goffman, Erving
1963 *Behavior in Public Places*, New York: The Free Press.
- Leeds, Anthony
1973 Locality power. An analysis of the Rio Carnival, en: *Urban Anthropology*, Aidan Southall (ed), New York: Oxford University Press.
- Naranjo, Marcelo
1980 *Etnicidad, Estructura Social y Poder en Manta*, Colección Pendoneiros (36), Otavalo: Gallo Capitán.
- Turner, Victor
1975 *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca: Cornell University Press.

La propiedad, un sueño realizado: relato oral de los pobladores de La Argelia¹

Santiago Ortiz y Elvira Martínez

Presentación

Buena parte de los fundadores de *La Argelia*, zona barrial al sur-oriente de Quito, participaron en una oleada de inmigración que se produjo en la década del 70. En el tránsito de migrantes desde los puebleríos serranos a la ciudad, la familia, la propiedad, el empleo y la fiesta son hilos conductores de su identidad.

Sus historias personales transcurren desde su salida del lugar de origen, de los pueblos y zonas rurales de la Sierra centro norte en los años 60, su peregrinar en el inquilinato, y la formación del asentamiento en las viejas haciendas que fueron lotizadas por terratenientes e intermediarios. Las historias se cierran con las movilizaciones de la Federación de Barrios del Suroriente a comienzos de 1980 y su posterior fragmentación.

Este artículo resume algunas de las conclusiones provisionales de una investigación cuya intención original fue encontrar otra puerta de entrada a la problemática urbana, superando visiones economicistas y reduccionistas en el análisis de los movimientos urbanos al tiempo de cuestionar las visiones espacialistas originadas en los estudios urbanos influenciados por la arquitectura.

Al mismo tiempo se trató de examinar y rescatar la subjetividad y la cultura de los sujetos que participan en las luchas sociales, dado que traen un importante equipaje de valores, comportamientos, sueños y conocimientos que convierten a los migrantes no solo en víctimas de las condiciones materiales que les obligan a salir sino en sujetos que tienen un proyecto que realizar en la ciudad. También las historias fueron recogidas como parte de un proceso de diagnóstico de la zona suroriental de la ciudad en función de un programa de desarrollo local a nivel urbano.

¹ Este artículo reúne algunas conclusiones de una investigación patrocinada por el CONUEP, realizada en su primera parte en 1991-92 en los barrios de La Argelia y se basa en entrevistas a 23 fundadores de los barrios mencionados.

Crisis del campo y migración

En los primeros años de la década del 60 culmina el auge bananero y la antigua hacienda precapitalista entra en una profunda y definitiva crisis. Junto a ello surgen nuevos procesos de industrialización y urbanización, fenómenos de incremento poblacional y cambios de orden espacial y demográfico.

Hasta los años 70 la lucha por la reforma agraria y por la abolición de las relaciones precarias en la agricultura generará una caudalosa participación de miles de campesinos que se organizan y realizan acciones colectivas. La hacienda deja de ser un eje social, cultural y económico. Los pueblos y la población mestiza pierden su referente tradicional pues estaban ocupados del comercio, la artesanía y los servicios para la hacienda. Algunas poblaciones pierden importancia y se marginan mientras otras entran en la reorganización espacial que trajo el proceso capitalista.

Se trata de un proceso que genera fraccionamiento de las haciendas, atomización de la tierra o proletarización, con lo cual la familia campesina debe redefinir sus condiciones de subsistencia. En general, este proceso de minifundización da lugar al incremento de corrientes migratorias que van desde ámbitos rurales a los centros poblados intermedios y de éstos a Quito y Guayaquil. También se dan desplazamientos directos desde las zonas pauperizadas del agro andino hacia centros agroindustriales. En algunos casos se trata de movimientos de carácter temporal y en otros de carácter definitivo. La sierra en esta fase retiene su población: la migración interregional sierra-costa, pierde preponderancia ante las migraciones intraregionales e intraprovinciales.

En los 60 Quito, Guayaquil y las ciudades intermedias viven procesos acelerados de urbanización; su población se ocupa fundamentalmente en los servicios, el comercio y la artesanía². La concentración de la población en las ciudades contribuye a una sobre-oferta de trabajo ocupado en actividades urbanas de baja remuneración.

En ese contexto todas las relaciones y formas culturales del campo y los puebleríos serranos se alteran. Por un lado los campesinos buscan consolidar la pequeña propiedad en el campo mientras las relaciones familiares entran en una profunda redefinición causada por la migración, el cambio de roles entre hombre y mujer, el abandono y otros factores.

Las formas de trabajo se modifican con la generalización del trabajo asalariado, el crecimiento del comercio y cambios en la pequeña producción. El im-

² Entre los años 1962-74 en la agricultura se crea solo 95.272 nuevos puestos de trabajo y en la industria manufacturera 1.698, mientras en el comercio se crean 91.973 puestos nuevos y en los servicios 138.872 (ver Carrión, F.: "El Proceso de Urbanización del Ecuador 1962-1974", Quito: FLACSO, 1978, pp 80).

pacto de la modernización se inicia en el campo y en los puebleríos a través de los medios de transporte y comunicación, de la presencia inicial del Estado —antes gran ausente de un mundo que giraba en torno al poder de los hacendados— y de la educación pública.

La modernización de Quito

La ciudad de Quito, a partir de la década de los años sesenta, sufre la mayor transformación de este siglo. Por los elevados índices de crecimiento de la población de las ciudades, el Ecuador, un país tradicionalmente rural, se transforma en un país urbano. En los setenta el boom petrolero profundiza ese proceso, facilitado por el crecimiento del Estado y el relativo desarrollo industrial, particularmente de la industria de la construcción y por el incremento del capital inmobiliario.

En lo urbano esos cambios produjeron el agotamiento del viejo casco colonial, el surgimiento de barrios residenciales para la clase alta y media al norte y el surgimiento de asentamientos ‘clandestinos’ en la periferia de la ciudad. Quito creció en forma longitudinal hasta los años 60 pasando luego a un crecimiento “longitudinal polinuclear” hacia los ochenta (Carrión 1987).

Esta modalidad de expansión se consolida con la incorporación de extensas áreas al perímetro urbano. Quito, para 1980, incrementa su área habilitada en casi 300 por ciento con relación a 1970. Este crecimiento rebasa el de la población que asciende de 550 mil en 1970 a 780 mil en 1980, generando una baja de la densidad poblacional de la ciudad.

La preservación de áreas en especulación a lo interno de la urbe (1980: alrededor del 50 por ciento del territorio habilitado de la ciudad, lo constituyen áreas vacantes) se explica precisamente por el interés de inversión futura del capital inmobiliario. “Esta modalidad de expansión y valorización de la propiedad territorial, condiciona la configuración de la estructura urbana en general” (Carrión 1987).

El capital inmobiliario tiene la capacidad de controlar el suelo, fijar el precio del mismo, provocar la lotización de las viejas haciendas que rodeaban la ciudad y conducir un amplio plan de construcción de infraestructura de agua y vías de comunicación que extienden el perímetro urbano. Esta fracción de la clase dominante se asocia con el capital multinacional de la construcción y cuenta además con el respaldo de bancos internacionales que condicionan desde entonces, los planes de expansión y el desarrollo municipal de Quito.

En el centro histórico y en los barrios que le rodean se produce un deterioro constante debido al éxodo de las actividades comerciales y de servicios hacia el norte, la salida de las clases altas hacia barrios residenciales, el incremento po-

blacional con nuevas oleadas de población inquilinaria migrante y el deterioro de la infraestructura y los servicios urbanos. Se produce una concentración de demanda especialmente en el centro histórico como consecuencia del proceso de migración y su reproducción dentro del ámbito urbano, en condiciones de hacinamiento y tugurización.

Posteriormente, surge en la periferia, la lotización clandestina, como modalidad específica de expansión urbana, inaugurando un 'submercado con demanda solvente para el mismo'. Se dividen las haciendas en la periferia de la ciudad mediante lotizadores, que establecen una relación económica directa con los pobladores. Los hacendados y sus intermediarios disponen de una red de relaciones económico-políticas (estatales, municipales), que garantizan la consolidación de dichos asentamientos, aunque éstos no se sujeten a la normatividad vigente.

Las modalidades que adopta el desarrollo urbano de la ciudad, están condicionadas directamente por la política de tierras que implementa el Estado en función tanto de los intereses del capital inmobiliario, cuanto de los propietarios territoriales de las zonas periféricas y al interior de la ciudad, cuyo objetivo es el incremento constante de las rentas territoriales.

En este período en Quito se produce una dinamización de actividades productivas urbanas, especialmente de la industria fabril y de la construcción. Este fenómeno ocupa mano de obra de manera creciente provocando una ampliación de la clase obrera, la formación de importantes núcleos de jornaleros de la construcción y la expansión del sector de servicios y comercio con la demanda de empleo doméstico, la artesanía y los comerciantes pequeños.

En términos políticos, este proceso de transformación está regido por varias dictaduras militares que crean las condiciones para el desarrollo del capital industrial e inmobiliario, capital que tiene representantes directos que se turnan en el gobierno urbano.

La propiedad, un sueño realizado

En este contexto se desenvuelven las historias personales de cada uno de los migrantes entrevistados en *La Argelia*. Su relato, el recuerdo de su casa y su 'pueblo', la necesidad de propiedad, está teñido de vínculos de sangre. Desde su punto de partida, se construye un sentido único que permanecerá en todo su peregrinar y que alimentará un sueño: lograr un suelo en la ciudad. No se trata únicamente de tener una casa o conseguir un hábitat con un sentido funcional. Acarician la ilusión –alimentada por la tenencia o por la carencia– de una tierra donde puedan recrear sus lazos de propiedad y parentesco. Y con ello los migrantes retienen la principal necesidad que movilizó a los campesinos desde los años 60,

afirmando su sentido de pequeña propiedad, convirtiendo el suelo y la propiedad en uno de los hilos centrales de su identidad.

La modernidad aparece en el campo como un vendaval que todo lo modifica pero que al mismo tiempo no es capaz de ofrecer condiciones adecuadas de vida y asegurar el principal medio de producción: la tierra. Por ello, el origen siempre evoca malos recuerdos; del maltrato que tuvieron cuando niños o como mujeres, de la orfandad en la que quedaron o de la pésima remuneración que recibían de los terratenientes. Pero no se conforman, ni se resignan y convierten su vida en un esfuerzo constante por alcanzar el progreso saliendo a la ciudad.

Su largo período de inquilinato está marcado por la transitoriedad. Su mudanza continua de uno a otro barrio se convierte en una búsqueda tenaz donde no se acepta vivir en forma precaria. Se adaptarán temporalmente en viviendas rudimentarias, bregarán con los dueños de casa, soportarán las obligaciones y limitaciones que les imponen, rodarán de una vivienda a otra. Sentirán su situación como un vergonzoso tránsito mientras mantienen sus aspiraciones de progreso y; esta fase les introducirá en una experiencia de 'urbanización' e individualización acelerada, debilitando y reestructurando sus hábitos y valores.

La vivienda más que un castigo, es un problema que se debe resolver. Al rehacer sus relaciones familiares, de amistad y de paisanaje, los migrantes adquieren el respaldo afectivo e incluso económico para asumir una nueva experiencia urbana: su casa y su barrio y con ello un medio necesario para liberarse del maltrato. Obtener con sus ahorros un pedazo de tierra los convierte en propietarios urbanos. Madera a madera, ladrillo a ladrillo, irán cambiando el rostro de la vieja hacienda convirtiéndole en algo que les enorgullece y les afirma. Una estrategia de trabajo familiar y relaciones entre paisanos y vecinos se viabiliza para construir un nuevo hábitat.

El migrante ingresa en el dominio del mundo urbano, lo acondiciona para sí y su conquista radica fundamentalmente en instalar una nueva forma de vida, no es solamente adquirir un espacio, es ante todo crear una nueva forma de existencia popular y provinciana. El barrio aparece como símbolo esperanzador de estabilidad, de seguridad económica familiar. La categoría de provinciano no se pierde, se amplía constituyendo una nueva identidad, la de vecino de barrio popular. Las redes organizativas que permiten que surja y se consolide el barrio, se tejen con los hilos de esta triple vertiente: de la familia, de los paisanos y de los vecinos.

Para los entrevistados, el suelo y la casa constituyen elementos centrales de su cultura, en cuanto recreación y continuidad del sentido de pequeña propiedad que traen del campo. El lote logrado en la ciudad reúne elementos de nostalgia de la propiedad rural, al tiempo que se convierte en espacio que permite la rearticulación de los lazos de paisanaje y familiares entre los vecinos del nuevo barrio;

es, al mismo tiempo, medio para liberarse del maltrato y de la dependencia del inquilinato; tabla de salvación segura en el duro proceso de urbanización y recurso económico de la sobrevivencia. Finalmente aparece como símbolo de progreso y bien que le permite una relación de igualdad con la ciudad, independencia para tratar con el Estado, el municipio y los otros.

La organización y la lucha por la ciudadanía

Los objetivos parecen transitoriamente truncados por el rechazo del poder urbano. A ellos que han aprendido a lidiar con la urbe y utilizar sus códigos, que han comprado el suelo en ella, les tratan de excluir con el manejo de las leyes, el engaño y la soberbia de los 'dueños' de la ciudad.

Los pobladores, para legalizar sus tierras, han conocido la cara pública de los patronos de la urbe. Frente a los personajes del dinero y del poder se han identificado como pueblo, como 'pobres' que ven con suspicacia la democracia que les han ofrecido. Será la primera vez que deberán transformar su acumulado de resistencia en movilización colectiva para obtener legitimidad como ciudadanos y legalidad como propietarios. Ellos que no se han resignado a bajar la cabeza ante los dueños de casa ni ante las patronas de la ciudad tampoco se retraerán ante las calles, las instituciones o los funcionarios. Entonces deberán aprender algo que no se imaginaron: la organización y la lucha social que les hará momentáneamente participantes del auge clasista de los años 70 y 80.

Se trata de un movimiento social en el espacio del consumo y la reproducción, una forma de ser ciudadanos nacida de sus lazos de resistencia familiares, provincianos y de vecindad. Una forma de acceder a la modernidad sin dejar de ser provincianos; han reconocido la necesidad de hacerse ciudadanos, pero creando una nueva forma de vida.

La unidad y la solidaridad que se genera no son virtudes ideales sino elementos reales de gran utilidad concreta para defender su propiedad y su sueño. La necesidad de la solidaridad termina por compenetrar lo individual en lo colectivo y se marca en los fundadores un signo que hace parte de su identidad cultural. En la identidad del poblador se impregna un sentimiento pragmático de eficacia colectiva y es por ello que su ciudadanía no es la que se establece en la legislación ni la que difunde como deber cívico el Municipio, sino que es una identidad que se construye en la experiencia cotidiana, en lograr niveles de autonomía personal, en el acceso a los servicios básicos y el empleo, en la lucha por el suelo urbano y la vivienda.

Pero la identidad colectiva se modifica, ella no es algo inmutable, ni sus rasgos son cualidades permanentes de lo popular. Cuando el barrio ha conquistado

lo 'básico' para vivir, se desdibuja la fuerza colectiva, se prioriza la vida familiar, los intereses individuales; lo colectivo es como se mencionó anteriormente, motivo de apatía, de malos entendidos, de lejanías, de diferencias. Pero la esperanza es una carta oculta que se mantiene, la fuerza de lo alcanzado con esfuerzo colectivo en el pasado reciente surge como expectativa de volver a sentirse pueblo, unidos, expresados.

En esa modificación interviene directamente el poder estatal y urbano. En la lucha por los servicios se mantiene la movilización pero marcada por los canales diferenciados de acceso a esos bienes. El poblador debe adaptar sus modos sociales y comportamientos organizativos a las condiciones que le impone el poder: al clientelismo, al homenaje, al voto. La tensión ha bajado y los trámites y el papaleo se asumen como pasos indispensables que generalmente por delegación popular lo asume la dirigencia barrial. Como actitud política se deja a un lado lo contestatario y adquiere mayor presencia la conciliación. Advertimos así dos momentos importantes en la vida del barrio:

- a) La conformación de una sólida organización que exigía por vías pacíficas o no, el cumplimiento de los acuerdos con los dueños y con los intermediarios. En esta primera etapa, marcada por una significativa movilización, se crean lazos de solidaridad o de identificación mutua, de articulación con la lucha clasista de los trabajadores y de articulación a la red organizativa de primero y segundo grado. El objetivo central era ser propietarios de lotes, lo que les abría la posibilidad de una ubicación definitiva y menos precaria en la ciudad.
- b) La segunda etapa que dura hasta la actualidad, se puede identificar como el reflujó de la organización general y particular. Este fenómeno presente en el conjunto del movimiento urbano de las ciudades de Ecuador, podría hablar de un proceso silencioso de consolidación de una identidad suburbana, que estaría recuperando las experiencias anteriores, tanto campesinas como urbanas para juntarlas con las nuevas experiencias dentro de un momento de agudización de la crisis económica, así como de la crisis ideológica de algunos modelos. Pero en esta etapa sigue presente este profundo sentido de propiedad, en su acepción amplia. Lo propio no solo como pertenencias materiales, sino también como sensación generalizada de pertenencia a un grupo cultural que tiene elementos fuertes de identidad.

Y atravesando a las dos la experiencia con el Estado, caracterizada por una actitud de distancia y cercanía simultáneas frente al poder, por una complicidad táctica y por actitudes de interpelación e indiferencia.

La familia

En el campo y los pueblos, los lazos económicos se refuerzan por los vínculos afectivos que se dan en la unidad doméstica. La combinación entre familia y pueblo marca profundamente la identidad de los migrantes.

Los procesos de cambio social y factores tales como el abandono, la muerte, la orfandad, el maltrato, las enfermedades, la ruptura de lazos familiares alteran las relaciones de parentesco de los migrantes en su lugar de origen. Sin embargo, estas relaciones son muy profundas y han sido estructuradas bajo una fuerte autoridad, con rigurosas obligaciones entre parientes; por tanto, la familia será el principal medio de socialización de los pobladores.

La familia, en proceso constante de rearticulación, mantendrá una búsqueda constante de recomposición de los lazos familiares y de paisanaje, buscando en medio del caos urbano una identidad social y colectiva en el barrio. El formar una familia en la ciudad será uno de los triunfos de los nuevos ciudadanos y las frustraciones afectivas se convertirán en expectativas de redención. Para ello deberá portar en su bagaje cultural una fuerte valoración de la familia y desarrollar con ella dos estrategias básicas de supervivencia: la de obtener casa y la de conseguir empleo.

La familia acompaña al migrante en su itinerario, apoyándole en cada uno de los pasos e hitos iniciales de su historia. Son hermanos y hermanas, tíos y tías, primos y primas, los que le esperan en la ciudad con casa y comida, le inician en la vida urbana y le proporcionan la información necesaria y el contacto para conseguir trabajo y tierra. Ella también estará presente en la conformación del barrio, en el apoyo recíproco en la sobrevivencia, en la construcción de la vivienda, en la solidaridad para gestionar la dotación de servicios y la lucha por defender el barrio.

El matrimonio es un lazo con profundo significado. A través del casamiento o unión con paisanos o paisanas, de preferencia de su misma condición social, los migrantes establecen una alianza entre iguales, personas con los mismos gustos, con quienes se puede hablar sin engaños y que les permitan afrontar juntos la aventura urbana. El matrimonio es la reconstrucción de la familia que dejó honda huella pero que sufrió un fuerte vendaval de cambios y desarraigos. Al fin, en un nuevo escenario podrán restablecer lazos afectivos, conformar un hogar y tener lo primero que tienen propio en la ciudad: los hijos.

El casamiento es además el paso a la independencia. Para las mujeres en particular, la redención de la esclavitud de la empleada doméstica, es la forma de obtener una relación que le dignifica. Para hombres y mujeres es la forma de realizar un proyecto propio, los hijos. La familia, para quienes no se verán marcados por experiencias clasistas, para quienes no tienen un mundo público donde al me-

nos existe en nombre el concepto de igualdad y de derechos, se constituye en un espacio de refugio frente al desigual mundo urbano. En la ciudad, donde al igual que en el campo, se viven relaciones verticales, clientelares, relaciones de discriminación étnica; la pareja y la nueva familia se constituyen en un refugio poderoso, en un eje de resistencia en el espacio caótico de la ciudad.

La familia será el referente primero y conocido en el barrio, desde el cual poblarán manzanas y zonas enteras de *La Argelia*, con parientes y más allá con migrantes que vienen desde sus pueblos y cantones de origen.

El peso de la familia en el mundo urbano es comprensible si se entiende que Quito vive una modernidad inconclusa. Ante la falta de experiencias colectivas y de una democracia que se fundamente en el reconocimiento de los derechos de la persona; los espacios privados, pese a sus conflictos y tensiones, se convierten en uno de los pocos lugares en donde el migrante tiene reconocimiento, un nombre y un valor.

Así el mundo de relaciones personales gravita en la identidad individual, de manera que las personas utilizan una estrategia híbrida como ciudadanos para resolver sus problemas: combinan las relaciones personales y familiares con las relaciones colectivas y las normas y mecanismos anónimos que le brinda el Estado de derecho.

El trabajo

Los migrantes de los años 60 no dejaron su lugar de origen en busca de estudios sino de trabajo en la ciudad. Sin embargo, no se trata de una simple relación laboral despersonalizada, característica del mercado; es una relación que combina lazos extra-económicos, relaciones familiares entre los pequeños propietarios o relaciones personales con los patrones. Esto genera una identidad marcada por prestaciones, compromisos, lealtades y complicidades que van más allá del hecho productivo.

La crisis y modernización del campo ocasiona la salida de una masa de trabajadores que fueron factor principal de la reproducción de la hacienda, donde las condiciones de reproducción fueron cada vez más precarias. La presencia de normas y maltratos en las relaciones serviles lleva a los futuros migrantes a buscar librarse de esa pesada estructura de poder. Una salida es la migración. El autoritarismo y la intolerancia la convierten en una de las pocas salidas para obtener lo mínimo: sobrevivir.

En la ciudad, los nuevos migrantes realizan tareas manuales, de baja calificación y especialización. Encuentran ocupación en ramas de baja productividad pero que son fruto de la expansión urbana de ese período. Resalta la multiplici-

dad de ocupaciones en la artesanía, servicios, comercio y construcción que necesitaba la ciudad, pero también su deseo de progreso, de trabajo por cuenta propia y la posibilidad de generar ingresos para ahorrar para la vivienda.

Pocos son los trabajadores que logran insertarse en el sector más dinámico de la economía y con ello tomar contacto con las formas de organización sindical que allí crecen en los años 70. La lucha clasista no es un eje central de la identidad de los migrantes, sino como hemos visto, la lucha por el hábitat la que conduce a un ejercicio de la capacidad de actuación colectiva y de derechos de ciudadanía.

El trabajo sirve como canal y mecanismo para el conocimiento y la apropiación de la ciudad, para la acumulación de experiencia urbana, para ganar espacios de acción y entablar relación con personajes de otras clases en el mundo privado, para dominar códigos urbanos, 'rodar' por la ciudad y aprender a sobreponerse a las condiciones de inferioridad que impone la sociedad y adoptar una serie de recursos, de informaciones y de códigos que permitan habitar la ciudad.

La modernidad llegó a Quito ocultando múltiples relaciones pre-modernas que se refuncionalizan bajo el eje de la formación social dominante. El progreso junto al atraso, los derechos con las relaciones serviles, la democracia anexa al clientelismo, la gran industria adjunta a la artesanía y el trabajo doméstico, el discurso del desarrollo en el mundo público junto con el ejercicio de los prejuicios racistas y étnicos en lo privado. Por tanto, si bien el empleo constituye una experiencia cardinal para el migrante no es suficiente para insertarlo plenamente como ciudadano.

La fiesta

En la vida de provincia, la fiesta se concibe como un movimiento de unificación comunitaria que celebra la vida cotidiana; en la ciudad este rasgo se mantiene vigente al menos durante la primera etapa de consolidación del barrio para luego convivir con la fiesta moderna del espectáculo; es un elemento de cohesión social que enlaza a los habitantes andinos atenuando los factores de disgregación que aumentan en la medida en que se desintegra la causa común del asentamiento.

La fiesta que pervive es una mixtura entre religiosidad popular y celebración comunitaria y al mismo tiempo resguarda una economía de prestigio y dispendio, de diferencias sociales, de status y de reinversión de los recursos acumulados durante el año. La fiesta y la religiosidad de estos grupos hablan de principios de reciprocidad y distribución, el intercambio lúdico se mezcla con el intercambio material.

Las fiestas populares han cambiado en todo el país, tanto en el campo como en la ciudad: el cabildo y los priostes han cedido espacio a los comités de fiestas, la reciprocidad a elementos mercantiles, la participación al espectáculo unidireccional. La cultura ingresa en un intenso proceso de intercambios, signo de una sociedad nacional sumergida en la transnacionalización.

Si la fiesta estrecha y mejora las relaciones entre patronos y sirvientes, en la ciudad, el fenómeno es similar entre funcionarios y personajes del poder. En el medio urbano surge un 'patrón colectivo', de múltiples funcionarios y políticos con quienes se mantiene obligaciones y compromisos 'temporales', donde la celebración pierde su carácter sagrado para convertirse en una relación funcional para obtener obras y servicios. Se suman a la fiesta del niño, de las vírgenes y patronos, la fiesta cívica de la fundación del barrio, de la escuela y del centro comunitario. A la banda y las camaretas se suman las reinas y el discomóvil; al aguardiente 'puro', el ron y el vino. La modernidad se incorpora también a la fiesta familiar con el vestido de novia, el traje rosado de las quinceañeras, el 'cake' y los caballeros.

Identidad y estrategias del migrante

El migrante, frente a las duras condiciones de vida, asume una estrategia de salida, porta un proyecto propio, un bagaje cultural de recuerdos, valores, expectativas, aspiraciones, conexiones familiares y de paisanaje, así como aprendizajes laborales y estrategias de migración que le convierten en actor de un proceso social de profundas repercusiones en el Ecuador moderno.

El éxodo del migrante es más que un hecho económico o demográfico, es un tránsito compulsivo hacia la ciudad; el momento de abandonar la casa y el pueblo, se constituye en un punto de arranque sustancial para la identidad del migrante popular de Quito. Junto a la culpa del desarraigo, está el salto hacia una aventura de superación y progreso y la necesidad de independencia; al traspasar el horizonte y conocer otras tierras el migrante rebasa su visión local y asume un escenario nacional con múltiples conflictos culturales. Hay rupturas con el pasado, se asocia carencia-pueblo-frustración que genera una valoración pesimista del campo, pero al mismo tiempo hay fuertes continuidades, pues los lazos afectivos, el sueño de propiedad, la apertura comunitaria, el sentido del esfuerzo se alimentaron ahí y son parte del equipaje que permite resistir y vivir en la urbe.

El lugar de origen es un eje dinámico de la memoria e identidad, no sólo nostalgia, sino recreación de un recuerdo concretado en el nuevo contexto urbano: suelo, casa, barrio, familia, trabajador y miembro de una red comunitaria de vecinos y de paisanos. Una nueva identidad cuajada desde los rasgos que acom-

pañaron y ayudaron al migrante a resistir por un largo período, y que surge en la conquista de un suelo y un reconocimiento en la urbe. Lo propio no es por tanto algo muerto, es una mixtura de afectos, valores, ilusiones y relaciones sociales que se renueva y realiza en el esfuerzo individual y en la iniciativa colectiva.

Las referencias de paisanaje se mantienen en las relaciones de apoyo e intercambio recíproco, alimentadas por los recuerdos y las noticias de la tierra, de los acontecimientos festivos, de las comunes amistades. Pero esas relaciones asumen una nueva dimensión: el ser paisanos-vecinos y por tanto actores de un nuevo escenario compartido donde predomina un ser de pertenencia familiar, pues lo barrial tiene un fuerte momento de presencia durante la construcción y lucha por la defensa colectiva de la propiedad y en otras coyunturas en donde lo colectivo prima, pero lo familiar es un hilo permanente.

Los fundadores se sienten distintos de Quito o los barrios del norte, se sienten diferentes de los que gobiernan la ciudad y son 'ricos', se sienten orgullosos de lo que han logrado en la ciudad, pero su identidad barrial está teñida de rasgos familiares y provincianos y de temporales experiencias colectivas, muchas veces referidas únicamente a la manzana o a la calle, al pequeño barrio –Hierba Buena, Oriente Quiteño– y no necesariamente a la zona de *La Argelia*.

Los sentidos colectivos de identificación funcionaron durante el primer período del asentamiento, hasta mediados de la década anterior, dejando su marca en el presente, especialmente en los fundadores. La identidad de los fundadores de *La Argelia* es entonces, como se ve a sí misma, dueña de valores y bienes adquiridos con mucho esfuerzo, conseguidos en la resistencia y el esfuerzo. Algunos valores se están debilitando pues lo propio ha dejado de serlo en tanto el barrio tiene una nueva realidad de inquilinato y la ciudad les excluye con una forma diversa: la crisis y el desempleo que afecta a la población, especialmente al joven del barrio. Así, lo propio se vuelve inseguro, conflictivo y entonces la pregunta sigue en pie: ¿Cómo conseguir vivir dignamente sin perderse, enriqueciendo su propia perspectiva cultural? Quizá por ello los pobladores de *La Argelia* han generado mecanismos para resguardar *lo mío*, hablar de *mi pobreza* para conjurar el peligro que puede venir sobre mí; hablar de mi pobreza para acceder a cosas que por otra vía no se obtienen.

Las nuevas generaciones hablan de lo propio en referencia al pasado. La primera generación de hijos (20-30 años), los que compartieron con sus padres la lucha colectiva, tienen en su memoria un recuerdo positivo de los tiempos de fundación e incluso reproducen en sus expresiones culturales (música, danza, teatro) las costumbres andinas y asumen comportamientos contestatarios; recuerdan con nostalgia las fiestas comunitarias, la unidad y la ebullición que vivieron en su infancia.

Los hijos más jóvenes, las últimas generaciones, tienen otras referencias culturales que son netamente urbanas y han terminado por subvalorar el esfuerzo

de sus padres; tienen mayor pesimismo sobre el presente, en tiempos de crisis económica, de falta de empleo, de desfiguradas referencias colectivas, de lucha por la sobrevivencia y de predominio del 'sálvese quien pueda'.

En resumen, no se logra establecer una identidad homogénea como pobladores de *La Argelia*, pero se advierte un proceso de resistencia e incluso de rechazo a la ciudad y desde esa compleja identidad provinciana, familiar, vecinal, organizativa, se establece un proceso de negociación cultural entre las múltiples identidades de los migrantes y el eje cultural hegemónico que se impone en la urbe.

Los migrantes se constituyen en sujetos activos de nuevos procesos de apropiación real y representativa en el mundo popular de la ciudad y, por otro lado, se convierten en partícipes de una modernidad y una ciudadanía que cuesta pero que seduce.

En este momento se puede hablar de una amalgama de anteriores y nuevas experiencias, donde intervienen otros elementos como la crisis económica y social, la lucha por la supervivencia y la inmediatez y urgencia de las necesidades, el desarrollo de múltiples estrategias para asegurar un ingreso, el impacto de los medios masivos de comunicación, la falta de espacios colectivos propios, los intentos de hegemonía cultural del gobierno municipal. Esa identidad está en curso y depende del accionar de un conjunto de nuevos actores presentes en la zona: los grupos cristianos, las mujeres organizadas, los grupos juveniles que se enfrentan a un contexto radicalmente diverso al que vivieron los fundadores.

Entonces, se abre la expectativa sobre la posibilidad que fundadores y jóvenes puedan acariciar un nuevo sueño; si pueden convertir en fuerza su experiencia y su nostalgia, reafirmar la eficacia del accionar colectivo, rearticular en nuevas vivencias sus lazos familiares, vecinales y sus referencias comunitarias y religiosas. Depende de ellos como personas y depende de nuevas iniciativas colectivas que permitan mantener en alto su esperanza.

Bibliografía

- Alfaro, Rosa María
 1987 *De la Conquista de la Ciudad a la apropiación de la palabra*, Lima: Tarea.
- Carrasco, Hernán & Carola Lenz
 1985 *Migrantes: campesinos de Licto y Flores*, Quito: Abya Yala.
- Carrasco, Hernán & otros
 1988 *Caminantes y retornos*, Quito: IIE.
- Carrión, Fernando
 1978 *El Proceso de urbanización del Ecuador 1962-1974*, Quito: FLACSO.
 1987 *Quito, Crisis y Política Urbana*, Quito: CIUDAD/Editorial El Conejo.
- Cendales, Lola
 1983 *A camellar*, Bogotá: Dimensión Educativa.
- Cendales, Lola & otros
 sf *Los Otros también Cuentan*, Bogotá: Dimensión Educativa.
- CEPAR
 1984 *Migraciones Internas en el Ecuador*, Quito.
- CINEP
 1987 *Contando Historias, Tejiendo identidades*, Bogotá: CINEP.
- Colombres, Adolfo
 sf Elementos para una teoría de la cultura en América Latina, Bogotá: (CIDAP) *Aportes* 28, pp 33-58.
- Crain, Mary
 1989 *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, Quito: Abya Yala/CEN.
- Crespo, María Rosa & otros
 1992 *Expresiones Culturales Andinas en Azuay y Cañar*, Cuenca: Tm.I, Idis, Uuniversidad de Cuenca.
- De Gregori, Iván & otros
 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo, de invasores a ciudadanos*, Lima: IEP.
- Dimensión educativa
 1987 *Reconstruyamos nuestra historia*, Bogotá: Dimensión Educativa.
- Fals Borda, Orlando
 sf Investigación, Acción Participativa, en: *Aportes* 20, Bogotá: CIDAP.
- Freire, Rubio Edgar
 1990 *Quito, tradiciones, testimonio y nostalgia*, Quito: CIMA.
- Galindo, Jesús

- 1985 La urdiembre del tejido social, en: *Revista Signo y Pensamiento* 7, pp 81-92, Bogotá: Universidad Javeriana.
- García Canclini, Néstor
1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, México: Nueva Imagen.
- Gerst, Andrés
1988 *Lenguaje popular*, Quito: ALER.
- Gianotten, Vera & Ton de Wit
1987 *Organización Campesina*, Lima: Tarea.
- Gómez, Patricia
1987 Notas sobre la cultura de masas, en: *Revista Signo y Pensamiento* 7, pp 81-92, Bogotá: Universidad Javeriana.
- Harris, Olivia
sf *La unidad doméstica como unidad natural*, México.
- Ibarra, Hernán
1987 *Indios y Cholos en la formación de la clase trabajadora ecuatoriana*, Ponencia Seminario "Historia del Sindicalismo en América Latina", Mecnografiado, México.
- Jelin, Elizabeth
1984 *Familia y unidad doméstica*, Buenos Aires: CEDES.
- Kleymeyer, David
1991 *La Expresión Cultural y el desarrollo de base*, Fundación Interamericana, Quito: Abya Yala.
- Lobo, Susan
1984 *Tengo casa propia*, Lima: mimeo.
- Martín Barbero, Jesús
1984 De la comunicación a la cultura, en: *Revista Signo y Pensamiento*, Bogotá.
- Mauro, Amalia
1986 *Albañiles y campesinos: migración temporal de los obreros de la construcción*, Quito: CIUDAD.
- Mejía, Marco & otros
1988 *Seis artículos sobre cultura popular - Re-lecturas*, Medellín.
- Monsonyi, Esteban
sf La Oralidad, en: *Revista Oralidad* 2, UNESCO.
- Moss, William
1987 *Los archivos, la historia, y la tradición oral: un estudio del RAMP*, París: UNESCO.
- Nazimba, Jaime & otros
1987 *La historia de mi organización*, Quito: CEDEP, 1987
- Ortiz Crespo, Santiago & Elvira Martínez
1990 *Pre-Diagnóstico de "La Argelia"*, Quito: Mecnografiado.

- Oquendo, Luis
 sf *Quito, Propiedad territorial y crecimiento urbano*, Quito: Tesis de FLACSO.
- Pastoriza, Dora
 1987 *El Arte de narrar*, Buenos Aires: Edición Guadalupe.
- Pérez, Pablo
 1984 *Vivir en la ciudad*, Quito: CAAP.
- Prieto, Daniel
 sf Recursos para el Análisis de Mensajes, Quito: *Cuadernos Chasqui*, CIESPAL.
- Prieto, Daniel
 sf *Análisis de Mensajes*, Quito: Universidad Central.
- Quijano, Aníbal
 1988 Otra noción de lo privado, otra noción de lo público, en: *Revista CEPAL* 35, Santiago de Chile.
- Riano, Pilar
 sf *Investigación participativa en los barrios*, Bogotá: CINEP.
- Rivadeneira, Juan Carlos
 1981 *Pobreza urbana, enfermedad y comportamiento popular*, Quito: CAAP.
- Saltamachia, Homero & otros
 1984 *Historias de vida y movimientos sociales: propuesta para el uso de la técnica*, ESCA 39, Centro-América.
- Sánchez Parga, José
 1989 *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*, Quito: CAAP.
- SINAB/CNC
 1992 *Ecuador: memorias de un pueblo*, Quito: SINAB-CNC.
- Stolen, Kristianne
 1987 *A media voz: relaciones de género en la sierra ecuatoriana*, Quito: Abya Yala/CEPLAES.
- Torres, Rosa María
 1987 *Recuperar las historias de mi pueblo*, Quito: CIUDAD.
- Tilman, Evers
 sf La faz oculta de los movimientos sociales, en: *Nuevos estudios*, Sao Paulo: CEBRAB.
- Vega Centeno, Imelda
 sf Tradición oral y discurso popular andino, en: *Revista Oralidad*, UNESCO, La Habana, pp 51-59.
- Vega Centeno, Imelda, & otros
 sf Memoria colectiva e identidad popular, en: *Revista Tarea*, Lima.

La cultura del conventillo: el desarrollo humano en el casco central de La Paz

Paul van Lindert

Introducción

Como respuesta a la tendencia persistente de igualar desarrollo con crecimiento económico, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) está elaborando desde el año 1990, técnicas e indicadores a nivel mundial para poder estimar el grado del desarrollo humano en las distintas formaciones sociales. La concepción de desarrollo humano parte de la noción que el principal actor del desarrollo es el ser humano y así trasciende los enfoques puramente economicistas tradicionales que rigieron en las últimas décadas. Con el apoyo del PNUD, algunos equipos de consultores bolivianos realizaron tres estudios analíticos relativos al desarrollo humano en la ciudad de La Paz (Morales 1995), en el departamento de Cochabama (Laserna 1995) y en Santa Cruz de la Sierra (Prado 1995). En estos estudios, además del uso de datos económicos, se analizan variables sociales, demográficas, culturales y políticas con el fin de llegar a la definición de estrategias dirigidas a categorías de población con diferentes niveles de desarrollo humano.

El informe del desarrollo humano de la ciudad de La Paz brinda especial atención al análisis espacial de las variables referentes a las condiciones habitacionales, educacionales, de salud y de los ingresos en cada una de las 144 zonas censales de La Paz. Mediante varios análisis de cluster, se ha logrado delimitar 'grupos de zonas con características homogéneas al interior de cada cluster y heterogéneas entre cluster' (Morales 1995:135). Estos ejercicios dan como resultado un 'mapeo' de la pobreza de La Paz, según diferentes variables de zonificación, y todos los mapas confirman la fuerte segregación geográfica vigente en esta ciudad. No deja de sorprender que el análisis muestra que "los barrios privilegiados [se encuentran] en el centro y sur de la ciudad y los barrios desfavorecidos en las laderas, sobre todo, en aquellas de pendientes pronunciadas" (Morales 1995: 229).

Sin embargo, cabe destacar que la interpretación de los análisis geográficos en el informe de desarrollo humano debe ser emprendida con mucha cautela. Es

oportuno mencionar la distinción entre la noción de ‘prosperidad de lugares’ y la de ‘prosperidad de personas’: la zonificación en áreas uniformes tiende a ocultar las diferencias en grado de desarrollo humano que existen entre las distintas categorías sociales o clases que viven en estas zonas.

Un ejemplo ilustrativo de este problema es la situación de los conventillos de los conventillos en la zona central de La Paz. Estos conventillos se encuentran en su totalidad en las nueve zonas censales Norte (2x), Santa Bárbara Central, Belén, Villa Pabón (2x), Central, San Sebastián y Rosario. Todas estas zonas pertenecen al casco urbano central y son clasificadas como ‘zonas con desarrollo humano alto y no pobre’. Sin embargo, los conventillos forman parte del mercado de vivienda para grupos de bajos ingresos lo que permite poner en duda si estos son lugares donde viven los hogares ‘más favorecidos’. Estas interrogantes con respecto a la diferenciación social al interior del ‘cluster’ catalogado como de desarrollo humano alto justifican una mirada retrospectiva a los resultados de algunos estudios de los conventillos en La Paz, que forman parte de un programa de investigación más amplio y más prolongado (1980-1999) en torno a los procesos socio-habitacionales en La Paz y El Alto (Beijaard 1986; 1992; Van Lindert 1991; 1992).

El sector de los conventillos de La Paz

Se entiende por ‘conventillos’ en La Paz los edificios viejos localizados en el casco urbano central, construídos principalmente en el siglo anterior. Originalmente, fueron las casas de la élite paceña pero desde los años treinta y cuarenta la clase alta se trasladó hacia los nuevos barrios residenciales como Sopocachi y Miraflores. Desde entonces, los conventillos han sido abandonados por sus dueños y se encuentran en un proceso continuo de deterioro. En muchos casos, los conventillos son grandes casonas de dos o más pisos, alrededor de un patio (o varios), cuyos cuartos son alquilados individualmente por hogar. Por sus características físicas –malas condiciones de vida, servicios públicos compartidos, altos grados de hacinamiento y poca privacidad familiar– los conventillos forman parte del submercado de viviendas para grupos de bajos ingresos en La Paz.

Además de tener un uso habitacional, los conventillos se utilizan también para fines económicos, sobre todo comerciales, especialmente los locales ubicados hacia la calle y los accesibles a través del patio fueron transformados en pequeñas tiendas u oficinas, las mismas que siguen una cierta especialización geográfica: cerca del Palacio de Justicia, la entrada de un conventillo cuenta con un gran número de rótulos de abogados cuyas oficinas se encuentran en el interior. En las cercanías de la municipalidad, se encuentran muchos ‘centros de copias’,

con su fotocopiadora ubicada en la puerta de acceso al conventillo, debajo de la escalera, o bien en un local aparte que da al patio.

Las manzanas atrás de la famosa Iglesia de San Francisco se especializan en actividades relacionadas con el turismo, otro rasgo característico de las funciones de los conventillos. Aquí se encuentran varias pensiones, restaurantes y peñas folklóricas, desde pequeñas tiendas hasta centros artesanales donde se venden recuerdos y artesanías a gran escala. Los márgenes de ganancia de estas empresas son muy altos, por tanto, el bajo alquiler no es la razón principal para establecerse en un conventillo; pero sí la ubicación en pleno centro, cerca de instituciones públicas, bancos y otras empresas.

Esta especialización funcional se caracteriza también por una cierta inercia espacial. Un ejemplo es la concentración de ciertas actividades que se articularon alrededor del antiguo edificio del Correo Central. A pesar de que las oficinas del Correo Central se trasladaron a otro lugar, en las manzanas alrededor del ex-Correo se han quedado los pequeños comercios que venden tarjetas postales, artículos para escribir, así como pequeñas imprentas, selleros y tiendas turísticas.

Este proceso de transformación de los conventillos que ocasionó la disminución drástica de las posibilidades residenciales en este sector estuvo acompañado por la construcción de edificios modernos de uso comercial, oficinas y departamentos lujosos para las clases media-altas. Estos procesos no se dieron con igual intensidad en todo el casco central y se concentraron en una zona triangular delimitada por las calles Comercio, Loayza y Mariscal Santa Cruz. En algunas de estas calles se erigieron galerías cubiertas y lujosos 'centros comerciales', consistentes en numerosas tiendas especializadas.

Según un inventario de los conventillos (Beijaard 1986), a mediados de los años ochenta, La Paz contaba con aproximadamente 375 conventillos de uso predominantemente residencial. De éstos, la mayoría (70%) estaba ubicada en el área al oeste de la Avenida Mariscal Santa Cruz hasta la calle Illampu. Esta observación es consistente con los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1992 sobre el tipo de vivienda, donde el mayor porcentaje de viviendas es del tipo 'habitaciones sueltas en casa de vecindad' en las zonas censales Central (50%), Norte (46%) y Belén (45%) (Cuadro 1).

Esta investigación abarcó quince conventillos, distribuidos en todo el casco urbano central. Se entrevistaron 227 hogares, de los cuales, 119 se encontraban en solamente dos grandes conventillos: 'Garage Romero' y 'Conventillo Castro'. Los otros 108 hogares vivían en conventillos de dimensiones más normales, variando de 3 a 27 hogares por conventillo. Sin considerar los dos conventillos de tamaño excepcional, los conventillos paceños acomodan un promedio de 8 hogares. Con un hogar promedio de 3.4 personas, se puede estimar que alrededor de diez mil personas viven en los conventillos del centro de La Paz. Según informa-

ción del INE (1995), un total de 41.725 personas viven actualmente en las nueve zonas censales que conforman el área considerada como casco urbano central (cuadro 2). En vista de que es probable que otros conventillos hayan desaparecido en la década pasada, se podría estimar la población actual de los conventillos en un 20-25 por ciento de la población total del casco urbano central.

Los propietarios de los conventillos

Un resultado notable de la investigación fue verificar que los habitantes de los conventillos no son únicamente inquilinos. En dos tercios de todos los conventillos, vive el dueño actual (o por lo menos uno de los dueños). En general, los dueños heredaron los conventillos de sus padres (o padres políticos) ya hace más de treinta años, algunos nacieron y se criaron en su conventillo y también criaron allí a sus propios hijos. Las ocupaciones de los testadores reflejan la imagen inconfundible de 'gente bien': abogados, militares de alto rango y profesores de enseñanza secundaria –todas profesiones que siempre fueron respetadas–. Hubo un solo caso en que el padre de los herederos ejercía un oficio manual, la sastrería.

En otros casos, los conventillos están en manos de familias que antes vivían en ellos; los padres o los abuelos de los actuales propietarios abandonaron esta vivienda hace muchos años, sin venderla. Como consecuencia, estos conventillos son arrendados en casi su totalidad. En estos conventillos vive a menudo un cuidador o una portera que hace las veces de conserje y –en cierta medida– de apoderado del dueño. En retribución, esta persona puede ocupar con sus familiares un cuarto en la entrada del conventillo.

Si los conventillos son vendidos, los nuevos propietarios son especuladores individuales, inversionistas institucionales u otras empresas con o sin la intención de reemplazar la construcción existente por una nueva, o de vender el suelo en el futuro a un precio mucho más alto. Cuando es imposible eliminar el conventillo directamente y construir un predio de estacionamiento provisorio, el complejo sigue siendo alquilado por un tiempo.

Otro patrón normal es que las grandes empresas promotoras y constructoras de La Paz compran el suelo directamente de los dueños-habitantes para construir un edificio alto y en el caso de que éste se destine a vivienda, el contrato de compra-venta estipulará que el dueño original recibirá, además del precio de venta, uno o varios departamentos en el nuevo edificio. Esta tendencia prevalece sobre todo en los barrios al sureste del antiguo casco central (San Jorge, Sopocachi), donde se construyeron muchos edificios multifamiliares.

En el centro colonial, las viejas construcciones han sido reemplazadas por oficinas, hoteles y un sector comercial renovado principalmente en la zona entre

la calle Comercio y la Avenida Mariscal Santa Cruz. En las otras zonas centrales, igual incursión por el capital financiero no pudo ser demostrada. Por tanto, la imagen recurrente de los conventillos en La Paz es la propiedad típica de una burguesía tradicional, la misma que no se compadece con la imagen general de los propietarios de casas que se enriquecen gracias a la explotación por medio de alquileres. Los dueños no forman una oligarquía que vive de las rentas. Si bien el alquiler mensual es para muchos una bienvenida suma adicional a sus ingresos de trabajo, la mayoría de los propietarios no depende en absoluto del mismo, ya que tienen un trabajo fijo. El ingreso por concepto de alquileres varía mucho de acuerdo al tamaño del conventillo. El alquiler promedio por habitación en los distintos conventillos es bastante estable (el equivalente de unos diez dólares por mes), en consecuencia se debería poseer un conventillo de dimensiones inusitadas para pretender que éste sea la principal fuente de ingresos.

En estas circunstancias, es comprensible que los conventillos no reciban el cuidado, mantenimiento y dotación de servicios necesarios. Además, hay poco estímulo al mantenimiento, debido a que el valor de los edificios en el casco central es irrisorio comparado con el valor del suelo. Los propietarios, en general, son los que disponen individualmente de un sanitario, agua y ducha privados. Los inquilinos casi siempre hacen uso común de los grifos y los baños instalados en los patios. Los únicos servicios privados a los que los inquilinos tienen acceso son, en general, el medidor de electricidad y un lugar que sirve como de cocina.

Por otra parte, cabe anotarse que el alquiler de un departamento en un edificio cualquiera rinde más que todos los cuartos de un conventillo juntos. Con tantas oportunidades alternativas de inversiones atractivas es lógico que el capital financiero no penetre extensamente en el sector de los conventillos.

Los inquilinos

Generalmente, los conventillos son considerados como bolsones de pobreza en un entorno socioespacial que se caracteriza por sus actividades económicas modernas, sus estilos de vida bastante sofisticados, y por una infraestructura adecuada y servicios básicos de alta calidad. Efectivamente, esta imagen ha sido comprobada en estudios dirigidos al sector de los conventillos en Montevideo (Gans 1988) y Buenos Aires (Cuenya 1986; Gans 1990), de los 'tugurios' en Arequipa (Custers y Vreman 1995), los 'mesones' en El Salvador (Harth Deneke y Benjamin Luna 1981) y de los 'casas de cómodo' en Rio de Janeiro (Salmen 1971) y São Paulo (Kowarick y Ant 1982). Estudios realizados en La Paz sobre las condiciones de vivienda y la movilidad intraurbana de las clases media y alta confir-

man que las áreas céntricas de esta ciudad parecen haber recuperado su atracción para ciertos grupos acomodados (Köster 1989; 1991).

He afirmado ya que el sector de los conventillos en La Paz, por las condiciones de vivienda precarias y bajos precios de alquiler, forma parte integral del segmento más bajo del mercado de vivienda. Sin embargo, en comparación con los pobladores de las villas periféricas de La Paz y El Alto tienen un perfil distinto. La población de los conventillos no es de altos ingresos, pero no todos son pobres; sus ingresos individuales y familiares superan en un 25-40 por ciento a los que obtienen los pobladores en las zonas periféricas. Una proporción importante de estos ingresos se adquiere en el sector de servicios personales y en el comercio callejero; en pequeños negocios como tienda cerca de su conventillo, o se logra algún ingreso trabajando en la de otros. Ninguna persona de la muestra era obrero de la construcción; una diferencia notable respecto a los barrios populares, en los cuales esta ocupación es muy frecuente.

Un dato que llama la atención en la composición ocupacional de la población de los conventillos es la proporción relativamente alta de población económicamente activa (PEA) que trabaja en el sector estatal (20%); el doble de la proporción correspondiente en los barrios populares de La Paz y El Alto. Es significativo, además, que la mayoría de empleados públicos residentes en los conventillos tengan trabajo de escritorio o de ventanilla y algunos, ocupaciones de altas calificaciones, como economistas, administradores, contadores o cajeros en uno de los ministerios o entidades públicas descentralizadas; otros trabajan de operadores o en la administración de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones, en ECOBOL, o en la Universidad Mayor de San Andrés.

Otras ocupaciones inesperadas de los habitantes de conventillos, son las de abogado, arquitecto, militar profesional, o chef en uno de los más conocidos restaurantes de la Paz. Una cantidad considerable de personas tiene negocio propio: a veces en el mismo conventillo, más frecuentemente en otra parte, pero siempre cerca. Obviamente, estos comerciantes (de pan, artículos de almacén, manufacturas, colchones, muebles, ferretería, artículos de regalo, relojerías, etc.) tienen negocios que rinden bastante bien, ya que muchos de ellos emplean a dos o más personas.

En suma, en los conventillos una proporción significativa de la PEA tiene una fuente de ingresos relativamente segura y estable. Cabe mencionar que estos puestos 'fijos' se encuentran sobre todo en el sector formal de la economía urbana. Los asalariados en el sector informal dudaron en responder a la pregunta de si podían caracterizar su trabajo e ingreso como 'estables'. Si bien la mayoría había convenido con su patrón un sueldo mensual fijo, en la práctica los salarios pagados fluctuaban mucho de acuerdo con el desempeño de los trabajadores. Los empleados en las microempresas tienen escasa protección laboral y el patrón pue-

de contratar o despedir a sus obreros sin problema. Sin lugar a dudas, este segmento del proletariado urbano es el más vulnerable pero este segmento no tiene un peso significativo en la composición de la PEA en los conventillos (8%). En las villas populares la cifra asciende hasta un 19 por ciento. Este resultado confirma la comprobación de que, en términos generales, la población de los conventillos tiene una posición ocupacional superior a la de los habitantes de los barrios periféricos.

También la composición demográfica de la población de los conventillos es diferente a la de las villas periféricas. Es notable la baja proporción de niños que vive en los conventillos. Por otra parte, el grupo de cuarenta y más años de edad es relativamente mayor que en el resto de la ciudad. En esta categoría de edad también existe un superávit de mujeres, lo que en los grupos de menos de cuarenta años no ocurre, u ocurre con mucha menor frecuencia. Este fenómeno causa que la tasa de masculinidad de la población total de los conventillos sea de 89,8; o sea, que por cada 100 mujeres hay solamente 90 hombres. En los barrios periféricos de El Alto las proporciones son inversas: allí la tasa de masculinidad es de 109.

Los hogares que viven en los conventillos generalmente son pequeños. El promedio de los hogares es de 3.4 personas; 39 por ciento de los mismos se componen de una o dos personas. Esta característica de la población de los conventillos, que brinda la muestra, se reafirma de manera contundente por los datos censales de 1992 respecto a la población de todo el casco central. Aparentemente, el centro es preferido por los solteros y los hogares de dos personas, trátese de conventillos o de acomodación más lujosa y costosa (Cuadro 2).

Ahora bien, ¿quiénes conforman este grupo de hogares de una o dos personas en los conventillos? Una proporción importante del grupo de hogares de una sola persona consiste en mujeres de más de cuarenta años. Ellas son, sobre todo, viudas y mujeres divorciadas o separadas.

Si bien estas mujeres solas forman hogares independientes, algunas indicaron que de ninguna forma puede decirse que vivan en forma aislada en su conventillo, ya que en varias otras habitaciones alrededor del patio vivían sus hijos adultos con sus familias. Por lo general, estas mujeres empezaron a trabajar cuando quedaron solas. Las actividades frecuentes en este grupo son el tejido de ponchos y chompas, lavado de ropa o algún comercio; a un buen número de ellas las mantienen parcialmente sus hijos. Un hallazgo importante fue que entre los hogares de una sola persona había muy pocos hombres divorciados o viudos. Este fenómeno puede ser explicado, en parte, por el indicador de esperanza de vida más baja entre los hombres bolivianos. Más bien, las historias de vida de los jefes de hogar indicaron que los hombres después de separarse o enviudar son más propensos a casarse dentro de un menor lapso de tiempo que las mujeres.

Los hogares de dos personas se componen, en una tasa menor al 50 por ciento, de parejas casadas o convivientes. La mayoría de estos hogares son familias de un padre y un hijo o hija, o de la combinación de una mujer mayor y una muchacha adolescente. Estas muchachas, cuyas edades oscilan entre los 10 y los 17 años, muchas veces son la nieta de la jefa del hogar, o tienen algún grado parentesco con ella; a veces se trata de muchachas del campo cuyos padres las envían a una 'señora' en la ciudad para educarlas. Es normal que estas muchachas, a cambio del alojamiento y alimentación que reciben en el conventillo, colaboren en el trabajo de la abuela o la 'señora'. Estas mujeres generalmente trabajan en uno de los mercados centrales de la ciudad (Mercado Yungas, Mercado Lanza, Mercado Camacho), donde siempre disponen de un puesto propio. Otras trabajan en el comercio callejero de La Paz, vendiendo papas, verduras o frutas (calle Rodríguez o en la Zona del Gran Poder)(Ardaya 1988; Donoso 1981).

Por tanto, la familia nuclear 'normal' no está muy representada en los conventillos de La Paz; mientras que en las zonas periféricas casi dos terceras partes de los hogares consisten de padre, madre e hijos, en los conventillos esto ocurre solamente en un tercio de los casos.

La población de los conventillos también difiere de otros grupos de ingresos bajos respecto a la condición de migración. Mientras que en los barrios populares de la periferia la proporción de jefes de hogar migrantes varía entre un 65 hasta un 77 por ciento, en los conventillos es del 40 por ciento. Los migrantes de los conventillos, además, difieren de los que viven en las villas en dos aspectos cualitativamente importantes. En primer lugar, en los conventillos predominan los migrantes antiguos: más del 45 por ciento de estos inmigrantes ya vivían en la ciudad hace veinte años o más; en el caso de los migrantes de las villas periféricas, esta cifra es significativamente menor.

La segunda diferencia importante tiene que ver con los lugares de procedencia de los migrantes. Mientras la gran mayoría de la población inmigrante de las villas de La Paz y El Alto es originaria de las provincias del Altiplano —en particular de las provincias rurales del departamento de La Paz—; en los conventillos solamente 19 por ciento de los migrantes proviene del departamento de La Paz. El 60 por ciento llegó desde los departamentos de Cochabamba, Oruro, Potosí o Santa Cruz, sobre todo desde las capitales homónimas de estos departamentos. Es decir, que la población de los conventillos está formada por nativos, y por migrantes que arribaron hace mucho tiempo de áreas de procedencia típicamente no rurales.

Un análisis detallado de los trayectos de movilidad de los migrantes en la ciudad indica que se establecieron directamente en el casco urbano central. Más aún, una proporción importante de los antiguos migrantes se estableció directamente en el conventillo donde sigue viviendo actualmente, mientras otros vivieron en otros conventillos del centro antes de llegar al conventillo actual.

De otro lado, los nativos, en mayor medida que los migrantes, forman un grupo estable dentro de la población de los conventillos; incluso muchos de los jefes de familia nacieron en el conventillo donde residen ahora. Se indicó anteriormente que este es el caso de muchos de los actuales dueños-habitantes quienes como herederos de sus padres fallecidos obtuvieron los conventillos en propiedad, pero también muchos inquilinos nacieron y se criaron en su conventillo actual. En cierto modo, ellos también ‘heredaron’ la casa paterna: nunca pudieron disponer de una vivienda independiente y cuando formaron su propio hogar, siguieron viviendo con sus padres. En una etapa posterior, de forma casi natural, los padres pasaron a formar parte, a su vez, del hogar cuyo jefe era el hijo o la hija.

El análisis global de las redes de intercambio individuales al interior de los conventillos demostró que el parentesco juega un papel importante. En los pocos casos en que se desocupa una vivienda en un conventillo, el acceso a ella depende, en gran medida, de las relaciones de parentesco; esto se aplica a las personas que vienen ‘de afuera’, puesto que los que viven en el conventillo tienen prioridad al repartirse las habitaciones desocupadas. El análisis mostró que un alto porcentaje de habitantes tiene familiares en el conventillo, por ejemplo, los jefes de hogares jóvenes residen con sus padres –o padres políticos– en el conventillo; si bien abandonaron ‘la casa paterna’, permanecieron en el conventillo paterno. Esto ocurre sobre todo en los conventillos mayores.

Observaciones finales

En relación con los otros submercados de vivienda discutidos en la literatura disponible, los conventillos de las ciudades en América Latina son un terreno bastante inexplorado. Los escasos estudios que se refieren a este tipo de viviendas, las presentan, en general, como un mercado de alquiler característico de los grupos de ingresos más bajos. En un editorial del matutino *La Presencia*, que se dedicó a la situación problemática de los conventillos en La Paz, estos habitantes fueron caracterizados como “...los más necesitados que viven en tugurios, hacinamiento, promiscuidad y miseria” (*Presencia*, 12-08-1987). Efectivamente, las condiciones de hacinamiento fueron confirmadas por los resultados de nuestro estudio. Pero los datos no corroboran de ninguna manera la afirmación de que pueden ser considerados como ‘los más necesitados’. Al contrario, en comparación con los rasgos característicos de los pobladores de las villas periféricas, esta imagen estereotipada resulta ser absolutamente incorrecta. Los habitantes de los conventillos tienen, por término medio, ingresos más altos, más años de instrucción y una mejor posición ocupacional que la mayoría de los habitantes de los barrios

populares. Además, en los conventillos viven mucho menos migrantes de origen rural y de asentamiento reciente que en las villas: predominan los paceños nativos y los migrantes antiguos, quienes son procedentes de las ciudades secundarias de Bolivia. Los habitantes de los conventillos constituyen una categoría social muy estable.

Esto no significa que en los conventillos no resida también un segmento poblacional de recursos económicos muy escasos. Como lo comprobó Edwards (1982) para los inquilinatos centrales de Bucaramanga (Colombia), el segmento más pobre y más vulnerable de la población en los conventillos son las mujeres solteras de mayor edad: "Old age and the fact of being a woman in a male-dominated society restrict females to the lowest paid jobs, typically domestic service" (Edwards 1982: 142). En la Paz, las mujeres mayores mantienen 'su cabeza fuera del agua' por medio del comercio callejero.

Varios estudios realizados en las denominadas zonas de inquilinato en ciudades latinoamericanas indican un notable porcentaje de familias incompletas, donde la mujer vive sola o con sus hijos dependientes. Esto es un hecho para Bucaramanga (Edwards 1982), Guadalajara y Puebla (Gilbert y Varley 1991), Río de Janeiro (Salmen 1971) y los tugurios en el casco central de Cochabamba (Langenhoff 1988). Sin embargo, es extraño que nadie explique una tendencia tan clara.

Los datos sobre La Paz permiten ensayar una explicación que puede tener una validez parcial. En las villas populares, una mujer cuyo marido fallece o la abandona, generalmente es acogida en la casa de uno de sus hijos. En los conventillos, esto no es de uso común. Como se mencionó anteriormente, los habitantes de los conventillos forman conjuntos sociales fuertes y estables, donde los lazos de parentescos entre los hogares de los conventillos juegan un papel importante. Los habitantes se apoyan en todo lo que sea posible, lo que permite que el conventillo funcione, en tiempos de crisis, como un amortiguador social para los hogares e individuos que lo ocupan, lo que permite que las mujeres viudas o separadas puedan continuar viviendo en su habitación dentro del conventillo como un hogar independiente. Esto ofrece una explicación bastante válida de las proporciones relativamente altas de mujeres viviendo solas en los conventillos. A esto se puede agregar que muchas mujeres mayores han 'adoptado' a una muchacha joven, lo que les da la oportunidad de trabajar a tiempo completo en uno de los mercados centrales de La Paz. En la época del ajuste estructural, este tipo de arreglo significa una estrategia de sobrevivencia muy importante para las más pobres en los conventillos: no sólo se asegura la participación plena de las mujeres comerciantes en la economía urbana, sino que se aumenta el ingreso del hogar por el empleo de mano de obra adicional no remunerada.

ANEXO

Cuadro 1: Tipos de vivienda por zona censal,
Censo Nacional de Población y Vivienda, 1992
La Paz, Casco Urbano Central

Zona Censal	total de viviendas (absol)	casas indep. (%)	departamentos (%)	habítac. sueltas (%)	otros (%)
430 Villa Pabon	1468	47	18	33	2
440 Villa Pabon	1538	45	19	35	1
460 Norte	995	23	29	46	2
470 Norte	1060	34	31	34	1
490 San Sebastian	1345	22	38	38	2
620 Rosario	1333	35	25	37	3
630 Sta Barbara Central	1020	35	22	41	2
631 Central	892	23	25	50	2
640 Belen	875	23	29	45	3
Total Casco Central	10526	33	26	39	2
Total La Paz	170497	56	13	29	2

Fuente: INE 1995, pp. 47-49

Cuadro 2: Indicadores socio-habitacionales, por zona censal (CNPV 1992)
La Paz, Casco Urbano Central

Zona Censal	población total	total de viviendas	número de habitantes por vivienda (promedio)	tamaño promedio del hogar
430 Villa Pabón	5452	1468	3.7	3.7
440 Villa Pabón	6351	1538	4.1	3.8
460 Norte	3603	995	3.6	3.3
470 Norte	4423	1060	4.2	3.6
490 San Sebastian	5858	1345	4.4	3.6
620 Rosario	5487	1333	4.1	3.7
630 Sta Barbara Central	3687	1020	3.6	3.6
631 Central	3437	892	3.9	3.3
640 Belen	3427	875	3.9	3.4
Total Casco Central	41725	10526	4.0	3.6
Total La Paz	713378	17	4974.2	4.1

Fuente: INE 1995, pp. 27-29; 47-49; 59-61

Cuadro 3: Características básicas de tres submercados de vivienda

	conventillos periféricas sólidas	villas periféricas recientes	villas
Servicios Públicos (%)			
- agua potable	96	21	3
- alcantarillado	93	11	2
- energía eléctrica	99	97	68
Tasa de Masculinidad (hombres por 100 mujeres)	90	98	109
Relaciones de tenencia (%)			
- propiedad	13	41	52
- alquiler/anticrético	79	38	27
- cedida	8	21	20
Proporción de migrantes (%)	40	65	77
Procedencia de migrantes (%)	19	79	89
- La Paz			
- Cochabamba	18	3	1
- Oruro	17	8	5
- Potosí	15	6	4
- Santa Cruz	10	1	-
- Otros Departamentos	21	3	1
Composición del hogar (%)			
- personas solas			
hombre solo	14	6	10
mujer sola	7	3	3
- parejas (sin hijos)	8	6	7
- familias nucleares			
pareja con hijo(s)	34	65	65
padre con hijo(s)	3	2	1
madre con hijo(s)	14	4	3
otras formas	6	6	6
- otras composiciones	14	8	5
Promedio del tamaño del hogar	3.4	4.3	4.1
Promedio de cuartos por hogar	1.6	2.3	2.1
Ramas de Actividad (%)			
- industrias manufactureras	28	31	24
- industrias de construcción	1	11	17
- comercio	21	19	20
- transporte/comunicaciones	7	10	11
- administración pública	20	12	11
- servicios	20	15	15
- otras	3	2	6
[N=1291]	[227]	[543]	[521]

Bibliografía

- Ardaya, G.
 1988 Trabajadoras informales en La Paz. El caso de las vendedoras ambulantes. En: CEDLA: *El sector informal urbano en Bolivia*, pp. 189-217. La Paz: CEDLA/FLACSO.
- Beijaard, F.
 1986 *On conventillos: rental housing in the centre of La Paz*, Bolivia. Amsterdam: Vrije Universiteit (Urban Research Working Papers 5).
 1991 And I promise you...; Politics, economy and housing policy in Bolivia, 1952-1987. Amsterdam: Vrije Universiteit (Thesis).
- Cuenya, B.
 1986 El submercado de alquiler de piezas en Buenos Aires - peculiar expresión de la penuria de vivienda. *Boletín de medio ambiente y urbanización 17*. Suplemento especial: los asentamientos populares y el papel de los organismos no gubernamentales en América Latina, pp. 3-8.
- Custers, G. y D. Vreman
 1995 *Tugurios and tugurio inhabitants. A study of rental housing in Arequipa*. Saarbrücken: Breitenbach.
- Donoso, S.
 1981 *Comercio, acumulación y reproducción*. La Paz: UMSA.
- Edwards, M.
 1982 Cities of tenants: renting among the poor in Latin America. En: A. Gilbert, J. Hardoy y R. Ramírez (Eds.): *Urbanization in contemporary Latin America*, pp. 129-158. Chichester: Wiley.
- Gans, P.
 1988 Hausbesetzungen in der Altstadt Montevideos als reaktion auf die ökonomische Entwicklung Uruguays nach 1973. In: J. Bähr (Ed.): *Wohnen in lateinamerikanischen Städten - Housing in Latin American cities*, pp. 115-125. Kiel: Universität Kiel (Kieler geografische Schriften 68).
- Gans, P.
 1990 *Die Innenstädte von Buenos Aires und Montevideo. Dynamik der Nutzungsstruktur, Wohnbedingungen und informeller sektor*. Kiel: Universität Kiel (Kieler geografische Schriften 77).
- Gilbert, A. y A. Varley
 1991 *Landlord tenant: housing the poor in urban Mexico*. London: Routledge.
- Harth Deneke, A. y C. Benjamín Luna
 1980 Los tres submercados informales o populares de vivienda urbana en El Salvador. *Revista Interamericana de Planificación 54*, pp. 92-110.

INE

1995 *Indicadores sociodemográficos. Ciudades capitales de departamento y zonas censales*. La Paz: INE.

Köster, G.

1989 *Bevölkerungsstruktur, Migrationsverhalten und Integration der Bewohner von Mittel- und Oberschichtvierteln in der lateinamerikanischen Stadt. Das Beispiel La Paz (Bolivien)*. Aachen: Technische Hochschule (Habilitationsschrift).

Köster, G.

1991 Migración interregional de miembros de clases sociales media y alta hacia La Paz, Bolivia. En: P. van Lindert y O. Verkoren (comps.): *Ciudades intermedias y pequeñas, relaciones rural-urbanas y desarrollo regional en América Latina*. Número especial de la Revista Interamericana de Planificación 93, pp. 108-126.

Kowarick, L. y C. Ant

1982 100 años de promiscuidad: la vecindad en la ciudad de Sao Paulo. *Revista Interamericana de Planificación* 16, pp. 167-180.

Langenhoff, I.

1988 *Behuizen, verhuizen en organiseren. Een onderzoek naar residentiële mobiliteit in buurtorganisaties in Cochabamba, Bolivia*. Utrecht: Universidad Utrecht.

Laserna, R. (Comp.)

1995 *Sostenibilidad y desarrollo humano. La calidad de vida en Cochabamba*. Cochabamba: Los Amigos del Libro/CERES.

Lindert, P. van

1991 Moving up or staying down? Migrant-native differential mobility in La Paz, Bolivia. *Urban Studies* 28, pp. 433-463.

1992 Social mobility as a vehicle for housing advancement? Some evidence from La Paz, Bolivia, pp. 157-179 en: K. Mathey (Ed.): *Beyond self-help housing*. London/New York: Mansell.

1997 Housing strategies of the urban poor in Latin America, pp. 202-213 en: T. van Naerssen, M. Rutten & A. Zoomers (eds.): *The Diversity of Development. Essays in Honour of Jan Kleinpenning*. Assen: Van Gorcum.

Morales, R. (Comp.)

1995 Desarrollo humano en los Andes. Informe del desarrollo humano de la ciudad de La Paz. La Paz: Gobierno Municipal/PNUD.

Salmen, L.

1971 *The 'casas de comodors' of Rio de Janeiro: a study of the occupants and accommodations of inner-city slums and a comparison of their characteristics with the favelas*. Ann Arbor (MI): UMI.

Colaboradores:

Xavier Andrade, (Quito, Ecuador).

Estudió antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en la FLACSO-Ecuador y en el Departamento de Antropología del New School for Social Research en Nueva York. Se especializó en (sub)culturas de masculinidad en las ciudades ecuatorianas y en temas relacionados con el consumo de drogas.

Dirección: FLACSO, Casilla 17-11-06362, Quito, Ecuador.

Teléfono: 593 2 232029 / 232030, fax: 593 2 566139.

Gerrit Burgwal, antropólogo holandés.

Estudió antropología en la Universidad de Amsterdam y se especializó en antropología urbana en América Latina. Ha trabajado sobre clientelismo político y movimientos sociales urbanos; el caso del barrio “Lucha de los Pobres” en el suroccidente de Quito. Actualmente trabaja con el Servicio Holandés de Cooperación para el Desarrollo, como asesor del Municipio de Quito.

Dirección: SNV Ecuador, Casilla 17-12-613, Quito, Ecuador.

Teléfono: 593 2 523082, fax: 593 2 502541.

Fernando Carrión, (Quito, Ecuador).

Arquitecto y planificador urbano, especialista en temas urbanos del Ecuador y América Latina, autor de varios estudios dentro de ese campo. Actualmente desempeña como Director de la sede Ecuador de FLACSO.

Dirección: FLACSO, Casilla 17-11-06362, Quito, Ecuador.

Teléfono: 593 2 232029 / 232030, fax: 593 2 566139.

Anke van Dam, (Holanda).

Estudió ciencias de educación en la Universidad de Amsterdam. Trabaja en temas de Educación Popular y organizaciones de mujeres en América Latina. Actualmente trabaja como asesora en la temática de género y reforma curricular en el Ministerio de Educación de Bolivia, La Paz.

Dirección: Casilla 13595, Correo Central, La Paz, Bolivia.

Teléfono: 591 2 392067.

Vicente Espinoza, (Chile).

Estudió sociología en la Universidad Católica de Chile, y obtuvo su PhD en la Universidad de Toronto, Canadá. Ha trabajado en temas como los jóvenes urbanos en Chile, y en indicadores sociales y metodología de investigación social, como también en temas como la constitución de actores sociales y acción colectiva, desde un punto de vista histórico, cultural y estructural.

Dirección: Rosal 374-33, Santiago Centro, Chile.

Teléfono: 56 2 6334768, fax: 56 2 6336795.

Correo Electrónico: vespinoe@puc.cl.

Ana María Goetschel, socióloga e historiadora ecuatoriana.

Ha trabajado en temas relacionados con el discurso sobre la delincuencia y la constitución del Estado en el siglo XIX, historia urbana de Quito y en temáticas de género y vida cotidiana; esto último a partir de investigaciones de archivo e historias de vida.

Dirección: FLACSO, casilla 17-11-06362, Quito, Ecuador.

Teléfonos: 593 2 232029 / 232030, fax: 593 2 566139.

Hernán Ibarra, sociólogo e historiador ecuatoriano.

Se ha desempeñado como profesor universitario e investigador en varias instituciones de desarrollo social. Actualmente es investigador del Centro Andino de Acción Popular (CAAP). Ha escrito sobre temas rurales, políticos y culturales.

Dirección: CAAP, Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito, Ecuador.

Teléfono: 593 2 522763, fax: 593 2 568452.

Correo Electrónico: caapl@caap.org.ec

Eduardo Kingman Garcés, antropólogo e historiador ecuatoriano.

Especializado en temas de historia y cultura urbanas, en el contexto de los Andes. Profesor e investigador en FLACSO, sede Ecuador.

Dirección: FLACSO, Casilla 17-11-06362, Quito, Ecuador.

Teléfono: 593 2 232029 / 232030, fax: 593 2 566139.

Paul van Lindert, (Holanda).

Estudió geografía humana en la Universidad de Utrecht, Holanda. Trabaja en desarrollo urbano y regional, en estrategias y políticas de vivienda, y en relaciones y transformaciones rural-urbanas en la región andina.

Dirección: Universidad Utrecht, Facultad de Ciencias Geográficas, P.O.box 80.115, 3508 TC, Utrecht, Holanda.

Teléfono: 31 30 2531374, fax: 31 30 2540604.

Correo Electrónico: vanlindert@frw.ruu.nl.

Elvira Martínez Celi. Socióloga y educadora ecuatoriana.

Coordinadora Educativa del CECAFEC, Centro de Formación de Educadores de Niños en Riesgo. Ha trabajado temas urbanos y de género. Investigadora del Proyecto “Relato Oral de los Barrios del Suroriente de Quito”.

Dirección: Lizardo García 121, Quito, Ecuador.

Teléfonos: 593 2 541782 / 544 359.

Marcelo Naranjo, (Ecuador).

Estudió ciencias políticas y sociales, antropología y planificación en la Universidad Católica del Ecuador, la Universidad de Illinois en los EEUU, y la Universidad de Gales en Gran Bretaña. Sus trabajos de investigación cubren temas de antropología urbana, política y de desarrollo y cultura popular. Actualmente trabaja como profesor de antropología en la Universidad Católica del Ecuador y en la Fundación Presley Norton.

Dirección: Universidad Católica del Ecuador, Departamento de Antropología, Avenida 12 de Octubre y Robles, Quito.

Teléfono: 593 2 565627, fax: 593 2 509571

Correo Electrónico: mnanranjo@puceuo.puce.edu.ec.

Lorraine Nencel (Nueva York).

Reside desde hace 20 años en Holanda. Estudió antropología en la Universidad de Amsterdam. Se ha dedicado a temas de investigación como trabajadoras a domiciliario y mujeres que se prostituyen en Lima, Peru, y sus intereses cubren areas como la metodología y epistemología antropológica (feminista), temas de relaciones de género, y las relaciones entre discursos, subjetividad sexualidad e identidad.

Dirección: Institute for Development Research Amsterdam (InDRA), Plantage Muidergracht 12, 1018 TV, Amsterdam, Holanda.

Teléfono: 31 20 5255050, fax: 31 20 5255040.

Santiago Ortiz Crespo, investigador ecuatoriano.

Director Ejecutivo de la Asociación Cristiana de Jóvenes. Especialista en desarrollo local urbano, movimientos sociales y regimen político. Actualmente realiza un trabajo sobre participación ciudadana y democracia local. Director del Proyecto de Investigación Relato Oral en los Barrios del Suroriente de Quito.

Dirección: Avenida Patria 640 y Amazonas; piso 12, Of. 1203, Quito, Ecuador.

Teléfonos: 593 2 561534 / 545428.

Alvaro Sáenz, Sociólogo ecuatoriano.

Especialista en temas de promoción popular. Trabajó como administrador de la Zona Sur de Quito. Actualmente se desempeña como Coordinador BID de la Unidad Ejecutora Mec-BID del Proyecto PROMECEB.

Dirección: San Salvador s/n y Av. Eloy Alfaro, Quito, Ecuador.

Teléfonos: 593 2 551954 / 546980; fax: 593 2 501911

Ton Salman (Noordwijk, Holanda, 1954).

Es filósofo/antropólogo y ha trabajado sobre acción colectiva urbana y cultura popular. Trabaja en el Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (CEDLA) y en el Institute for Development Research Amsterdam (InDRA), ambos de la Universidad de Amsterdam. Actualmente reside en La Paz.

Ddirección: Casilla 13595, Correo Central, La Paz, Bolivia.

Teléfono: 591 2 392067.

Adrián Serna, (Colombia).

Estudió antropología en la Universidad Nacional de Colombia. Se especializó en una "socioarqueología cultural" de las ciudades del Altiplano Cundiboyacense, en los Andes Orientales Colombianos.

Dirección: Cra. 4B No. 59-17 Apto 403, Bogotá, Colombia

Teléfono: 57 1 3127496.

Wendy Weiss, antropóloga norteamericana.

Directora de la revista *The Journal of Latin American Anthropology*.

Dirección: Brandeis University (Women's Studies), Waltham, MA 03354, USA.

Correo Electrónico: weiss@binah.cc.brandeis.edu.