

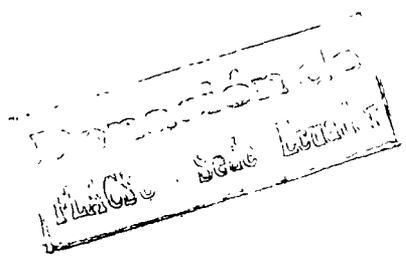
10,00

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 22, mayo 2005
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol 9, Issue 2, May, 2005
Quito - Ecuador

FLACSO - Biblioteca



FLACSO
ECUADOR

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FLACSO - Sede Ecuador



FLACSO
ECUADOR

ICONOS. Revista de Ciencias Sociales
Número 22, mayo 2005, Quito-Ecuador
ISSN: 1390-1249 / CDD: 300.5 / CDU: 3 / LC: H8 .S8 F53
(Vol. 9, Issue 2, May 2005)

ICONOS. Revista de Ciencias Sociales es una publicación de Flacso-Ecuador. Fue fundada en 1997 con el fin de estimular una reflexión crítica, desde las ciencias sociales, sobre la problemática social del país, la región andina y el mundo en general. La revista está dirigida a la comunidad científica y a quienes se interesen por conocer, ampliar y profundizar, desde perspectivas académicas, temas de debate social, político, cultural y económico del país, la región andina y el mundo en general.

Para la selección de artículos se utiliza un arbitraje bajo el sistema de doble ciego (*peer review*).

Los artículos que se publican en la revista son de responsabilidad exclusiva de sus autores; no reflejan necesariamente el pensamiento de *ICONOS*.

ICONOS se publica cuatrimestralmente en los meses de enero, mayo y septiembre. Se autoriza la reproducción total o parcial de los contenidos siempre que se cite expresamente como fuente a *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*

Director de Flacso-Ecuador: Adrián Bonilla

Director de Íconos: Eduardo Kingman Garcés (ekingman@flacso.org.ec)

Editor de Íconos: Edison Hurtado (ehurtado@flacso.org.ec)

Comité editorial

Felipe Burbano (Flacso-Ecuador), Mauro Cerbino (Flacso-Ecuador), Edison Hurtado (Flacso-Ecuador), Hugo Jácome (Flacso-Ecuador), Eduardo Kingman (Flacso-Ecuador), Carmen Martínez (Flacso-Ecuador), Franklin Ramírez (CIUDAD-Ecuador), Alicia Torres (Flacso-Ecuador)

Comité asesor internacional: Andrés Guerrero (España), Blanca Muratorio (U. Vancouver, Canadá), Bolívar Echeverría (UNAM, México), Bruce Bagley (U. Miami, EEUU), Carlos de Martos (PUC, Chile), Flavia Freidenberg (U. Salamanca, España), Francisco Rojas (Flacso, Costa Rica), Javier Auyero (SUNY - Stony Brook, EEUU), Joan Martínez Alier (U. Barcelona, España), Joan Pujadas (U. Rovira i Virgili, España), Lisa North (U. York, Canadá), Magdalena León (U. Nacional, Colombia), Rob Vos (ISS, Holanda), Roberto Follari (U. Cuyo, Argentina), Víctor Bretón (U. Lleida, España).

Coordinadora del dossier "Religión, identidad y política"

Carmen Martínez Novo

Diseño y diagramación: Antonio Mena

Impresión: Rispergraf C.A. Tiraje: 700 ejemplares

Envío de artículos, información, solicitud de canje: revistaiconos@flacso.org.ec

Suscripciones, pedidos y distribución: lalibreria@flacso.org.ec

©FLACSO-Ecuador

Casilla: 17-11-06362

Dirección: Ulpiano Páez N 19-26 y Av. Patria. Quito-Ecuador

www.flacso.org.ec (resúmenes, abstracts y artículos anteriores disponibles on line)

Teléfonos: +593-2 232-029, 030, 031 Fax: +593-2 2566-139

CDD 300.5 / CDU 3 / LC: H8 .S8 F53

Iconos: revista de ciencias sociales.—Quito: Flacso-Ecuador, 1997-

v. : il. ; 28 cm.

Ene-Abr. 1997-

Cuatrimstral- enero-mayo-septiembre

ISSN: 1390-1249

1. Ciencias Sociales. 2. Ciencias Sociales-Ecuador. I. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador)

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 22, mayo 2005
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol 9, Issue 2, May, 2005
Quito - Ecuador

FLACSO - Biblioteca

Sumario

Coyuntura

- El Tratado de Libre Comercio:
¿va porque va?** 9-18
Fander Falconí y Hugo Jácome

Dossier

- Religión, política e identidad** 21-26
Presentación del Dossier
Carmen Martínez Novo
- La conversión de los shuar** 27-48
Steve Rubenstein
- El despertar político de los indígenas evangélicos
en Ecuador** 49-60
Susana Andrade
- El pluralismo religioso en la colonización campesina
de Caranavi-Alto Beni: iglesias y poder en la sociedad
rural boliviana** 61-73
Alberto Zalles
- El embrión extra: ética de vida, ética de parentesco
y cryopreservación en las clínicas ecuatorianas
de fertilización in vitro** 75-82
Elizabeth Roberts
- Una obra del señor:
protestantismo, conversión religiosa y asistencia social** 85-94
Mares Sandoval Vizcaino
- Religiosidad popular: ensayo fotográfico** 85-94
Gonzalo Vargas y Francisco Jiménez

Gobernabilidad democrática, conflictos socioambientales y asistencialismo	69-77
Comentarios al Dossier de ÍCONOS 21	
<i>Alex Rivas Toledo</i>	

El oficio de la etnografía política	
Diálogo con Javier Auyero	109-126
<i>Edison Hurtado A.</i>	

Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia	129-143
<i>Blanca Muratorio</i>	

Manuel Alcántara,	
¿Instituciones o máquinas ideológicas?	
Origen, programa y organización de los partidos latinoamericanos	147-148
<i>Flavia Freidenberg</i>	

Perla Petrich, editora	
Identités: Positionnements des groupes indiens en Amérique Latine	149-151
<i>Luciano Martínez Valle</i>	

Kart Weyland, Carlos de la Torre, Gerardo Aboy, Hernán Ibarra	
Releer los populismos	152-155
<i>Henry Allan</i>	

Jimmy López,	
Ecuador-Perú, Antagonismo, negociación e intereses nacionales	155-157
<i>Katalina Barreiro Santana</i>	

Robert Norris,	
El gran ausente. Biografía de Velasco Ibarra	158-161
<i>Lautaro Ojeda Segovia</i>	

Política editorial	164
--------------------------	-----

Normas para la presentación de originales	165
---	-----

El Tratado de Libre Comercio: ¿va porque va?

Fander Falconí

Dr. en Economía. Profesor-investigador de Flacso-Ecuador

Mail: ffalconi@flacso.org.ec

Hugo Jácome E.

Dr. © en Economía. Profesor-investigador de Flacso-Ecuador

Mail: hjacome@flacso.org.ec

marzo 2005

Resumen

El TLC es mucho más que un tratado comercial. El proceso de negociación llevado por el Ecuador adolece de dos aspectos importantes, la premura con la que se están conduciendo las negociaciones (menos de un año), incentivando al gobierno para promover reformas tendientes a ganar niveles de competitividad espuria a costa de bajar estándares laborales y ambientales; y el segundo, la falta de transparencia para presentar a la sociedad el alcance real del TLC y las profundas alteraciones que conlleva sobre la estructura productiva, social, económica y ambiental del país.

Palabras clave: Tratado de Libre Comercio, Ecuador, Implicaciones, Acuerdos Comerciales, Competitividad, Productividad

Abstract

The FTA is much more than a commercial treaty. The Ecuadorian negotiation process has two important negative aspects. First, the speed on which the negotiations are taking place (less than one year), stimulating the government to promote reforms that incite spurious competitiveness, pushing down labor and environmental standards. And second, the lack of transparency in presenting to the society the real scope of the FTA and its deep impact in the productive, social, economic and environmental Ecuadorian structure.

Keywords: Free Trade Agreement, Ecuador, Implications, Andean Trade Preference Act (ATPA), Andean Trade Promotion and Drug Eradication Act o (ATPDEA), Competitiveness, Productivity

Estados Unidos persiste en su estrategia de negociar tratados de libre comercio (TLC) luego del eventual fracaso del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) propuesta a inicio de los años noventa. Esa fue la idea con la que Robert B. Zoellick, ex-representante comercial de los Estados Unidos, comunicó el 18 de noviembre de 2003 a la Cámara de Representantes de su país el interés de llevar adelante negociaciones para la firma de TLCs con los países andinos: Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia (USTR, 2003).

El proceso inició formalmente con la I Ronda de Negociaciones realizada en Cartagena en mayo de 2004. Hasta el momento se han efectuado ocho rondas y se prevé tener una siguiente ronda en Perú, entre el 18 y 22 de abril. Adicionalmente, se prevé tener una o dos rondas a fin de tener el texto con la propuesta final del tratado a mediados de este año (véase recuadro). El texto final deberá ser presentado al Congreso de los países en negociación para su discusión y aprobación, y a partir de ese momento se podría decir que en el Ecuador TLC “va porque va” como ha afirmado el presidente ecuatoriano Lucio Gutiérrez. Cabe indicar que Bolivia se retiró del proceso.

Desde la óptica oficial, se ha presentado al Tratado del Libre Comercio (TLC) como un “acuerdo mediante el cual dos o más países establecen reglas y normas para el libre intercambio de productos, servicios e inversiones”. Sin embargo, si este acuerdo implicaría un simple marco regulatorio de intercambio comercial, se podría justificar que se lo esté consolidando en el tiempo récord de un año (desde la primera ronda en Cartagena), pero sin duda alguna es un acuerdo cuyas implicaciones sociales, económicas, jurídicas y geopolíticas van mucho más allá de la óptica oficial presentada a la sociedad ecuatoriana. Sólo así se podría entender cómo en países como México y Chile, el proceso de acercamiento a sus respectivos TLC les llevó más de cinco años.

El proceso de negociación llevado por el Ecuador adolece de dos aspectos importantes. El primero tiene que ver con la premura de la negociación y el apuro para promover reformas por parte del gobierno con el fin de ganar niveles de competitividad espuria a través de bajar los estándares laborales y ambientales. El segundo tiene que ver con el alcance real del TLC y sus implicaciones. La constatación pueril de una balanza comercial positiva entre Ecuador y los Estados Unidos (incluyendo el petróleo, caso contrario presenta un déficit histórico) no es suficiente para justificar este tipo de acuerdos comerciales. Es necesario considerar otros aspectos que no por intangibles son menos substanciales y que se encuentran inmerso en las 18 mesas de negociación¹: flujos de capital, derechos de propiedad intelectual, tratamiento de la tecnología de punta, el impacto ambiental de la apertura comercial, los aspectos geopolíticos, competitividad, superposición con otros acuerdos internacionales, entre muchos otros más.

Sobre el primer punto, la velocidad del proceso y la estrategia de los Estados Unidos de dejar los temas sensibles para último momento (agricultura, biodiversidad, patentes, textiles, reglas de origen, inversión, entre otros), evidenció las preocupaciones de última hora (próximos a terminar el proceso de negociaciones) del equipo negociador ecuatoriano y del sector privado tras el fin de la VIII ronda celebrada en Washington. Los editoriales e información de prensa de los días siguientes a la culminación de esta fase de negociación (18 de marzo) evidencian la poca

1 Las mesas de negociación están organizadas en los siguientes temas: Agricultura, Industrial, Textiles, Defensa Comercial (Salvaguardias), Medidas Sanitarias y Fitosanitarias (MSF), Origen, Aduanas, Normas Técnicas (Obstáculos Técnicos al Comercio), Servicios Transfronterizos, Telecomunicaciones, Comercio Electrónico, Servicios Financieros, Inversiones, Propiedad Intelectual, Laboral, Ambiental, Solución de Controversias y Asuntos Institucionales, Compras Públicas. Además, se incorporaron dos temas adicionales: Políticas de Competencia y Cooperación.

Evolución de las negociaciones del TLC

- **I RONDA / Cartagena (Colombia 18 – 19 de mayo 2004):** se inició el proceso, se establecieron reglas y mesas de negociación y se conocieron intereses y objetivos de los países.
- **II RONDA / Atlanta (Estados Unidos 14 – 18 junio 2004):** se definieron las modalidades y métodos de negociación y hubo discusiones conceptuales (Comunidad Andina de Naciones entre multilateralidad vs. bilateralidad). Además se entregaron primeros textos borrador por parte de Estados Unidos.
- **III RONDA / Lima (Perú 26 – 30 de julio 2004):** se realizó una primera presentación de ofertas, propuestas y contrapropuestas de los textos de negociación en todas las áreas y de ofertas de desgravación arancelaria.
- **IV RONDA / Fajardo (Puerto Rico 13 – 17 de septiembre 2004):** se concluyó la lectura de textos, tanto de EEUU como de los andinos en la mayoría de las 18 mesas de negociación y se expusieron las necesidades de cada país para lograr una mejora de ofertas a las propuestas en Lima.
- **V Ronda / Guayaquil (Ecuador 25 - 29 de octubre 2004):** se analizaron las mejoras de las ofertas arancelarias entregadas el 18 y 19 de octubre.
- **VI Ronda / Tucson (Estados Unidos 30 noviembre – 5 de diciembre 2004):** se analizó la problemática de la vigencia de los compromisos adquiridos en el marco de la Comunidad Andina de Naciones (CAN) y el alcance del TLC.
- **Mini Ronda / Washington D.C. (Estados Unidos 25 y 26 de enero 2005):** se trataron aspectos relacionados con medidas sanitarias y fitosanitarias.
- **VII Ronda / Cartagena (Colombia 7 – 11 de febrero 2005):** se estableció un calendario de nuevas reuniones para tratar a fondo temas sensibles que no pudieron ser resueltos en esta cita.
- **VIII Ronda / Washington D.C. (Estados Unidos 14 – 18 de marzo 2005):** se reunieron para negociar únicamente 6 de las 18 mesas: agricultura, propiedad intelectual, origen, servicios (medidas disconformes), inversiones.
- **IX Ronda / Lima (Perú – 18 – 22 de abril 2005):** temas sensibles pendientes de la ronda anterior como: base de datos y biodiversidad.

Fuente: MICIP-Ecuador (2005)

capacidad de respuesta del Ecuador y la poca claridad ante la diversidad de temas complejos que aborda el tratado.²

Por otro lado, el gobierno promueve aceleradamente una serie de reformas en el ámbito laboral. El 9 de marzo de 2005, el presidente Gutiérrez suscribió el nuevo “Reglamento para la Contratación Laboral por Horas”, publicado en el Registro Oficial No. 547, de 18 de marzo de 2005. Las experiencias de México y Centroamérica sobre la “fle-

xibilización laboral”, que incluye el trabajo por horas, tercerización, implantación de maquilas, creación de zonas francas y niveles mínimos de indemnizaciones por despidos,

2 Ver “Estados Unidos quiere trato de país andino”, *El Comercio* 19-03-2005; “El TLC entra en zona de tensiones”, *El Comercio*, 21-03-2005; “Negociadores de TLC sacan a relucir sus diferencias”, *El Universo*, 19-03-2005; “EE.UU. dejó clara su meta en agricultura”, *El Universo*, 20-03-2005; “El TLC pregunta a todos”, *El Universo*, 21-03-2005.

muestran que no necesariamente mejora la productividad ni la competitividad y tampoco se genera más empleo. Con estas reformas la mano de obra se abarató y presentó una pérdida de los ingresos de los trabajadores de casi la mitad, es decir, se aumentó la “precarización laboral” y, además, fomentó la emigración de un grupo considerable de la población hacia los Estados Unidos (Juárez 2005).

De igual forma, el ejecutivo envió al Congreso Nacional el proyecto de Ley Orgánica de Racionalización Económica del Estado, denominada también como “Ley Topo”, la cual -entre otros varios temas- que aborda la reducción de la participación de los trabajadores de las utilidades empresariales del 15% al 5%, castigando aún más los precarios ingresos que reciben los trabajadores.³

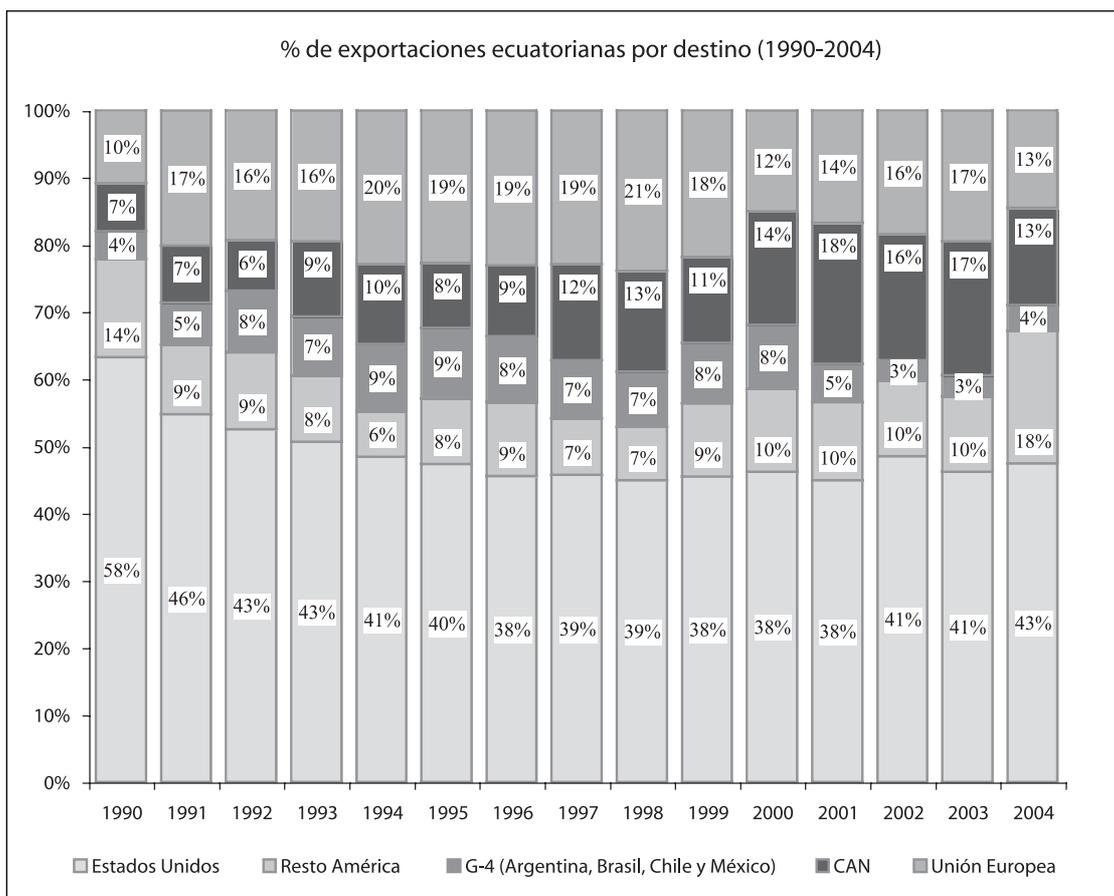
Sobre el segundo punto, el verdadero alcance de TLC y las implicaciones que éste

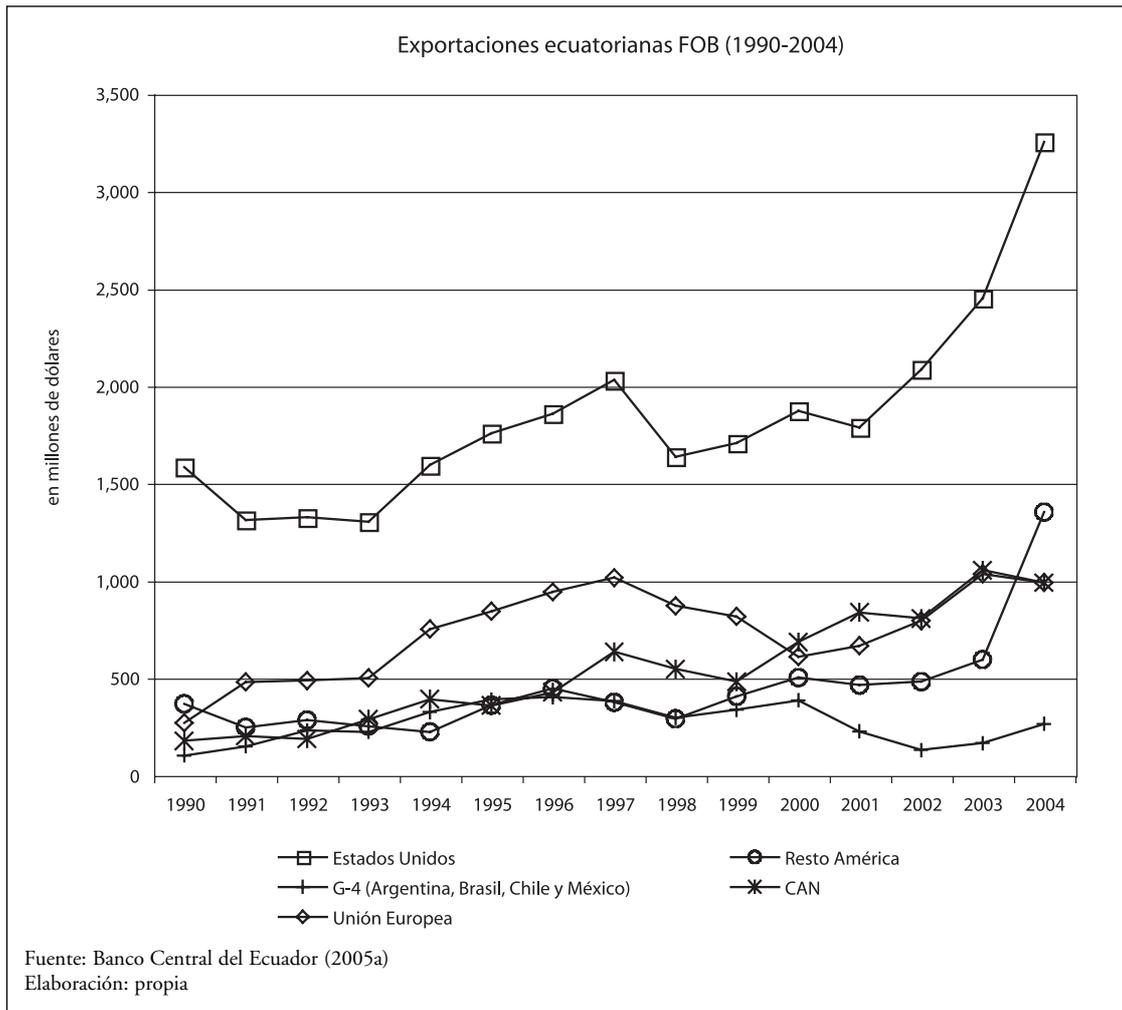
tendría para el Ecuador, nos detendremos con detalle en los siguientes acápite.

TLC y sus implicaciones

En noviembre de 2003, con la propuesta oficial del gobierno norteamericano de iniciar las negociaciones para la firma de TLCs con los países andinos, se rompió el *status quo* de las relaciones comerciales entre estos países y se dio un giro a la política exterior norteamericana en la Región Andina. Los acuerdos del tipo *ATPA* (*Andean Trade Preference Act*) o *ATPDEA* (*Andean Trade Promotion and Drug Eradication Act*) más que ser acuerdos de comercio propiamente dichos, contienen inte-

3 El salario real percibido por un trabajador del sector privado es de 106 dólares (Banco Central del Ecuador 2005a).





reses específicos que giran alrededor de aspectos geopolíticos y de lucha contra el narcotráfico. Este tipo de acuerdos comerciales son de una sola vía⁴, es decir, sólo de acceso al mercado norteamericano y no al de las contrapartes. No son parte de la actual política de comercio exterior de los Estados Unidos con los países andinos, sino la firma de TLC como estrategia para lograr el libre acceso a economías pequeñas con bajos niveles de competitividad, que van sumando al desarrollo y expansión de las transnacionales esta-

dounidenses, frente al capital europeo y asiático (Petras, 2002); además de mantener el interés geopolítico de los Estados Unidos en la región.

Los acuerdos previos al TLC han generado un mayor grado de dependencia comercial con los Estados Unidos, debido a una concentración de las exportaciones ecuatorianas hacia ese destino y a una despreocupación para expandir la oferta exportable. Como se aprecia en los siguientes gráficos, entre 1990 y 2004 el principal destino de los productos ecuatorianos fue Estados Unidos, seguido de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones. Aproximadamente el 40% de las exportaciones totales se dirigieron al mercado norteamericano.

4 Este tipo de acuerdos nacieron por iniciativa de los Estados Unidos, de forma unilateral, cuyo objetivo era obtener como contraparte de los países firmantes su apoyo para la lucha contra la producción de drogas y el narcotráfico.

Pero no sólo es un problema de dependencia respecto al destino de los productos, sino que, además, Ecuador ha estado durante más de una década bajo la Ley de Preferencias Arancelarias Andinas (*ATPA* y *ATPDEA*) y no ha logrado diversificar su oferta exportable a los Estados Unidos ni ha incrementado los niveles de penetración a este mercado. Se evidencia que, pese a que el país ha tenido la opción de exportar a los Estados Unidos alrededor de 6.000 partidas arancelarias o productos libre de aranceles bajo estos acuerdos, no ha cubierto ni el 20% de las mismas (Jácome 2005). Las exportaciones se han caracterizado por estar concentradas en bienes primarios⁵ que no incorporan valor agregado e innovación, constatándose los bajos niveles de competitividad que tiene el país (Jácome 2004, Jácome y Falconí 2002).

Por otro lado, el Ecuador corre el riesgo de que en los procesos de negociación del TLC algunos de sus principales productos de exportación que ahora gozan de libre entrada al mercado norteamericano, por estar bajo el *ATPDEA*, sean puestos en las diferentes canastas definidas en este proceso con aranceles y periodos de desgravación⁶. Según la información que se puede obtener de los avances de las negociaciones (MICIP-Ecuador 2005), el estado de ubicación por canastas de varios de los principales productos que el país exporta a los Estados Unidos no está todavía definida; sólo el petróleo, por ser un producto estratégico para los norteamericanos está ubicado en canasta A, el resto de productos se re-

parten en mayor medida entre las canastas C y D. De todas formas hay que esperar hasta el final de las rondas de negociación para verificar la posición final de los productos por canastas y constatar el grado de apertura que otorgaría el gobierno norteamericano a los productos ecuatorianos.

El TLC viene acompañado de aspectos e implicaciones significativas para el Ecuador - como se indica a continuación- que revelan su carácter profundo y complejo, es decir, el TLC es más que un acuerdo comercial.

Aspectos Políticos

a) El acuerdo se enmarca en la estrategia geopolítica de los Estados Unidos para el combate del cultivo de drogas y narcotráfico según la mesa de “Asuntos Institucionales” (MICIP-Ecuador 2005). En la sección “Preámbulo” se hace referencia a que entre los objetivos del tratado estará el “combate a las drogas, como un antecedente que alude a la responsabilidad compartida, ligado directamente con la mención de la sustitución de cultivos”. Se entiende que esta “responsabilidad compartida” compromete directamente al Ecuador y, sin juicio de inventario, su participación en el Plan Colombia.

Aspectos Jurídicos:

b) El Banco Mundial (2005) señala que “la proliferación de acuerdos regionales de comercio está alterando las bases del panorama del comercio mundial. La cantidad de acuerdos actualmente vigentes supera los 200 y ha aumentando en seis veces sólo en los últimos veinte años. Hoy, más de la tercera parte del comercio global se lleva a cabo entre países que tienen alguna forma de acuerdo regional recíproco y los países protagonistas del fenómeno son la Unión Europea y Estados Unidos”. La posibilidad

5 Según las estadísticas de comercio exterior del Banco Central del Ecuador (2005a), en los últimos 10 años las exportaciones primarias ecuatorianas han representado más del 75% del total de exportaciones.

6 En las rondas de negociación del TLC se establecieron cinco grupos o canastas: A, B, C, D y D-trq para el acceso de productos a los mercados andinos y norteamericano. Canasta A para acceso inmediato, B, C y D para acceso en cinco, diez y más de diez años, y D-trq que además del período de desgravación incorpora cupos y contingentes.

de realizar acuerdos del tipo TLC, permite establecer un esquema jurídico “a la medida”, que evade el marco general existente de acuerdos regionales o globales del tipo Comunidad Andina de Naciones (CAN), Organización Mundial de Comercio (OMC), el recientemente adoptado Protocolo de Kyoto (el cual no ha sido suscrito por los Estados Unidos, pese a ser el mayor emisor de dióxido de carbono en el mundo). Dado que es una preocupación de los países andinos, el mismo Informe de la VII Ronda de Negociaciones indica la necesidad de realizar, en la mesa de “Asunto Institucionales”, una reunión de abogados para que analice “a profundidad la compatibilidad del tratado con la normativa de la CAN ya que existe la necesidad de preservar la unidad subregional que ha evolucionado y con la cual tenemos razones para fortalecerla desde el punto de vista comercial, político e histórico”.

Aspectos Socio-Económicos:

c) Los desniveles de competitividad entre los Estados Unidos y el Ecuador ponen en evidencia la poca capacidad para competir de la mayoría de las empresas locales versus las transnacionales estadounidenses, asunto que se vería agravado para las micro, pequeñas y medianas empresas (mipymes)⁷. Un impacto directo del TLC al sector empresarial ecuatoriano se daría en el acceso a las adquisiciones de bienes y servicios que realiza el sector público. En el tema sobre “compras públicas”, los Estados Unidos pide para sus empresas un tratamiento similar al que reciben los bienes, servicios y proveedores domésticos en

los procesos de adquisiciones públicas. Lo insólito de este tema es que no todos los estados norteamericanos aceptan dar el mismo tratamiento a las empresas andinas en el suministro al sector público (ver informe de la VII Ronda de Negociación). Sin duda alguna, la decisión de no participar en este punto de la mayoría de los estados norteamericanos indica el riesgo inmediato en el empleo y permanencia de las empresas locales que implica el cambio de un proveedor local por un extranjero.

d) La rapidez y ligereza con la que se está llevado este proceso pone de manifiesto que en un tiempo record el Ecuador perderá elevados márgenes de libertad en el manejo de la política comercial. La política comercial orientada de forma adecuada y estratégica permite proteger a los sectores que generan empleo, valor agregado y seguridad alimentaria, así como mantener un programa de inserción gradual de los sectores productivos a los procesos de apertura comercial en función del avance de los niveles de competitividad.

e) El país podría perder la capacidad de gestionar las fuentes de innovación derivadas de la información genética y medicinal proveniente de la biodiversidad y conocimiento ancestral, utilizada en procedimientos y diagnósticos terapéuticos y quirúrgicos para el tratamiento de humanos y animales. El marco legal planteado por los Estados Unidos en las mesas de negociación sobre propiedad intelectual brinda a las transnacionales valiosas oportunidades para apropiarse de este tipo de conocimientos y fuentes de ventajas competitivas.

f) La inversión extranjera directa puede contribuir a aumentar el grado de productividad de un país, si existe un proceso de transferencia de conocimientos y tecnolo-

7 De acuerdo al índice de competitividad que publica el World Economic Forum, el Ecuador está entre los países con peores niveles de competitividad. En 2004 se ubicó en el puesto 90 entre 102 países, mientras que los Estados Unidos se ubicó en el puesto número 2.

gía a los sectores productivos local, y siempre y cuando no se sitúe en sectores extractivos que generan altos pasivos ambientales como en el Ecuador. En el tema de “inversión”, la propuesta de los Estados Unidos, según los textos propuestos para la negociación del TLC (USTR, 2004), se plantea lo contrario, es decir, que las empresas foráneas no tendrán la obligación de transferir tecnología de todos sus procesos de producción a los países donde desarrollen sus actividades.

- g) Se imponen restricciones soberanas para plantear estrategias de desendeudamiento relacionado con la deuda pública. En el mismo Informe de la VII Ronda de Negociaciones, en la mesa sobre “Inversiones”, se indica que únicamente la deuda bilateral (gobierno a gobierno) no será considerada como inversión. Es decir, las estrategias de desendeudamiento o alivio de la deuda externa (como operaciones de renegociación, reestructuración, conversión de la deuda, intercambio o canje de deuda, prepagos no contemplados en el contrato, recompra de deuda, entre otras) estarán limitadas a una pequeña porción de la deuda externa.⁸ Esto significa que la mayor parte de la composición del endeudamiento externo ecuatorianos (según el comportamiento histórico de la deuda) estará automáticamente enmarcado en las instancia legales y de arbitraje que se establezcan en el TLC.
- h) La ampliación del mercado y las decisiones de producción que se derivan del TLC son guiadas por el criterio de la maximiza-

ción de las ganancias. En el caso de la biodiversidad agrícola, si la ganancia en el mercado aumenta al introducir las técnicas de la agricultura moderna y las variedades de alto rendimiento, entonces cabe preguntarse si el destino de las variedades tradicionalmente mejoradas será la inexorable desaparición. Es posible pensar en los riesgos que involucra un esquema así para la riqueza de la agro-biodiversidad andina, cuya lógica ha rebasado a la del mercado desde tiempos ancestrales (Falconí y Vallejo 2005).

Aspectos Comerciales:

- i) Con excepción del petróleo, que es un producto estratégico para los Estados Unidos, el resto de productos “estrellas” que tiene el país correrían el riesgo de perder el estatus que les da el *ATPDEA* para entrar sin aranceles al mercado norteamericano, al menos eso es lo que se refleja hasta el momento de las rondas de negociaciones.
- j) Los desniveles de competitividad entre los dos países auguran un cambio de tendencia en la balanza comercial Ecuador–Estados Unidos. Las empresas norteamericanas, a partir de la firma del TLC, lanzarán todo su potencial de oferta de bienes y servicios con libre acceso al mercado ecuatoriano.
- k) En el TLC, Estados Unidos busca seguir manteniendo algunas barreras encubiertas de entrada de productos. El Informe sobre la VII Ronda de Negociaciones indica en la mesa sobre “Medidas Sanitarias y Fitosanitarias” la falta de claridad sobre los procedimientos administrativos requeridos por las agencias sanitarias para ingresar con nueva oferta exportable al mercado norteamericano. De igual forma se pretende que para la solución de controver-

⁸ Según la composición de la deuda externa (a enero de 2005) el 78% corresponde a deuda con organismos internacionales y deuda comercial (bancos de inversión y bonos en el mercado de capitales), mientras que el 22% corresponde a deuda bilateral (Banco Central del Ecuador, 2005b).

sias se acuda al Órgano de Solución de Controversias de la OMC, a sabiendas de su alto costo y muy dilatada aplicación.

- l) Un estudio recientemente preparado por la CEPAL (2005) alerta sobre los impactos del TLC con Estados Unidos en la agricultura ecuatoriana. Se aplica un análisis de competitividad ex-ante y ex-post a través del cual se identifica un conjunto de productos que estarían amenazados: maíz, arroz, fréjol, papa, soya, carne vacuna, quesos y cítricos. Asimismo, se indica que la producción de maíz estadounidense es 6.4 veces mayor que la ecuatoriana. Algo similar ocurre con el trigo y la papa, 4.5 y 4.7 respectivamente. El problema con la producción agrícola amenazada es que gran parte se desarrolla en unidades productivas campesinas cuyo único objeto es la subsistencia.

Si el Ecuador no continúa con el TLC, tendría aproximadamente dos años (hasta 31 de diciembre del 2006 cuando se termina el *ATPDEA*) para planificar una estrategia de comercio exterior que le permita alcanzar mercados diferentes al norteamericano (por ejemplo, el europeo, que debido a la depreciación del dólar frente al euro incentiva a las exportaciones ecuatorianas) y promover la competitividad basada en un análisis de las estructuras y conformación de *clusters*. Si en dos años el país logra neutralizar la dependencia de sus exportaciones en el mercado estadounidense, tendría un mayor poder de negociación a finales del 2006, mayor tiempo de análisis para buscar estrategias no improvisadas de acceso de productos ecuatorianos a los Estados Unidos y permitiría el ingreso al país de productos y servicios que no pongan en riesgo a los *clusters* competitivos que generan valor agregado, al empleo y a la seguridad alimentaria.

Conclusiones

El TLC es más que un tratado comercial, al contrario de lo que sostienen los voceros y corifeos gubernamentales. Existen múltiples connotaciones ligadas a este proceso que requieren de una meditada negociación pues involucran profundas alteraciones de la estructura productiva, de las relaciones sociales, a más de diversos efectos ambientales.

Los desniveles de competitividad de las empresas y sectores del Ecuador frente a los norteamericanos, sumados a un proceso de apertura comercial que se lo quiere concretar en un tiempo récord sin un análisis profundo de las estructuras del comercio exterior, no es buena señal para suponer que la negociación del TLC, al menos en estas condiciones, produzcan mayores beneficios que los riesgos a los que se expone a la sociedad ecuatoriana y a su estructura productiva. El Ecuador tiene la opción, hasta diciembre de 2006, de plantearse el reto de mirar hacia el mundo, dar pasos firmes en mejoras de la competitividad, disminuir la dependencia en el mercado norteamericano, reflexionar adecuadamente sobre las condicionalidades explícitas e implícitas en este tipo de acuerdos comerciales. De esta forma se puede lograr un mayor poder de negociación y viabilizar acuerdos comerciales en condiciones más equilibradas. La otra opción es que el Ecuador se aventure a firmar el TLC, a sabiendas de que éste viene acompañado de aspectos políticos, jurídicos, socio-económicos y comerciales, mencionados anteriormente, y que el país no tiene capacidad de respuesta.

A la luz de estos argumentos, el TLC ¿va porque va?

Quito, marzo de 2005

Bibliografía

- Banco Central del Ecuador, 2005b, “Sector Externo. Información Estadística Deuda Pública Externa”, disponible en www.bce.fin.ec
- Banco Mundial, 2005, “Global Economic Prospect: Trade, Regionalism, and development”, disponible en www.worldbank.org/prospects
- CEPAL, 2005, “Los Impactos diferenciados del Tratado de Libre Comercio Ecuador – Estados Unidos de Norte América sobre la agricultura del Ecuador”, Proyecto *Apoyo al sector rural para facilitar la información y participación en el proceso del Tratado de Libre Comercio*, UNDP, CEPAL, FAO, UNICEF.
- Jácome, H., 2005, “La competitividad ecuatoriana: problema de fondo sin eco en el Tratado de Libre Comercio” FLACSO/ILDIS, Serie Foro, Quito, en prensa.
- Jácome, H., 2004, “A las puertas del abismo: las implicaciones del TLC para Ecuador” en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales* No. 20, Flacso-Ecuador, Quito.
- Juárez, L., 2005, “Los trabajadores de México a diez años del TLC-AN”, disponible en: www.uom.edu.mx/trabajadores/45laura.htm
- MICIP-Ecuador, 2005, “Unidad de Información y Divulgación para el TLC”, disponible en www.tlc.gov.ec
- <http://www.rebellion.org/petras/petrasalca251002.htm>
- USTR, 2004, “U.S.- Andean Free Trade Agreement”, Office of the United State Trade Representative. Disponible en MICIP-Ecuador, únicamente para consulta en sus instalaciones.
- USTR, 2003, Robert B. Zoellick, “Senate Letter”, disponible en: www.ustr.gov/Document_Library/Letters_to_Congress/2003/Andean_Free_Trade_Agreement.html
- World Economic Forum, 2005, “Growth Competitiveness Index 2003”, disponible en: <http://www.weforum.org>
- Jácome, H. y Falconí, F., 2002, “La invitada indiscreta de la dolarización en Ecuador: la competitividad” en *Sociedad y Economía. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle* No. 3, octubre.
- Petras, J., 2002, “El ALCA visto desde los Estados Unidos”, disponible en:
- Falconí, F. y Vallejo, M., 2005, “¿Será necesario importar papas para hacer loco?”. FLACSO/ILDIS, Serie Foro, Quito, en prensa.
- Banco Central del Ecuador, 2005a, “Información Estadística Mensual”, disponible en www.bce.fin.ec

Religión, política e identidad

Presentación del dossier

Carmen Martínez Novo
Profesora Investigadora, FLACSO Ecuador

● Por qué organizar un número de la revista *Íconos* en torno a las conexiones entre religión(es), identidades más allá de lo puramente religioso -en concreto, identidades étnicas y de género- y la formación de actitudes hacia lo político? En primer lugar, quisiera comenzar con algunos datos personales para transparentar mi posición con relación a este tema. Habiendo crecido en un contexto secular, por no decir anticlerical, en la España de la transición a la democracia, en el que no se me educó en ninguna religión (aunque obviamente el catolicismo estaba muy presente en el trasfondo social), la importancia de los grupos religiosos, así como su trabajo dando forma y politizando identidades, se me presentó a partir de la investigación de campo tanto con indígenas migrantes en la frontera norte de México, cómo en la comunidad ecuatoriana de Zumbahua, localizada en el páramo de Cotopaxi. Esta comunidad también se define, aunque con ambigüedades, como indígena, participa muy activamente en el movimiento indígena ecuatoriano, y vota mayoritariamente por Pachakutic. En mi investigación de campo en México se hizo patente el importante trabajo que realizaban los religiosos desde muchos puntos de vista pero aún así no me lancé a considerar el tema con detenimiento. Sin embargo, esta inquietud me condujo más tarde a comenzar a explorar el impacto de la misión salesiana de Cotopaxi en los procesos de formación de identidades y de organización política indígenas. Esta investigación se materializó hasta ahora en un artículo publicado recientemente en *Ecuador Debate* titulado “Los misioneros salesianos y el

movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004” (Martínez Novo 2004).

Probablemente, muchos otros investigadores que han realizado trabajo de campo, digamos, en una zona rural pobre, en una zona indígena o en un barrio urbano popular, pueden dar fe de la ubicuidad e importancia de los grupos religiosos de diferentes denominaciones y de la trascendencia del trabajo que estos grupos realizan más allá de lo puramente religioso. Esta temática se nos impone a los investigadores como una importante dimensión de la realidad, a no ser que hayamos querido evitarla deliberada o inconscientemente. Menos considerada por parte de los analistas ha sido la también importante religiosidad de las elites y las clases medias (muy significativa, por cierto, en el caso ecuatoriano), en parte porque estos grupos se resisten a constituirse como objetos de estudio tanto antropológicos como para otras ciencias sociales, y en parte porque se considera, quizás erradamente, que las religiones prenden entre los pobres y los oprimidos debido a que responden efectivamente a sus mayores necesidades socio-económicas o psicológicas, o a que estos grupos presentan tendencias anti-modernas o menos “racionalistas”.

Hoy en día muy pocos investigadores y ciudadanos de a pie sostendrían las tesis que identifican la modernidad con la secularización y que proponen que la religión va a decaer progresivamente y se va a restringir a la esfera privada e individual. Está bastante claro que la religión no ha perdido fuerza con los procesos de modernización y globalización, y que tampoco se ha refugiado en la esfera de lo

privado y de las creencias individuales. Por el contrario, numerosos ejemplos en diferentes partes del mundo tales como la intensificación de la religiosidad y de los movimientos religiosos en el mundo islámico, la creciente prominencia política de la llamada mayoría moral en Estados Unidos, la importancia de la teología de la liberación en Latinoamérica a pesar de los esfuerzos de la jerarquía eclesial por controlarla, los movimientos religiosos en Europa del este y la ex Unión Soviética tanto católicos como islámicos y de otras denominaciones, el movimiento político basado en el fundamentalismo hindú, y muchos otros casos prueban la creciente vitalidad de la religión en la esfera pública y en la política. Seguidamente, voy a comentar el trabajo de dos autores, un antropólogo y un sociólogo, que analizan las relaciones entre religión y modernidad, así como el papel de la religión en la política y en la esfera pública, para pasar después a relacionar estas visiones teóricas con los artículos que componen este dossier.

Clifford Geertz (2005) resume en un artículo reciente la trayectoria disciplinaria de la antropología, así como su propia trayectoria personal, en el estudio de la religión. Se pregunta por qué ha dedicado tanto tiempo de su carrera al estudio del fenómeno religioso si no tiene ni un pasado particularmente religioso ni un compromiso con la religión. Geertz explica esto por tres razones: primero, la religión ha sido central en la historia del pensamiento antropológico; segundo, una persona preocupada por la interpretación de sistemas simbólicos se sentiría atraída por este tema y, tercero y más importante para nuestros propósitos, desde la Segunda Guerra Mundial se ha hecho patente que “esas tradiciones [religiosas] y las mentalidades que generan se superponen con las más profundas y divisivas fisuras de la vida social, política y económica y, de hecho, definen y construyen esas fisuras, les dan forma, las sostienen...” (2005:3-4, mi traducción). Geertz señala que

antes de la Segunda Guerra Mundial el estudio antropológico de la religión se centraba en creencias “tribales y arcaicas” buscando encontrar en ellas los rudimentos de las religiones mayores (Judaísmo, Cristianismo, Islam y Budismo entre otras). Lo que se buscaba eran “las formas elementales de la vida religiosa” en palabras de Durkheim. Sin embargo, en la postguerra los antropólogos analizaron las religiones mayores en sus formas contemporáneas para comprender los contextos históricos, sociales y culturales en los que se desenvuelven, su importancia y la fuente de su fuerza y su persistencia. Además, como se mencionó antes, se buscaba analizar las conexiones entre estas tradiciones religiosas en contextos tradicional o crecientemente multi-culturales, y los conflictos políticos en el Tercer Mundo, particularmente cuando esas mentalidades se empezaron a combinar con las pasiones políticas de la Guerra Fría, o cuando dieron lugar a situaciones masivas de violencia. Este giro hacia el estudio de las religiones mayores en el periodo contemporáneo y su impacto político se da en un contexto en que la antropología cambia su objeto de estudio de las llamadas sociedades “simples” a las “complejas” en el mismo periodo.

Geertz señala que, salvo honrosas excepciones, en la segunda mitad del siglo veinte el estudio de la religión en las ciencias sociales era marginal debido a que las tesis de la secularización eran aceptadas por la mayoría de los científicos sociales a pesar de la evidencia empírica que las cuestionaba. La idea era que la vida moderna racional estaba empujando a la religión fuera de la esfera pública. Aunque la religión seguía viva entre la gente de la “periferia” y las clases populares, esto se interpretaba como un residuo de arcaísmo u oposición a la modernidad. Ahora está claro para la mayoría de los científicos sociales que la religión tiene un papel público que por cierto nunca abandonó y que en décadas recientes este papel se ha expandido. Geertz finaliza su artícu-

lo con una discusión de las nuevas formas en las que la religión puede presentarse en un mundo moderno globalizado. Según Geertz las religiones mayores se están separando de los lugares, gentes y formaciones sociales en donde surgieron. La persuasión religiosa se está convirtiendo en un instrumento de identidad pública negociable y móvil. Con la migración de creyentes y la formación de contextos cada vez más multiculturales y fluidos, la religión y su práctica se han vuelto más conscientes. En otras palabras, existe más reflexión y más conciencia de las propias creencias religiosas cuando se practican entre no creyentes.

Cabría señalar, como crítica a Geertz, que la migración de las religiones mayores no es un fenómeno nuevo. Desde su formación se han expandido a partir de rutas comerciales y conquistas políticas, aunque quizás pueda admitirse que las migraciones modernas son más fragmentadas e individualizadas que en el pasado. Finalmente, no puedo resistir la tentación de comentar el título del artículo de Geertz: "Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion". Pienso que es significativo que un reputado autor norteamericano use lenguaje militar "moving targets" (objetivos de ataque que se mueven) para referirse a los cambios religiosos contemporáneos en un contexto en que su país se encuentra en una guerra prolongada con el mundo islámico. En todo caso, como Geertz mismo señala, su trabajo anterior en Asia también estuvo enmarcado en las dinámicas de la Guerra Fría.

Otro trabajo que analiza la relación entre religión y modernidad y el papel público de la religión es *Public Religions in the Modern World* de José Casanova (1994), un destacado sociólogo de la religión que enseña y reside en Estados Unidos. Como Geertz, Casanova cuestiona la teoría de la secularización que, según el autor, nunca estuvo basada en datos empíricos sino en un deseo; una teoría que parte del pensamiento ilustrado de que se vie-

ne la decadencia y la privatización de la religión, y de un consenso entre los científicos sociales de que tarde o temprano esto ocurriría como consecuencia de los procesos de modernización. Además, Casanova observa que a partir de los años 1980 la religión adquiere un carácter público con una serie de eventos como la Revolución Islámica en Irán, el movimiento Solidaridad en Polonia, el papel de la Teología de la Liberación en la revolución nicaragüense, etc. Casanova observa que la religión está implicada en la mayoría de los conflictos del mundo moderno, y que los movimientos religiosos no presentan tan sólo identidades primordiales y particularistas (los arcaísmos antimodernos de la teoría de la secularización), sino universalistas y trascendentes. En otras palabras, de acuerdo a Casanova se está dando un proceso de desprivatización de la religión y ésta está asumiendo papeles que son centrales tanto en la esfera pública como en dar forma al mundo moderno. Casanova, sin embargo, no cuestiona la teoría de la secularización en su totalidad. Sostiene que en realidad esta teoría se basa en tres proposiciones, una de las cuales se cumple o debe cumplirse normativamente para la creación del mundo moderno, y dos de las cuales no se cumplen ni son necesarias para la constitución de la modernidad. Según Casanova, el corazón de la teoría de la secularización, la tesis de la diferenciación y emancipación de las esferas seculares (el estado, el mercado, la ciencia y otras) de las normas e instituciones religiosas sigue siendo válida, tanto empírica como normativamente. Sin embargo, otras dos proposiciones asociadas a ésta, los presupuestos de que la religión va a decaer paulatinamente en el mundo moderno y de que se va a restringir a la esfera privada e individual no son empíricamente ciertos o necesarios. Casanova sostiene que hay que repensar las relaciones entre religión y modernidad y que existen condiciones bajo las cuales la religión puede cumplir un papel importante en el

mundo moderno. La religión no debe asumir un papel autoritario o impositivo desde el estado, ya que esto llevaría a una decadencia de la religión tal como ocurrió en Europa occidental, la única región donde la teoría de la secularización se cumple por completo. Sin embargo, la religión tiene una función pública que cumplir a través de organizaciones voluntarias de carácter religioso que desde la sociedad civil propongan debates éticos y políticos de tipo emancipatorio y humanista a la sociedad. De acuerdo al autor, éste sería el papel deseable y adecuado para la religión en el mundo moderno.

Se podría sugerir, cuestionando el argumento de Casanova, que esta diferenciación de esferas y este papel emancipatorio de la religión son idealistas. Por una parte, una vez que la religión toma la suficiente fuerza en la sociedad civil, puede tender a interferir en las esferas estatal y científica como podemos observar por ejemplo en el caso de la llamada Mayoría Moral en Estados Unidos (que está tratando de implementar legislación estatal para devolver la educación religiosa a las escuelas públicas, rechazar la teoría evolucionista de Darwin o prohibir el aborto y la eutanasia). Otra objeción es que estando de acuerdo en el importante papel público y político que juega la religión, no podemos esperar que éste sea de un tipo determinado, ya que dentro de las diferentes denominaciones religiosas existen tanto corrientes progresistas como conservadoras de muy diversos tipos. Pienso que más que buscar un papel unificado de la religión en la vida moderna nuestra tarea sería estudiar los diferentes papeles que la religión juega en situaciones y contextos concretos.

Este dossier presenta un conjunto de cinco textos de autores ecuatorianos y extranjeros que tocan estos temas sin pretender hacerlo de forma exhaustiva sino más bien estimulando el debate sobre el papel social y político de la religión. Los textos tienden a concebir el papel de la religión como una fuerza

creativa en el mundo moderno más que como una resistencia a éste.

Steve Rubenstein discute cómo el papel de los misioneros salesianos fue clave para introducir a los shuar a la modernidad y convertirlos tanto en ciudadanos ecuatorianos como en un grupo étnico diferente. El autor nos muestra que la formación de las identidades nacional y étnica no son procesos contradictorios, como a menudo se piensa, sino complementarios, y que no surgen únicamente y de forma espontánea de las bases, sino que en gran medida son promovidos por los religiosos. Además, no se puede concebir que dos de ellos, la etnicidad y la evangelización, estén ligados a la tradición mientras que el otro, la formación de la ciudadanía nacional, se deba enmarcar en la modernidad, sino que todos ellos en conjunto son procesos complementarios que dan forma al mundo moderno. En otras palabras, la formación de identidades étnicas y la evangelización en la Amazonía, promovidas ambas por los misioneros salesianos, transforman a estos grupos en ciudadanos modernos y no en centros de resistencia a la modernidad. Estos datos coinciden con los de mi artículo (Martínez Novo 2004) sobre el trabajo de los misioneros salesianos en Cotopaxi, ya que los salesianos buscaron a través de la educación bilingüe y de la organización política de corte étnico integrar a los campesinos del páramo a la nación ecuatoriana y a la modernidad, objetivo que fue compartido por los mismos campesinos. Es interesante que, siguiendo la argumentación de Casanova, en el caso shuar los salesianos promueven la organización de la sociedad civil para fines emancipatorios. Sin embargo, no se da la diferenciación de esferas que Casanova considera necesaria en un contexto moderno ya que -de acuerdo a Rubenstein- los salesianos actúan en la Amazonía como el brazo de un estado débil, incapaz de transformar todo el espacio nacional a su imagen y semejanza. Según Rubenstein, tanto los salesianos como la

sociedad civil shuar organizada por ellos imitan al estado y “representan a los indígenas ante el estado y al estado ante los indígenas”.

Susana Andrade nos presenta una interesante paradoja: una tradición religiosa que en principio promueve una mentalidad apolítica de respeto a las autoridades de turno, se politiza en un contexto determinado hasta el punto que se llega a reinterpretar la tradición religiosa de acuerdo con las necesidades del momento. Incluso Casanova, que exalta el papel público de la religión, considera que el protestantismo en Latinoamérica todavía juega un papel meramente privado y oculto. Para Andrade este cambio tiene que ver con la “nativización” de las creencias, las instituciones y las jerarquías religiosas evangélicas, así como con la competencia política de los evangélicos con la CONAIE, organización que en gran parte tiene su origen en la izquierda católica. Tanto Andrade como otros autores de este dossier, Alberto Zalles y Mares Sandoval, argumentan que ya no se pueden sostener las viejas tesis que ven al protestantismo como una influencia foránea o cómo el brazo ideológico del imperialismo norteamericano. El protestantismo en Latinoamérica tiene demasiada fuerza, está demasiado arraigado e imbricado con las lógicas internas de la población, tal cómo señaló en su día Blanca Muratorio (1981), como para interpretarse como una mera imposición foránea.

Andrade nos señala otro aspecto interesante: una vez que los protestantes sienten la necesidad de politizarse para no quedar marginados en sus comunidades y frente al movimiento indígena, tienen a su disposición una poderosa maquinaria de organización social y de formación de sujetos que les hace políticamente efectivos y exitosos. Este aspecto de eficacia organizativa de la sociedad civil por parte de los grupos religiosos es poco explorado en la discusión de Casanova. Una crítica que se le puede hacer a Andrade es que su visión sobre los objetivos políticos contrahegemónicos de los indígenas evangélicos es quizás de-

masiado idealista a la luz de las cambiantes alianzas que éstos han llevado a cabo con el gobierno de Lucio Gutierrez en los últimos años, tema que sería interesante que se analizara en el futuro en mayor profundidad.

Alberto Zalles también nos relata el papel de las iglesias protestantes, en asociación con el trasfondo autóctono y católico, en la organización de la sociedad civil en la región boliviana de Caranavi-Alto Beni. La relación entre religión y modernidad aparece en el artículo de Zalles tanto en el papel que cumplen según el autor los diversos grupos religiosos en la promoción de la tolerancia y el pluralismo (aspectos esenciales para una sociedad democrática), como en el positivo papel político de los protestantes en la organización de la vida local. Un aspecto interesante del trabajo de Zalles es que los grupos evangélicos ven en la colonización de la frontera agraria una oportunidad para poder operar libremente y desarrollar comunidades de tipo utópico, un fenómeno común, por ejemplo, a la región de la Sierra Lacandona en Chiapas, México, y que no es extraño a la historia de la evangelización en América Latina. Según Zalles, se da en esta zona de colonización un pluralismo religioso y un ecumenismo práctico que llevan a que las iglesias colaboren en el desarrollo y bienestar social, un papel que corrobora el que Casanova piensa que deben tener los grupos religiosos en el mundo moderno. También señala el autor que las iglesias se han convertido en un factor tan importante en la vida local que las diferentes tendencias políticas buscan legitimarse a partir de su asociación con una u otra denominación, lo que nos recuerda el argumento de Geertz de cómo lo religioso y lo político se superponen y constituyen mutuamente.

Mares Sandoval discute el poder de una institución religiosa evangélica para formar una comunidad estrechamente integrada y para influir poderosamente en la transformación de las identidades sociales. La organización estudiada por Sandoval recluta a sus se-

guidores a través de la asistencia social a hombres mujeres y niños de grupos urbanos marginales afectados por problemas de drogas, violencia y desintegración familiar. La autora se concentra específicamente en cómo la institución aísla y organiza la vida de esta población en su totalidad recordando a una de las instituciones totales estudiadas por Michel Foucault, y dando lugar a procesos de constitución del poder religioso que transforman internamente al individuo a través de la disciplina personal tal y como enfatiza Talal Asad (1993). Sandoval se enfoca en particular en los mensajes de esta institución con relación a la familia y los papeles de género. Considero que esta visión más íntima de cómo se forman estas comunidades y de su poder de dar forma a subjetividades particulares es muy necesaria para después tomar en cuenta cómo esta maquinaria organizativa e identitaria puede ser movilizadora con fines políticos o sociales.

Finalmente, el artículo de Elizabeth Roberts toca un tema novedoso que de nuevo expone la relación entre modernidad y creencia y práctica religiosa: los dilemas éticos que se presentan a los individuos y familias ecuatorianas que profesan la religión católica cuando se disponen a utilizar las innovaciones médicas de la fertilización *in vitro*. A diferencia de los artículos anteriores, Roberts explora, aunque no de manera expresa, las creencias y prácticas religiosas de las clases media y alta, las únicas capaces de costear estas nuevas tecnologías. La religiosidad de las elites y la clase media es un tema que como dijimos necesita de un mayor esfuerzo investigativo. El artículo de Roberts es el único del dossier que corrobora la tesis de la individualización y privatización de la religión, así como de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, ya que la autora encuentra que los individuos que componen su estudio no necesariamente están conscientes o siguen la doctrina de la iglesia católica con respecto a la

fertilización *in vitro*, a pesar de declararse sin ambigüedades como creyentes. Quizás la sorpresa de Roberts se deba a que la autora espera una profesión más consciente de la religión tal y como ocurre en el contexto de mayor pluralismo religioso de Estados Unidos, y tal y como Geertz asume que debe ocurrir en el marco de la globalización. Una contribución interesante de Roberts es que encuentra diferencias en las creencias alrededor de la fertilización *in vitro* y de los embriones que ésta produce en la Sierra y en la Costa ecuatorianas, siendo según la autora la preservación de la vida del embrión más importante para los costeños entrevistados, mientras que los informantes serranos se hayan más preocupados por la inserción del embrión dentro de las redes del parentesco, lo cual la autora achaca a una menor modernización de la Sierra.

En suma, considero que los artículos de este dossier son un aporte y una invitación a continuar un debate sobre un tema de gran importancia tanto en Ecuador como en América Latina y a escala mundial, una invitación a explorar aspectos que aun no se han investigado suficientemente así como a cuestionar viejas tesis que nunca estuvieron basadas en la investigación empírica.

Bibliografía

- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Geertz, Clifford, 2005, "Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion", *Royal Anthropological Institute*, 11:1-15.
- Martínez Novo, Carmen, 2004, "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004", *Ecuador Debate* 63: 235-268.
- Muratorio, Blanca, 1981, *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*, CIESE, Quito.

La conversión de los shuar

Steve Rubenstein

Profesor Asociado de la Universidad de Ohio

Mail: rubenste@ohiou.edu

Fecha de recepción: enero 2005

Fecha de aceptación: marzo 2005

Traducción del inglés: Maite Chiriboga

Revisión final: Carmen Martínez Novo

Resumen

Este artículo explora las estrategias cambiantes de los misioneros salesianos entre los indígenas shuar de la Amazonía ecuatoriana. El artículo sostiene que cada etapa de la evangelización dotó a los shuar de nuevas formas de agencia. Así, la culminación de este proceso no fue la formación de una nueva población de católicos devotos, sino la creación de la Federación shuar.

Palabras clave: shuar, misioneros, colonialismo, federaciones indígenas, política indígena

Abstract

This article charts the changing strategies of Salesian missionaries among the shuar, indigenous to the Ecuadorian Amazon. It argues that each stage in evangelization provided shuar with new forms of agency. Thus, the culmination of this process was not the production of a new population of devout Catholics, but rather the shuar Federation.

Keywords: Shuar, Missionaries, Colonialism, Indigenous federations, Indigenous politics

Los antropólogos culturales suelen ser escépticos sobre cualquier intento de formular leyes que conciernan a su objeto de estudio. Sin embargo, prácticamente todos creen en la ley de las consecuencias inesperadas. Mientras otros científicos sociales tratan de determinar cuidadosamente los efectos de las acciones sociales, en términos de éxito o fracaso, los antropólogos usualmente pasan por alto este paso. Esto no es de ninguna manera una actitud negativa o cínica, ya que el fracaso de unos puede ser el éxito de otros.

Este principio se encuentra bien establecido en el estudio de los misioneros. Por eso Elmer Miller observó en 1974 que aunque desde hace tiempo los misioneros cristianos han tratado de convertir a los Nativos Americanos al cristianismo y de introducir en muchos de ellos la idea de un reino sobrenatural, la mayoría de las veces el resultado de sus afanes ha sido la secularización. En su estudio de los Toba en el Chaco Argentino, Millar descubrió que sin importar cuán comprometidos estuviesen con sus creencias sobrenaturales, los misioneros Cristianos trajeron también consigo creencias acerca del mundo natural, específicamente la idea de que el mundo natural está gobernado por leyes. Aunque la típica misión se centra manifiestamente alrededor de la capilla, los Indígenas se impresionan más con los misterios del almacén, la escuela, y la clínica. Las relaciones económicas Indígenas, caracterizadas por la reciprocidad, un conocimiento que se origina en visiones, y las concepciones de salud o enfermedad que se logran a través de los espíritus, dan lugar al cálculo matemático, la lectura y la repetición, los gérmenes y las medicinas, todos ellos conceptos impersonales y predecibles en su accionar. El mundo mágico de las relaciones personales y de las relaciones altamente personalizadas entre espíritus y humanos se transforma en lo que Max Weber caracterizó como la "jaula de hierro" de la racionalidad moderna

(Weber 1958: 181; ver también Geertz 1973).

Recientemente, Donald Pollock ha traído a colación otro efecto importante de las actividades misioneras: la cristalización dentro de identidades colectivas en un mundo social que se expande. Por ejemplo, cuando los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano convirtieron a los indígenas Siriono de Bolivia, simultáneamente también les proveyeron de lazos con los Estados Unidos y de una nueva identidad moderna que les permitió diferenciarse de sus vecinos católicos (y de los no-indígenas) (Stearman 1987: 148). Lo interesante del caso es que a la vez que los Siriono acuden a la iglesia los domingos, mantienen sus creencias religiosas tradicionales (Stearman 1987: 118-119). Por otro lado, en el caso de los Kraho de Brasil, las actividades misioneras dieron lugar a una intensificación de la identidad tradicional local (Melatti 1972). Pollock sostiene que aunque los casos de los Siriono y los Kraho son diferentes, ambos ejemplifican el mismo efecto:

"Parece ser que ambos grupos abrazaron el Cristianismo conscientemente ya sea como una fuente de identidad cultural y social o como la identidad del "otro" contra el cual ellos se identifican a si mismos... paradójicamente quizás, se han acogido a una religión mundial como un medio para preservar su identidad local tradicional y su integridad social microcósmica en el seno de sociedades nacionales que les están absorbiendo" (Pollock 1993: 175-176).

Se puede sostener que el caso de los shuar de la Amazonía ecuatoriana, ilustra todos estos efectos. Los misioneros instituyeron entre los shuar almacenes, escuelas y clínicas que los expusieron a la racionalidad moderna. Además, presentaron a los shuar a gente de otros países y los ayudaron a fomentar vínculos con estos. Sin embargo, siguiendo a Pollock, todo hace pensar que la manera en que los misioneros iniciaron un proceso que provocó el

surgimiento de nuevas instituciones que expresan la identidad shuar.

Aproximadamente 40.000 shuar habitan en la Amazonía ecuatoriana.¹ Hasta hace poco, los shuar habitaban en caseríos dispersos y subsistían de la cacería y la recolección de frutos, liderados por un guerrero experimentado. Los shuar estaban organizados por lazos de parentesco y no tenían ni liderazgo centralizado ni jerarquías políticas. Sin embargo, a fines del siglo XIX, los ecuatorianos de la Sierra empezaron a asentarse en el área y los misioneros comenzaron a enseñar y a predicar a los shuar. Hoy en día, la mayoría de los shuar pertenecen a la Federación Interprovincial de Centros Shuar, una organización con una estructura jerárquica, un liderazgo democráticamente electo y una jurisdicción administrativa sobre un territorio delimitado que fue establecida en 1964.

La historia de la formación de la Federación Shuar es a la vez la historia de la incorporación de los shuar dentro del estado ecuatoriano. Lo que desde la perspectiva ciudadana ecuatoriana es una *extensión* del estado a un espacio geográfico y social nuevo, desde la perspectiva de los shuar significa una *inclusión* en una entidad mayor. La Federación es un ejemplo de lo que Morton Fried denominó una “tribu secundaria”, es decir, una enti-



Steve Rubenstein

Casa shuar

dad política que se forma a partir del contacto con, y a través de las acciones de un estado (1975: 99-105).² Está legalmente constituida por el estado, imita la forma del estado y busca ser un instrumento de las políticas estatales. La formación de tribus no es solamente un resultado sino también una extensión de la formación del estado, una manera de extender la influencia del estado y de las formas administrativas del estado a su periferia.³ Este proceso de inclusión y extensión funciona no solamente a través de la imitación de las estructuras del estado sino también a través de la diferenciación, es decir de la separación del shuar y el no-shuar. La reserva y la Federación shuar proveen de una base territorial e institucional a la identidad shuar. En otras palabras, uno de los efectos paradójicos del colonialismo es que los shuar son simultáneamente parte de y aparte de la sociedad ecuatoriana.

1 Realicé trabajo de campo con los shuar y los colonos entre 1988 y 1992. No existe material de archivo sobre los shuar para este periodo y el material sobre la colonización de la región es escaso, aunque me beneficié del acceso a la biblioteca de la misión salesiana. Esta historia ha sido reconstruida a partir de entrevistas con shuar, oficiales de la Federación, colonos y misioneros.

2 Fried sugiere que la formación de tribus ocurre a menudo en el colonialismo. Aunque reconoce que hay varios catalizadores de este proceso, dos de los más comunes son los intentos estatales de gobernar a la gente indirectamente en sus fronteras (Chanok 1985, Fried 1952) y los intentos de la gente situada en las fronteras de los estados de organizar la resistencia al acoso estatal (Evans Pritchard 1949, Wolf 1982: 347-349). Se puede interpretar a la Federación Shuar como un ejemplo donde coinciden ambas causas.

3 Mi uso del término “formación del estado” (*state formation*) se inspira en Abrams (1988) y Corrigan y Sayer (1985). Abrams urge a los estudiosos del estado a distinguir entre el estado-sistema, refiriéndose a una variedad de instituciones, y el estado-idea, que permite a la gente usar su asociación con esas instituciones para legitimar sus acciones (1988:71). Este artículo sugiere que la formación del estado-idea puede preceder a la formación del estado-sistema.

Sin embargo, esta acotación me lleva a señalar algo que los observadores de los misioneros rara vez han explorado en detalle: los misioneros promueven el cambio. Este punto puede parecer tan obvio e incluso banal, pero creo que es importante por sus implicaciones ya que no me refiero al “cambio” en su concepción restringida. Los antropólogos que trabajan con los Toba, los Siriono y los Kraho enfatizan que la actividad misionera llevó a un cambio en la forma de vida de los indígenas. Pero este cambio es de tal naturaleza que sólo puede suceder una vez; el cambio que demarca el paso de un orden social a otro. Sin embargo, desde una concepción amplia, el “cambio” puede ser concebido como un valor en sí mismo o como una condición perdurable de inestabilidad.

Ahora bien, toda cultura es dinámica. Que la evidencia arqueológica e histórica no revele un registro de cambio constante entre los shuar, no significa que haya una estabilidad de la cultura shuar, sino más bien las limitaciones de la investigación histórica y arqueológica. En todo caso, la modernidad ha llevado a una masiva intensificación del cambio y a una expansión de la escala del cambio. Estoy sugiriendo que un efecto importante de la actividad misionera es promover la intensificación y expansión del cambio entre los pueblos con quienes trabajan. Este aspecto de la actividad misionera no está limitado a América del Sur. En su estudio de los misioneros en África del Este, T.O. Beidelman argumentó que la intención principal subyacente a todo evangelismo es precisamente el deseo de forzar el cambio sobre otros: “La *raison d'être* del trabajo misionero es la de quebrantar una forma de vida tradicional. Desde este punto de vista, el misionero es el protagonista más extremo, minucioso y consciente del cambio y la innovación cultural” (1982: 212). La mayor parte de este artículo documenta este proceso.

La reserva shuar

El surgimiento de la misión

Los shuar (antes conocidos como jíbaros), muchos de los cuales habitan en lo que ahora es la provincia ecuatoriana de Morona Santiago, se encuentran entre los grupos indígenas más estudiados de las tierras bajas de América del Sur (Karsten 1935, Stirling 1938, Harner 1972, Salazar 1981, Hendricks 1983). Antes de la fundación de la Federación, su organización social era igualitaria (lo que significaba que aquellos de la misma edad y género disfrutaban de igual acceso a, o control sobre, recursos, poder y prestigio, cf. Fried 1967), no-corporativa y territorialmente indefinida. Vivían en caseríos dispersos, no tenían linajes corporativos o liderazgo institucionalizado, y cazaban y cultivaban sus huertos (Harner 1972, Karsten 1935). Los movimientos de los shuar estaban limitados por sus relaciones con otra gente, las cuales estaban en constante negociación. Las venganzas internas y las contiendas con grupos vecinos como los Achuar, ligaban la negociación del espacio geográfico con la del espacio social. La dispersión como un resultado de las querrelas internas había causado la relocalización de muchos shuar en la primera mitad del siglo XX.

En el siglo XVI, después de un intento fallido de colonizar la región, los Habsburgo y luego las autoridades ecuatorianas, tendieron a ignorar a los shuar. Los misioneros intentaron esporádicamente convertir a los shuar durante los siglos dieciocho y diecinueve, pero con poco o ningún éxito. Ya en el siglo XX, la exploración de petróleo y los reclamos peruanos sobre la región, forzaron al estado a establecer una presencia que integrará la zona shuar al desarrollo económico y a la organización del estado. Sin embargo, en aquel entonces el gobierno carecía de los recursos para patrocinar una colonización a gran-escala o pa-

ra desarrollar vínculos de infraestructura que enlazaran a la Amazonía con el resto del país. Tenía que delegar la conversión de los shuar, tanto al catolicismo como a la ciudadanía; por lo tanto, tenía que contar con los salesianos e indirectamente con los mismos shuar. En 1893 el gobierno concedió a la orden salesiana, dedicada a la educación de niños huérfanos y desamparados, “el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza”.

A principios del siglo XX un pequeño número de ecuatorianos carentes de tierra y trabajo abandonaron sus hogares en la Sierra para asentarse en la Amazonía (colonizarla); cuando llegaron tomaron el nombre de “colonos”. Muchos de los shuar dieron la bienvenida a los colonos y entablaron una relación pacífica de intercambio comercial con ellos. Al principio, las relaciones de los shuar con su entorno físico servían a la economía neocolonial que empezaba a emerger. Los colonos creían que al ofrecer vestimenta y herramientas a los shuar a cambio de tierras, estaban “comprando” estas tierras. Sin embargo, los shuar creían que estaban estableciendo una sociedad de intercambio con los colonos a cambio de algo que harían de todas maneras unos años después, trasladarse a otro sitio.⁴

⁴ La nueva economía colonial, sin embargo, precipitó el aumento de la violencia shuar. En primer lugar, muchos colonos ofrecieron a los shuar machetes y armas de fuego a cambio de las tzantzas (cabezas reducidas) de sus enemigos. El resultado fue una explosión de contiendas (Bennett Ross 1984). En segundo lugar, según el número de colonos aumentaba, la tierra se convertía en una mercancía escasa y la dispersión se hacía más difícil. Los conflictos de tierras y las acusaciones de brujería con la introducción de nuevas enfermedades por los colonos hicieron que aumentaran las luchas internas. La guerra y las venganzas, sin embargo amenazaban a los colonos y a la expansión colonial y los militares estimularon a los shuar a que dejaran de luchar. En los primeros años de colonización sin embargo la presencia militar en la provincia era escasa. Dada la debilidad del estado en la amazonía, el estado ecuatoriano confió menos en los militares y más en el mercado que promovían los colonos y los misioneros para pacificar a los shuar.

Al empezar los asentamientos en la Amazonía, los colonos solicitaron a la Iglesia que provea servicios que el gobierno no podía ofrecer en aquel entonces. Los salesianos entraron en la provincia para instalar hospitales y escuelas (la primera escuela pública de Morona Santiago no se abrió hasta 1950), y para mantener el sendero entre Pan (en la provincia de Azuay en la Sierra) y Méndez que en aquellos tiempos era el único punto de enlace existente entre esta región y la sierra. Ellos establecieron misiones en Méndez y Macas en 1914 y 1924 respectivamente, y es desde entonces que la orden de los salesianos ha sido la presencia eclesiástica dominante en la provincia.

Los salesianos distinguen su trabajo entre los católicos de sus esfuerzos para convertir al catolicismo a los pueblos indígenas; los sacerdotes párrocos que sirven a los colonos y los misioneros que sirven a los shuar se identifican a si mismos de diferente manera y responden ante autoridades diferentes. Entonces, los esfuerzos de los salesianos señalan el primer intento serio de establecer una frontera étnica entre los no-shuar y los shuar. Los salesianos, que mediaban esta frontera étnica, servían de enlace entre los shuar, los centros de poder político en Quito, y el poder eclesiástico en Roma.

Esta frontera étnica fue codificada en 1935, durante el primer periodo presidencial de Velasco Ibarra, cuando el gobierno creó una reserva para los shuar y otorgó el control sobre estas tierras y sus habitantes a los salesianos (la jurisdicción salesiana no se extendía a los colonos que habitaban la provincia, ni tampoco el control de los salesianos revocaba las prerrogativas concedidas a las dos misiones evangélicas establecidas). La importancia estratégica de la reserva shuar se intensificó en 1942, cuando habiendo perdido una guerra contra el Perú el año anterior, el Ecuador cedió 200,300 kilómetros cuadrados al Perú. Un efecto de dicho acuerdo fue el colocar a los

shuar, que habitan al oeste de la línea del protocolo, en la frontera con el Perú; el estado renovó este acuerdo con los salesianos en 1944 (dicho acuerdo terminó legalmente en 1969).

La Orden Salesiana se benefició de su control sobre las tierras de los shuar. Aunque la reserva se mantuvo como fideicomiso a nombre de “los shuar” y manejada por los misioneros, la Orden tomó posesión efectiva de las tierras sobre las que estaban ubicadas sus misiones, y se benefició de este control. Este control ha otorgado a los salesianos cierto poder ante el gobierno también, ya que el estado necesitaba que los misioneros establecieran una presencia perdurable para respaldar sus reclamos Amazónicos. A cambio, el gobierno esperaba que los misioneros educaran a los shuar y los transformaran en ciudadanos ecuatorianos. Entonces, mientras el límite de la reserva shuar /misión salesiana separaba a los shuar de los colonos, éste incorporaba, al menos en teoría, a los shuar dentro del estado y del sistema mundial. Quedando en manos de los misioneros el llevar esta teoría a la práctica.

La conversión de los shuar

Los salesianos pretendían convertir a los shuar al catolicismo, pero esto no fue aparentemente difícil. Los shuar católicos tenían ventajas sobre los shuar no-católicos ya que los misioneros ejercían control legal sobre el territorio shuar, proveían bienes de intercambio, y por lo tanto organizaban el acceso shuar a la economía de mercado. La conversión consistía básicamente en el bautizo, ante el cual no existía una resistencia general. El bautismo en sí mismo, no parecía tener un efecto significativo en las creencias o prácticas shuar, pero, la gente me decía, que esto significaba que ellos eran ahora “civilizados”.⁵ Hoy en día, la mayoría de los shuar dicen creer en Dios e identifican a éste con Jesús. Sin embargo, pocos asisten a misa regularmente, la mayoría cree en la brujería, y se casan tanto por

la iglesia como practican la unión libre. Los misioneros se dedicaron a luchar contra prácticas tales como la poligamia y la brujería, no sólo en un intento por convertir a los shuar en buenos cristianos, sino también para convertirlos en buenos ecuatorianos.

Los resultados fueron parciales. Dado el importante papel que cumple la poligamia en la reproducción de las relaciones entre hombres y mujeres y entre suegros y yernos (Rubenstein 1995), como era previsible, los shuar se resistieron. Una historia narrada por un colono revela cuán difícil era para los misioneros persuadir a los ancianos shuar a abandonar estas prácticas:

“El Padre Loba me contó esta historia unas tres veces. Dijo que cuando era un sacerdote joven, recién ordenado, trabajó en Macas. Me dijo que era importante para los sacerdotes bautizar y celebrar matrimonios para los ancianos shuar que estaban por fallecer. Especialmente querían convertir a los chamanes que eran como jefes y no querían aceptarlos, no querían cambiar. Había un Jíbaro de Sevilla que tenía dos esposas y era un chamán. Cuando los sacerdotes se enteraron que estaba por morir, enviaron al Padre Loba con la intención de bautizarle. El sacerdote no quería sugerir al shuar que no tome más esposas, el hombre era viejo y ya había decidido quedarse con las dos que tenía; estaba a punto de morir. El Padre Loba le dijo que lo iba a bautizar, y el shuar aceptó el bautismo. Sin embargo, cuando el sacerdote le comunicó que celebraría el matrimonio, el hombre dijo que solamente se casaría con las dos mujeres. Entonces el Padre Loba le explicó que no podía casar a un hombre con dos esposas, que “esto no está permitido ni por la ley civil ni por la

5 Una vez escuché a Alejandro Tsakimp decir a un colono que él no era civilizado. Aunque Alejandro tiene cuatro esposas y es un chamán, se expresa bien en castellano, se siente cómodo en compañía de los no-shuar y está preocupado por el desarrollo material de su familia y su comunidad. Yo estaba un poco sorprendido: “¿Qué quieres decir con que no eres civilizado?” Le pregunté. “Que no soy bautizado,” respondió. Alejandro entiende el no haber sido bautizado como una forma de resistencia.

ley de dios. Usted debe escoger una mujer”. Y el shuar respondió “¿Cómo puedo escoger? Llevo tantos años de mi vida con ellas. Ambas son bonitas y las amo mucho a las dos. Ambas me aman. Ambas están aquí, y ambas me han cuidado. Se me parte el corazón. ¿Ahora usted me dice que abandone a una y me case con la otra? No puedo escoger, es imposible. No puedo cuando me estoy muriendo. No puedo abandonar a una de ellas”

El sacerdote le dijo “Bien, si no se casa se quemará en el infierno por toda la eternidad”. Y el shuar respondió “Yo prefiero quemarme antes de abandonar a cualquiera de mis esposas. Yo no puedo hacer esto. Si usted me dice que me quemaré, ¡Está bien! Simplemente me quemaré. Pero no puedo repudiar a una de ellas en los últimos momentos de mi vida”. Pero el sacerdote siguió insistiendo y el shuar dijo “Tengo una solución al problema: mire, yo me caso con una, pero le doy a usted una de las mujeres. Usted escoja una y cátese con ella, y yo me casaré con la que queda. Usted se casa con una y yo me caso con la otra”. El sacerdote le dijo que el no podía hacer esto entonces el shuar dijo “yo tampoco me puedo casar”. Pregunté al sacerdote qué hizo finalmente y me dijo que no les casó pero que sí hizo una ceremonia, que aunque no era la celebración de un matrimonio les dejó tranquilos. “Pero de esto, hemos aprendimos una lección. Nosotros, los sacerdotes aprendimos una buena lección” me dijo, “Nunca más insistiremos en un matrimonio. Iremos entre los Jíbaros ancianos solamente para bautizarlos. A veces haremos una ceremonia y les diremos que están casados. Me duele dejarlos así, pero tengo que respetar a este anciano”.

Esta historia presenta un conflicto entre los misioneros y los ancianos shuar y muestra las diferencias entre ellos, no solamente en términos de sus intereses sino también en términos de tácticas relacionadas con dos clases de patriarcado muy diferentes.

Aunque la Iglesia usa el lenguaje del parentesco, lo hace metafóricamente. La estrategia del sacerdote emplea la metáfora de la descendencia, aplicada a la institución matrimonial: para él, casar a los dos shuar significa

bendecir el matrimonio en su función de “padre”. La unidad entre lo católico y lo shuar sería como la unión de un padre a un hijo. El efecto de esta táctica sería la de establecer el control misionero sobre la reproducción de los shuar, subordinando a madres y padres shuar a una autoridad superior. En otras palabras, la metáfora de la descendencia marcaría una nueva e institucionalizada jerarquía entre los shuar.

Sin embargo, el anciano shuar, emplea una táctica de alianza al sugerir que el sacerdote se case con una de las mujeres: una unión entre marido y mujer. Si bien el sacerdote católico tendría poder sobre su esposa shuar, la relación entre los dos maridos, salesiano y shuar sería igualitaria. Esto era inaceptable para los misioneros, ya que dentro de las leyes de la Iglesia, ellos no pueden casarse.

Aunque los salesianos no lograron eliminar prácticas tales como el chamanismo y la poligamia, si lograron promover la creación de la etnicidad shuar, territorial y legalmente circunscrita por la reserva shuar. Sin embargo, la creación de un espacio circunscrito no fue suficiente, los misioneros querían establecerse sobre este espacio como autoridades paternales. El sacerdote podía emplear su táctica de la descendencia metafórica solamente dejando de lado el matrimonio y enfocándose en el bautizo, por medio del cual simbólicamente podía dar vida a niños shuar. El éxito de esta táctica llevó a una nueva estrategia: la educación de los niños shuar (los niños shuar no podrían ya burlarse de los misioneros y salirse con la suya como lo hizo el anciano chamán).

La escuela de la misión

En la década de 1940, la Iglesia desvió su atención de los adultos hacia los niños, quienes eran llevados a la escuela de la misión. Los efectos de esta estrategia fueron profundos:

en primer lugar, las misiones se convirtieron en lugares centrales dentro de la reserva shuar, proveyendo más estructura y sustancia al territorio shuar. Además, la misión socializaba a los niños shuar para que se desempeñen en un nuevo tipo de jerarquía. Ellos crecerían como ciudadanos ecuatorianos, subordinados al estado. Pero su conocimiento de, y acceso a, la sociedad Ecuatoriana también les daría ventaja sobre los otros shuar. Educados en *lugares* centrales dentro del territorio shuar, ellos se convertirían en *personas* centrales de la sociedad shuar.

La educación formal se enfocaba en la enseñanza del idioma castellano y la religión. Colonos y shuar asistían juntos a algunas escuelas de las misiones, pero debido a que las escuelas estaban generalmente en o cerca de lugares colonizados, los colonos que asistían comían y dormían con sus padres mientras que los shuar, que llegaban de lugares lejanos, eran internados en la misión. De esta manera, los salesianos lograron producir los niños huérfanos y desamparados en los que se enfocaba el fundador de la orden. Más importante aún, ellos produjeron ciudadanos ecuatorianos. Hicieron esto a través de una reorganización de las relaciones, a través de tres ejes estratégicos: entre padre e hijo, maestro y estudiante, y marido y mujer.

Padres e hijos

Debido a que el gobierno había concedido el control sobre el territorio shuar a los salesianos, sus misiones eran nodulos esenciales de acceso a los bienes manufacturados. Los misioneros entregaban vestimenta y herramientas a los shuar adultos a cambio de niños shuar que serían educados en las escuelas de la misión. Así, los sacerdotes unían el poder espiritual y material, demostrando su conocimiento superior de un nuevo mundo a través de su control sobre los bienes manufacturados.

Este era un mundo al cual los shuar deseaban tener acceso, y aún más importante, en el que los shuar querían ser incluidos. Aunque muchos de los niños que fueron enviados a vivir en las misiones perderían la confianza en sus padres, Michael Harner, que realizó trabajo de campo entre los shuar a finales de la década de 1950, sugiere que el desarrollo de las relaciones de intercambio entre los shuar y los misioneros era una señal de la fuerza de los shuar. Observó que “los Jíbaros parecían estar orgullosos de su habilidad para juzgar por sí mismos la conveniencia de continuar o de cambiar su comportamiento tradicional por razones muy pragmáticas y personales” (1972: 196). Los padres no estaban regalando sus hijos a cambio de vestimenta, estaban enviando a sus hijos al mundo exterior para que aprendan acerca de él. Además, los padres querían que sus hijos aprendan el castellano para que puedan ser intermediarios entre ellos y los ecuatorianos. Lo que los misioneros percibieron como una conversión de los shuar fue instrumental a la transformación por parte de los padres shuar de la sociedad shuar de manera que ésta pudiera competir con los colonos y manipular sus estructuras (cf. Taylor 1981: 650-651).

Maestro y estudiante

En el proceso de educarles, los salesianos reasignaron el trabajo de los niños shuar. Estos pasaron de apoyar a los hogares shuar a apoyar a las misiones católicas. Así, los internados cambiaron la relación de pares entre los niños shuar y sus padres a una relación entre los niños shuar y los misioneros (cf. Rival 1993: 137, 1996:158). Llamar a los sacerdotes y a las monjas “Padre” y “Madre” ilustra la manera en que la misión entrelazó la reproducción social con el lenguaje de la reproducción biológica. Los niños shuar que estaban siendo educados en las misiones se convirtieron en recursos tanto para el padre católico

como el para el padre shuar -aunque en diferentes maneras-.

En la cultura shuar existe una fuerte asimetría entre los hombres poderosos y los niños subordinados, pero esta asimetría se mejora cuando los niños crecen. Sin embargo, en el contexto del colonialismo y de las emergentes fronteras étnicas, la asimetría entre los misioneros y sus estudiantes no se resolvería; aunque los estudiantes pudieran llegar a ser adultos educados y cristianos, todavía serían subordinados ante los ecuatorianos no indígenas y los misioneros.

La misión intentó asumir otras funciones paternas, especialmente las concernientes a que la educación incluya no sólo la lectura y la escritura sino además, el trabajo en el huerto. Todos los shuar con los que mantuve conversaciones describieron el tiempo que estuvieron en la misión como uno de esclavitud.⁶ Por otra parte, los sacerdotes han argumentado que los shuar tenían simplemente que trabajar unas pocas horas al día en los huertos para poder proveer el alimento que ellos mismos consumirían gratuitamente mientras se encontraban internos en la misión. Los misioneros también asumían el papel paterno de disciplinar a los niños desobedientes. Más que una escuela y más que una finca, la misión organizaba el proceso de inculcar una nueva disciplina de trabajo (cf Asad 1993: 242-243, Foucault 1977). Esto era igualmente cierto para misiones católicas y evangélicas.

La misión evangélica en Sucúa fue fundada por un norteamericano, Michael Fick y su esposa. Gustavo Molina fue profesor en aquel lugar entre 1948 y 1957 y explicó que:

Era muy difícil que el niño shuar acepte la disciplina porque había nacido en un mundo donde no existía la disciplina. Nació sin reglas, libre para comer cuando el quería, bañarse cuando el quería, hacer lo que quería. Esto es hasta que de repente, el niño llegó a este mundo donde uno tiene que necesariamente subyugarse a la disciplina, y esto es muy importante. No sería muy fácil para el adaptarse a tal disciplina (Cf. Rival 1996: 157)

Por supuesto, los niños shuar nunca fueron indisciplinados. Como todo niño, tenían que adaptarse a las reglas de su sociedad (el ritual de la pubertad que involucra al alucinógeno *maikua* es un excelente ejemplo de cómo se disciplinaba a los niños shuar). Según Hanner, los padres de familia shuar desalentaban a los niños de que jueguen y bromeen (1972:88), y esperaban que ellos contribuyeran a la producción de la familia tanto como fuera posible. Se esperaba que las niñas de cuatro a seis años cuidasen a los recién nacidos, y después de los seis años comenzasen a ayudar a sus madres en los huertos. Los niños empezaban a cazar con bodoqueras a la edad de cuatro años, y se esperaba que participen en la defensa del hogar y en las contiendas cuando llegaban a la pubertad (1972: 91-93).

Molina no hablaba de “disciplina”, hablaba de una forma específica de disciplina y una que resultaba útil solamente en ciertas situaciones. Pero la importancia de esta disciplina, tanto en su práctica como en su ideología, se extendía más allá de la economía familiar de la misión hacia la economía colonial emergente. En esta economía, tanto la tierra como el trabajo de los shuar se consideraban mercancías. Los misioneros esperaban que los shuar no sólo participaran en esta nueva economía, sino que además la absorbieran: “tiene que nacer dentro de ti”. Todos los infor-

6 Así, Pedro Kunkumas sostiene que “los salesianos cometieron una injusticia. No estoy de acuerdo con que hayan tenido clases hasta las doce del mediodía y que luego, a la una de la tarde nos hayan mandado a trabajar. El gobierno les pagaba, no se cuánto, pero de uno a tres o cuatro sucres por estudiante interno. Y, sin embargo, teníamos que trabajar todos los días.” Los misioneros, sin embargo, me dijeron que el subsidio del gobierno no cubría los costos de manutención de los estudiantes (que incluían vestido y material escolar), y que los estudiantes consumían todo lo que producían.



Steve Rubenstein

Camino en la selva

mantes recalcaron la disciplina de trabajo de la misión. Solo un sujeto debidamente disciplinado podría concebir el ser parte de una red homogénea en la cual, conjuntamente con otros sujetos igualmente disciplinados, compondrían una orden de estado fraternal. Sin embargo, al ser niños nacidos bajo otro sistema de disciplina, estos alumnos de las escuelas de la misión estaban agudamente conscientes de la función política de esta disciplina.

Esta disciplina estaba organizada en buena medida a partir del uso del tiempo: una parte fija del día se dedicaba a los estudios y otra se la pasaba trabajando en los huertos. Esto también se representaba espacialmente, trasladando a los estudiantes desde el dormitorio a la capilla, y de ahí al aula y al comedor. Siguiendo el modelo español colonial de un pueblo organizado alrededor de una plaza central, todas estas edificaciones miraban hacia un campo de fútbol abierto. Volcar la atención hacia adentro, a un espacio público abierto, marcaba una inversión del concepto de espacio shuar, que tenía como punto focal no una plaza, sino una casa desde la cual la gente miraba hacia afuera (cf. Rival 1993:139 para una discusión acerca de la función de la escuela para crear un espacio “público”). El éxito obtenido por los misioneros en la trans-

formación de este espacio puede ser visto actualmente en los centros shuar, en donde las casas de la gente miran hacia adentro.

Maridos y mujeres

La ruptura radical en la historia del ciclo de vida shuar precipitada por la interposición de la misión salesiana trajo cambios igualmente radicales en la estructura del hogar shuar. La misión se convirtió en el primer sitio donde se intentó terminar con la poligamia, ya que los sacerdotes arreglaban matrimonios entre sus alumnos.

Hoy en día, muchos hombres shuar son todavía polígamos; sin embargo, la poligamia contemporánea refleja las enseñanzas misioneras sobre la monogamia. Una manera en que se utiliza la noción de la monogamia es a través de una especie de pluralismo institucional: casándose con la primera mujer por la iglesia, con la segunda ante un juez, y con la tercera por unión libre, así un hombre sostiene tres uniones monógamas al mismo tiempo. Pero aun más comunes son los matrimonios en cadena de los shuar; esto significa que en un momento dado tienen un sólo cónyuge, pero se divorcian y se vuelven a casar a menudo. Aunque la mayoría de los shuar no han aceptado en la práctica el ideal católico de las uniones exclusivas, monógamas y permanentes, los misioneros si sentaron las bases para la transformación del matrimonio shuar al redefinir su función. Mientras que los shuar definían al matrimonio en términos de una alianza entre un hombre joven y su suegro, ahora lo describen como una relación de trabajo entre un hombre y una mujer (Rubenstein 1995). Me dijeron que las personas se casan porque juntos trabajan bien; el hombre caza y despeja el bosque, la mujer cultiva los huertos y elabora la cerveza de yuca

La influencia de la misión sobre la organización de la reserva shuar fue profunda: cada misión constituía un centro económico y so-

cial para las diferentes zonas de la recientemente delimitada reserva shuar. Además, las misiones reproducían esta relación de una manera simbólica a través de su organización espacial (cada misión poseía un límite claramente definido alrededor de una plaza central), y políticamente a través de su organización social (las misiones eran manejadas por un sacerdote o un diácono que su vez estaba subordinado a la misión Salesiana). Los alumnos de las escuelas de la misión serán los que más tarde lideren la Federación shuar.⁷

Sin embargo, la influencia inmediata de la educación misionera en la población shuar en general fue mínima porque ésta sólo llegaba a un número reducido de jóvenes. Durante la década de los 1950, los salesianos renovaron sus esfuerzos de convertir a los adultos shuar. Para lograr esto, movilizaron a sus ex alumnos para que construyan capillas. Estos asentamientos se conocían como “centros,”⁸ se parecían a mini-misiones sin un sacerdote, y los salesianos tenían el propósito de que funcionen como tales.

De la misión al centro

En la década de los 1950, el mercado internacional de sombreros de paja toquilla (sombreros de Panamá) y en consecuencia la economía de Cuenca, donde se fabricaba esta mercancía, colapsaron. Como consecuencia se estrechó la relación entre el proceso de forma-

ción del estado y el desarrollo económico en la región: las elites cuencanas respondieron a esta crisis formando el CREA (Centro de Reconversión Económica de las provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago), bajo los auspicios del estado. El CREA se embarcó en tres proyectos para revitalizar la economía local. En primer lugar, para poder recapitalizar la provincia y generar empleos, financió un parque industrial con una fábrica de llantas y otra de muebles en las afueras de Cuenca, la capital provincial. En segundo lugar, para poder asegurar una fuente de alimentos, envió expertos técnicos y de apoyo al Cañar, la provincia más fértil al norte del Azuay, para poder promover la producción de lácteos. En tercer lugar, junto con el movimiento nacional de reforma agraria, se alentó activamente a los pobres de la sierra quienes no podían conseguir trabajo en la costa, a que colonicen las tierras bajas del Oriente. La creación de minifundios en la Amazonía aliviaría la presión de las ciudades serranas mientras que proveería una nueva fuente de ganado y productos agrícolas para sus mercados. La inversión del CREA en infraestructura para unir a la sierra con la Amazonía fue más importante que el pequeño grupo de colonos que se asentaron en la Amazonía bajo los auspicios de esta institución.

Las regiones que CREA quiso colonizar estaban en su mayoría pobladas por los shuar, y durante este período se observó una intensificación de actividad misionera entre ellos. Además la pacificación de los shuar se convirtió en la principal prioridad de los misioneros. Esto no se lograría enseñando a los niños el castellano y el catecismo, o predicando en contra de las querellas tribales y la brujería. Los misioneros vinculaban las luchas de los shuar con su forma de vida seminómada, por eso intentaron hacerlos sedentarios. (cf. Rival 1993: 136 sobre la importancia de la sedentarización como objetivo estatal y misionero). Esto se logró a través de la reproducción del

7 Así, aunque estoy de acuerdo con Rival en que “el proceso de escolarización formal crea las condiciones para que las identidades dominantes socaven la continuidad de las identidades minoritarias” (1996:153), sostengo que entre los shuar las escuelas misioneras también crearon las condiciones para la constitución de una nueva identidad minoritaria.

8 La palabra centro en esta acepción se refiere a una plaza central que se usa para jugar al fútbol y llevar a cabo asambleas alrededor de la cual se sitúan la escuela, la capilla, una sala de reuniones y las casas. De una forma más general, “centro” se refiere a toda la gente que se ha concentrado en torno a la plaza y a la tierra que estos poseen individual o colectivamente.

espacio delimitado de la escuela de la misión a un nivel más local: el centro.

El centro era la solución a un problema que enfrentaban el gobierno, los colonos, y los misioneros. La dispersión de los shuar en la selva los hacía simultáneamente vulnerables a la usurpación de sus territorios y los aislaba del mercado; al mismo tiempo los aislaba de los sacerdotes. Albino Gomezcuello me dijo “En aquel tiempo no existían centros, había casas aisladas. Así que cuando encontramos un grupo de casas lo suficientemente cercanas, uníamos a las personas para crear un centro, para construir una escuela...”

Según el Padre Gomezcuello, el primer misionero itinerante al que se le encargó servir a los shuar que vivían fuera del centro de Sucúa y que organizó los primeros centros, el patrón de colonización disperso de los shuar volvía vulnerable al protectorado salesiano frente a las invasiones de los colonos (en la Amazonía los misioneros con frecuencia han fijado su atención hacia regiones caracterizadas por este tipo de conflictos, ver Pollock 1993: 169). De hecho, la expansión de los colonos era, al menos informalmente, apoyada por el gobierno local. El Padre Shutka, sucesor de Gomezcuello, me explicó que cada vez que llegaba un teniente político nuevo, algún colono se tomaba un poco de tierras de los shuar. Cuando las partes en disputa aparecían ante el oficial a cargo, el colono se quejaba de que el shuar no estaba trabajando la tierra. Como compromiso, el teniente político dividía la tierra en cuestión en partes iguales entre el shuar y el colono. Este proceso se repetía cada vez que llegaba un nuevo oficial, así es como poco a poco los shuar perdían cada vez más territorio. Gomezcuello me comentó que tenía que aconsejar a los colonos que “respetaran a los shuar como si fueran hermanos menores”.

Mientras defendía los derechos de los shuar a la tenencia de sus tierras, el sacerdote también les enseñaba a respetar los contratos

laborales con los colonos. Aunque en aquel tiempo las escuelas de las misiones inculcaban a los niños shuar una nueva disciplina de trabajo, los shuar adultos estaban aún más o menos aislados de la economía colonial. Gomezcuello me dijo: “Ellos no querían someterse al trabajo... si un señor Perón que vivía en Gualaquiza daba trabajo a un shuar, el shuar decía, tal vez seré un indio... pero no soy un peón para hacer este trabajo, así dirían”. En otras palabras, los shuar no concebían el trabajo asalariado como un contrato voluntario entre individuos iguales, sino más bien como una estructura de dominación entre blancos e indígenas.

Asunción fue el primer centro que formó Gomezcuello cuando un shuar llamado Katani le cedió un poco de tierra nivelada en la que podía construir una plaza. El sacerdote organizó a los shuar para que despejen un campo de fútbol y construyan una capilla. El sacerdote trabajó por medio de un síndico que organizaba el trabajo y le ayudaba. El segundo centro que formó fue Seip, cuando un hombre llamado Papue le cedió tierra en 1952. Gomezcuello proveyó los materiales con los cuales los shuar construyeron una escuela en la plaza, mientras que también construían casas pequeñas. Aunque la escuela de la misión era mejor, no todos los niños podían ser internados (no todos los padres lo permitían). La misión pagaba a los colonos para que vayan a enseñar y al mismo tiempo para que construyan una capilla.

La gente donaba tierras en parte para fortalecer sus relaciones con los misioneros y en parte para asegurar su acceso privilegiado a mercancías. Más importante aún, al donar tierra, personas como Katani y Papue extendían su influencia sobre otros shuar que se habían trasladado desde otras áreas a los nuevos centros. Como cofundadores de estas nuevas comunidades, ellos estaban en una posición privilegiada para sacar ventaja de otros beneficios que surgían del centro. Un

beneficio especialmente importante de ser miembro del centro era el título de propiedad de las tierras. Por una parte, la sedentarización limitaba la capacidad del shuar de sacar ventaja del acceso a áreas desocupadas. Por otra parte, cuando el sistema de propiedad privada de la tierra fue instituido, vagar por tierras desocupadas se tornaba cada vez más arriesgado ya que un shuar tendría que competir con los reclamos de otros. Ya que la propiedad privada estaba amparada por el gobierno, un shuar con título de propiedad tendría ventaja sobre un shuar sin él. Una vez comenzado, el proceso de concentración solamente se intensificaría.

Los graduados de las escuelas de las misiones se encontraban en una posición privilegiada para liderar estos nuevos centros, debido a su educación. Todo shuar a quién pregunté “¿Que aprendiste en la misión?” contestó lo mismo: “castellano”. Al ser capaces de leer, escribir y hablar castellano, se convertían en intermediarios entre otros shuar y los ecuatorianos. Por primera vez en la historia de su gente, los jóvenes shuar gozaban de una ventaja ante sus mayores. El resultado fue una verdadera revolución en el liderazgo de los shuar. La oratoria es crucial para las nociones de poder shuar: una de las características que define a un guerrero o a un hombre grande es la capacidad para hablar con una voz fuerte (Hendricks 1988: 223). De las culturas políticas shuar y española, los jóvenes shuar como Tankamash, construyeron un nuevo híbrido, una nueva clase de orador. Además de hablar con los ecuatorianos en su propio idioma, estos hombres establecieron una democracia participativa en cada centro que garantizaba el derecho de la palabra a todos los miembros.

El Padre Gomezcuello se reunía mensualmente con los síndicos de varios centros en los alrededores de Sucúa, y su estatus era reconocido por Carlos Olvera, el teniente político local. En un principio, el liderazgo de los síndicos estaba restringido a la evangelización

de los shuar. Se les encargaba de organizar el trabajo necesario para reproducir la infraestructura de la misión en el centro, y así, la “evangelización” tenía que ver más con el desarrollo de infraestructuras que con la salvación de las almas.

Gomezcuello había iniciado un proceso que rápidamente excedió sus intenciones y expectativas. Su sucesor, el Padre Shutka, institucionalizó al síndico como líder político en vez de que sea solamente un asistente del sacerdote itinerante, y sentó las bases para la creación de una Federación shuar autónoma. Esto se logró con la instalación de una estación de radio en Sucúa, que transmitía a varios centros y de esta manera los vinculaba. En el proceso, Shutka estableció a Sucúa como un lugar central para los shuar, y un centro de difusión de una conciencia colectiva en desarrollo.

Shutka, un sacerdote checoslovaco, llegó al Ecuador en 1953 y trabajó en las misiones por primera vez en Méndez, donde vio las inequidades que enfrentaban los shuar y tomó la decisión de dedicarse a ellos. En 1957 se fue a Colombia por un periodo de tres años para estudiar teología, y regresó como sacerdote para trabajar en Sucúa. Había adquirido una radio en Bogotá que dejó con una familia en Patuca. Cuando las pilas del aparato se agotaron, la familia envió por otras nuevas a Cuenca (la ciudad de la sierra más cercana, a varios días a caballo), y Shutka cayó en cuenta de lo valiosas que eran las noticias del mundo para aquellas personas. Decidió instalar una estación de radio desde donde podría transmitir las noticias y predicar a los shuar. Esta innovación complementó el trabajo de Gomezcuello como misionero itinerante, llevando el evangelio a lugares alejados de las misiones. Por otro lado, el trabajo de Gomezcuello desarrollando centros, complementaba la propuesta de Shutka, dado el limitado número de radios que tenían los shuar. Un aparato de radio en el centro po-

dría ser más útil que uno en un hogar independiente. Cuando en ese año Shutka reemplazó a Gomezcuello, intensificó la promoción de centros.

Shutka consideraba la formación de centros como indispensable para defender a los conversos y para pacificar a los shuar. Shutka me dijo “además era muy importante que el grupo pudiera existir como tal, ya que las familias vivían apartadas y un individuo no podía defenderse mientras que una organización podía garantizar una mayor seguridad”. A través de la concentración de la gente, el centro facilitaba a los ecuatorianos el control sobre los shuar a la vez que también otorgaba a los shuar un interés en mantener la paz. Los shuar mayores aceptaron este cambio porque querían los productos de intercambio que tenían los misioneros, y a los shuar más jóvenes les agradaba porque les brindaba un espacio de interacción que era independiente de los ancianos. Este patrón de asentamiento a su vez, hizo posible que tuvieran un mayor acceso a las oportunidades del mercado.

Análogamente, la residencia con la familia de la esposa fue reemplazada paulatinamente por la residencia bilocal (la pareja escoge con qué familia vivir) (aunque todavía existe preferencia por el servicio extendido del esposo a la familia de la esposa). Así, el poder de los suegros ha disminuido. Aunque muchos centros pequeños consisten todavía en un grupo medular de hermanos y hermanas, los centros de mayor tamaño están poblados por personas que provienen de muchas familias. Los linajes corporativos continúan estando ausentes debido a la residencia bilocal y la herencia bilateral de las tierras; el centro ha surgido como el nuevo grupo colectivo. En efecto, el cacicillo ha sido reemplazado por el síndico.

Shutka me describió la manera en que el centro duplicó el trabajo de la misión. De hecho, el trabajo del centro fue aun más allá que el de la misión:

La misión era un centro de actividades en el cual los jóvenes recibían el sacramento del matrimonio y regresaban a sus casas en el bosque. Nosotros no sabíamos dónde vivían. Por supuesto que los visitábamos allí. Conocía algunas casas pero no era como es ahora. Todos estaban aislados y tenían que ir a la misión para todo. Entonces empezamos a ir donde ellos en vez de que ellos vengan donde nosotros, esto fue un cambio radical que otorgó a los centros sus características actuales y su personalidad. Así que ya existía el misionero que visitaba a los centros que estaban en vías de desarrollo. Antes, los internos eran educados solamente en las misiones, pero entonces se creó un nuevo tipo de centro y un nuevo tipo de misionero, el misionero itinerante. Ahora la misión ya no es el centro, el centro es el centro de toda actividad... el misionero visita los centros shuar donde se realizan todas las actividades... ellos reciben los sacramentos, celebran la Eucaristía, aprenden a leer y escribir, y hay un desarrollo económico con la ganadería y los programas agrarios...

La asociación del desarrollo espiritual con el desarrollo material del Padre Shutka, le diferenció del pensamiento de otros misioneros que decían que sólo les concernía la evangelización de los shuar. Pero esto muestra que estaba muy consciente de que la conversión de los shuar al catolicismo estaba vinculada a la modernización y la transformación de los shuar en ecuatorianos. El centro, que reproducía la lógica espacial del espacio confinado de la misión, fue un mecanismo clave para esta transformación. Todo lo que quedaba por hacer era organizar a los centros en una estructura jerárquica, comparable con las estructuras jerárquicas de la Iglesia y del estado.

La Federación shuar

El nacimiento de una federación

Como las influencias política y económica se concentraban paulatinamente en pueblos como Sucúa, los shuar descubrieron que era

ventajoso organizarse y centralizarse. Shutka había empezado a involucrarse en disputas territoriales entre los shuar y los colonos, pero con el crecimiento de los pueblos, los colonos y sus autoridades legales se volvieron más influyentes e importantes para los shuar que los misioneros. De igual manera, a medida que los shuar obtuvieron títulos de propiedad legales y se involucraron más con el mercado local, los colonos se resistieron a la administración misionera de los asuntos shuar. Como Shutka recordó,

rápidamente me di cuenta que los colonos blancos me veían con malos ojos porque en cierta manera yo estaba defendiendo los intereses de los nativos. Pero en algunos momentos, momentos cruciales, yo no podía contar con los nativos porque el misionero, el sacerdote, era un elemento foráneo y el shuar tenía que permanecer en mejores términos con el colono que con el misionero. Entonces me di cuenta que este trabajo no tenía valor, y que la gente tendría que tener autodeterminación.

La solución de Shutka fue fomentar una organización shuar que tratara directamente con los colonos y con el gobierno. Al mismo tiempo, sería más fácil para los misioneros observar y aconsejar a una organización centralizada. El efecto fue una intensificación de la formación del estado a través de dos procesos paralelos. La Federación en Sucúa proveía a los centros con un eje, organizando de esta manera la geografía interna de la reserva shuar.

Desde el 13 al 17 de Septiembre de 1961, Shutka patrocinó un curso de liderazgo en Sucúa e invitó a líderes de varias zonas para que analicen los problemas de tierras, educación, salud y comercio con los colonos.⁹ Todos estos líderes habían sido estudiantes de la misión y sabían leer y escribir.¹⁰ Ellos elaboraron los es-

9 Los detalles sobre las siguientes asambleas están tomados del Directorio de la Federación Shuar de 1976 y de entrevistas con Juan Shutka.



El centro con una capilla

tatutos y formaron la Asociación de Sucúa, ambos aprobados por el gobernador de la provincia y por el magistrado (jefe político) de Sucúa. La recién formada asociación tenía que construir senderos, escuelas, centros de salud y capillas. Shutka organizó semanas de trabajo en donde tres personas de cada centro trabajaban exclusivamente en un solo centro.

En 1962 los líderes se reunieron de nuevo para evaluar su progreso, y en octubre presentaron los estatutos ante el Ministerio de Bienestar Social, que los aprobó con el nombre de Asociación de Centros shuar de Sucúa, (Acuerdo Ministerial #4643, 18/10/62). Mientras tanto, los superiores religiosos de Shutka, el Obispo, y el Inspector Provincial, incitaron a otros misioneros a que dupliquen este trabajo, y muy rápidamente se formaron las Asociaciones de Méndez, Bomboiza, Limón, Sevilla, Chiguaza, Yaupi y luego Taisha.

Estas asambleas fomentaron discusiones entre los jóvenes líderes de los centros, quie-

10 Shutka visitaba cada uno de los nueve centros miembros una vez al mes con los síndicos buscando familias prominentes con las que llenar las posiciones de liderazgo como vice-síndico, secretario y tesorero. Cooptando familias poderosas para el liderazgo local y para el trabajo cooperativo se evitaban las luchas internas.

nes empezaron a enfocarse en los problemas con los colonos y a buscar soluciones más amplias. Miguel Tankamash me relató algunas de estas discusiones:

El problema fundamental era que nosotros los shuar no contábamos para nada ante los colonos; ante la ley no éramos nada, no teníamos derechos. ¡Solamente éramos ladrones de las tierras de los colonos! Entonces los shuar se empezaron a interesar en formar una unión de todos los shuar, con la meta de defendernos ante la amenaza de que nos expulsaran de nuestras tierras. Así que discutimos estos asuntos, y buscamos la manera de protegernos de estos hechos. Así que la gente empezó a interesarse en formar una organización a nivel provincial.

La reserva shuar había creado una región, un espacio que era a la vez más grande y más claramente definido que cualquiera que hubiese existido previamente. Ahora se entendían las acciones tomadas en contra de los shuar individuales como ofensas en contra del grupo, y definían a su grupo, “los shuar”, en oposición a los “colonos”. Esta transformación espacial hizo posible una nueva conciencia histórica: Los hombres shuar de veinte años de edad podían decir a los colonos de cuarenta, “nosotros estuvimos aquí primero”. En esta transformación estaba implícita una visión crítica del trabajo de los misioneros y una visión romántica del pasado (ciertamente, no todos los shuar se trataban bien entre ellos). Sin embargo estos líderes no miraban hacia atrás, no buscaban retornar al pasado de los caciques y los guerreros.

Ellos estaban buscando una nueva solución a un problema nuevo. Desde el 9 hasta el 13 de enero de 1964, 52 delegados se reunieron para formar la Federación shuar, elegir directores, y designar una comisión para elaborar estatutos. La Federación, como tercer nivel administrativo sobre las Asociaciones y los centros, consiste de cinco comisiones: tenencia de la tierra, trabajo y cooperativas, cul-

tura y educación religiosa, salud, y de medios de comunicación. Shutka presentó los estatutos ante el Ministerio de Bienestar Social en Quito, y estos fueron aprobados el 22 de octubre de 1964. La Federación creció rápidamente y para 1988 existían más de 260 centros en la Federación.

La Federación en Sucúa

En 1967, el gobierno nacional otorgó autoridad a la Federación para el registro de nacimientos. También la Federación se hizo cargo rápidamente de la educación de los niños shuar. La esposa del Embajador de los Estados Unidos donó un radio transmisor, y Monseñor Proaño obsequió al Padre Shutka un poco de espacio para instalar una estación de radio. Shutka preparó canciones y sermones y durante dos años los transmitió diariamente a Morona Santiago, una hora por la mañana y una hora por la noche. El 29 de enero de 1968, trasladó el transmisor a Sucúa e inauguró el sistema de educación-radial, que consistía en que los profesores instruían desde el transmisor, y los estudiantes en los centros mas lejanos aprendían del receptor. En 1972, la Federación firmó un acuerdo formal con el Ministerio de Educación para organizar y dirigir escuelas.

El decreto gubernamental que otorgaba el cargo de tutores y protectores de los shuar a los salesianos expiró en junio de 1969, y los salesianos se prepararon para dotar de una sede propia a la Federación shuar. Mientras el centro se transformaba de una congregación de católicos a un difusor de modernización, su liderazgo asumió paulatinamente un papel secular. Además, la incorporación al estado pretendía proveer de una base institucional para la modernización económica.

Una vez pregunté al Padre Shutka si los líderes de la Federación le habían enseñado alguna lección. Me contó de una reunión entre la Junta Nacional de Vivienda y el entonces

presidente de la Federación, Miguel Tankamash. La Junta ofreció construir sesenta casas para las familias shuar, y Shutka estaba emocionado con la idea de una comunidad al estilo Europeo, con casas pintadas alrededor de una plaza. Esa noche se reunió con Tankamash para discutir el plan y el presidente dijo “Mire Padre: necesitamos algo diferente. Necesitamos poder pararnos sobre nuestros propios pies económicamente. Entonces podremos construir las casas como nos guste”.

Este objetivo moldeó la política agraria de la Federación. En la misma época de la fundación de la Federación, el Instituto de Colonización, el precursor del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), estableció que como cuestión de desarrollo nacional, para que un individuo pueda poseer tierra, debe explotar económicamente al menos la cuarta parte. Shutka creía que un cultivo tan intensivo de la selva amazónica sería un desastre, y argumentó en contra de los oficiales del Instituto de Colonización. Como compromiso, decidieron promover la producción ganadera, y el sacerdote se aseguró una donación de 10.000 sucres (un poco menos de 500 dólares en aquel entonces).

Con la ayuda de esta donación, precios rebajados, y transporte gratuito, Shutka adquirió 25 cabezas de ganado y se las entregó a familias shuar que tenían el pasto pero no el ganado, asegurando de esta manera, un ingreso estable para los shuar. Mientras tanto, la crianza del ganado garantizaba a los shuar la posesión de esta tierra, ya que era un bien comercializable. Como dijo Shutka, “No se pueden cultivar en esta zona dos hectáreas de plátano [alimento principal de la subsistencia shuar] por que no sirve ningún propósito, pero en dos hectáreas de pasto se puede tener dos cabezas de ganado, y así se puede defender el derecho a la tenencia de tierra”. Este plan fue elaborado dentro del programa de cooperativas de ganado, administrado localmente y financiado con préstamos del estado

distribuidos por la Federación shuar. Otros shuar buscaron su propio financiamiento y sus propios rebaños. Al mismo tiempo que la Federación ha defendido los derechos de los shuar, también ha promovido su incorporación a la economía nacional.

El centro, la institución clave a través de la cual la Federación ha promovido la incorporación política de los shuar dentro del estado, simultáneamente provee una base jurídica para la incorporación de los shuar dentro de la economía nacional. En enero de 1972, el presidente saliente de la Federación Miguel Tankamash, firmó un acuerdo con el IERAC autorizando a la Federación para que realice un censo de sus miembros, establezca centros (aldeas con su centro cívico) de entre cincuenta y cien familias y organice cooperativas.¹¹ Dichas cooperativas serían reconocidas como personas jurídicas con título de propiedad de sus tierras. Cada familia pagaría a la cooperativa 500 sucres por hectárea, por el número de hectáreas que fueran necesarias para sustentar el consumo de su hogar. Si la familia abandonaba la comunidad, su tierra revertiría a la cooperativa. Por medio de estos términos, el acuerdo establecía, “Los centros shuar adoptarán la misma modalidad de planificación física establecida por el IERAC para *otros* colonos”. Irónicamente, aunque los shuar son nativos de esta área, el gobierno legalizó sus reclamos territoriales, tratándolos como colonos.

Los shuar pronto fueron capaces de usar estratégicamente el espacio administrativo del centro para desarrollar un nuevo tipo de espacio administrativo. En enero de 1973, la Asamblea de la Federación votó a favor de una solicitud al gobierno para que suspenda la colonización de Chiguaza y que establezca una reserva shuar segura. En septiembre el presidente Julio Saant firmó un acuerdo con

11 Este y otros documentos se encuentran en el Directorio de la Federación Shuar 1976.



La sede en Sucúa

el IERAC y el CREA para resolver disputas territoriales no resueltas. El gobierno accedió a remover e indemnizar a los colonos “no-shuar” que vivían dentro de los linderos de los centros shuar. Los colonos que poseían al menos diez hectáreas eran inmunes a esta provisión, pero si alguna vez decidían vender su tierra, debían vendérsela al centro. El gobierno aseguró a los centros con al menos sesenta familias que se les otorgaría entre sesenta y ochenta hectáreas para cada hombre mayor de dieciséis en condiciones de trabajar, con diez hectáreas reservadas para la plaza comunal. A los centros con menos familias se les daría tres años de plazo para mancomunarse si deseaban beneficiarse de este acuerdo. Finalmente el gobierno estableció un sistema “global” para la propiedad de la tierra, en el cual las familias individuales obtenían un título que podría ser comprado, vendido, y heredado solamente dentro de la comunidad.¹² Al tratar a los shuar como colonos, el gobierno ratificaba su soberanía sobre el territorio y usaba a la Federación como un instrumento administrativo del estado. Los líderes de la

12 Este acuerdo fue confirmado en 1975 entre la federación Shuar y el IERAC, aunque la tierra que se otorgaba a las familias se redujo de sesenta a cuarenta hectáreas.

Federación, a su vez, al negociar con el gobierno para asegurar una reserva de tierra shuar que pudieran administrar establecieron su hegemonía sobre los shuar.

Por lo tanto, la Federación no sólo ha heredado la reserva original shuar; ha continuado el proceso de poblarla y de reorganizar el espacio social de la misma. Espacial e institucionalmente, la sede en Sucúa provee un centro político a la Federación, y organiza una jerarquía de centros y asociaciones que imita la jerarquía de un estado organizado en cantones y provincias. Al mismo tiempo, la Federación ha institucionalizado la democracia participativa de los centros; cualquier individuo puede hablar ante las asambleas que deben ratificar cualquier decisión importante tomada por la directiva de la Federación. Lo que es más, cualquier individuo shuar tiene acceso al radio transmisor de Sucúa, y por lo tanto, a hablar con otros shuar a la distancia. La mayoría de los shuar son católicos solamente de nombre; muchos continúan aceptando ciertas prácticas como la poligamia y la brujería, que tanto molestaban al Padre Loba al inicio de la era de dominación misionera. Pero los salesianos sí lograron introducir a los shuar a nuevas formas de cambio que involucraban una expansión constante de escala.

Este proceso de cambio continúa. Ahora, todo shuar tiene tierras y acceso al crédito, pero la participación en una economía de mercado basada en la propiedad privada de la tierra está exacerbando e institucionalizando diferencias en riqueza material e influencia entre los shuar, de igual manera que entre los colonos. La economía contemporánea de los centros shuar es mixta, es dominada por una agricultura de subsistencia, y suplementada con actividades ocasionales y limitadas tales como la cacería, el cultivo comercial y el pastoreo de ganado que ha sido adquirido a crédito. Hoy en día la mayoría de los shuar son campesinos que ocasionalmente venden ganado, naranjilla, y madera para poder adqui-

rir vestimenta, medicinas, útiles escolares y carne, cuya demanda aumenta paulatinamente. Aquellos hijos que no logran adquirir suficiente tierra para hacerla producir, consiguen empleo asalariado y en algunos casos, al igual que muchos otros ecuatorianos, migran a Nueva York o Los Ángeles en busca de trabajo. Sin embargo, los maestros y oficiales de la Federación shuar reciben un salario del estado. Algunos han logrado enviar a sus hijos a universidades en Cuenca o Quito. Aunque la Federación representa a los “shuar,” también esta promoviendo la división de clases económicas entre los shuar.

El ocaso de la misión

En la misma época en que la Federación shuar asumió el control de la reserva shuar, el gobierno construyó una carretera conectando Morona Santiago con la sierra. La finalización de los trabajos de la carretera en la década de 1970, redefinió el espacio colonial ya que la provincia se vinculó de cerca con las instituciones económicas, políticas y culturales de la sierra. Los pueblos como Sucúa, y las oficinas de la Federación ubicadas en el pueblo, han emergido consecuentemente, como nuevos espacios de modernización. Estos lugares no sólo reúnen a los agricultores, comerciantes, médicos, abogados, maestros, administradores, políticos y demás, sino que también proveen vínculos tangibles con los centros nacionales de poder político y económico en la sierra.

Al mismo tiempo, la Iglesia ha perdido la mayor parte de su influencia sobre los colonos y los shuar. Los intereses y acciones de la población de la zona se mueven en un amplio espectro que abarca bancos, negocios, y agencias gubernamentales. La conversión de los shuar tuvo un papel decisivo en la generación de esta nueva dinámica. La Iglesia, junto con los bancos, los políticos, y las ONG, consti-

tuyen un recurso importante para la Federación. Mientras tanto, generaciones sucesivas de líderes se han alejado de los misioneros y han creado sus propias políticas. El sincretismo, el pluralismo y la secularización no son solamente tácticas utilizadas por los shuar en su relación con los misioneros; también son las tácticas utilizadas para relacionarse con los colonos.

Conclusión

La historia misional de los salesianos no solamente coincide con la historia de la formación de la Federación shuar; esta historia es una sola en la que los misioneros y los shuar participaron por igual: los misioneros construyeron (y se apropiaron de) una noción de la familia shuar para desarrollar las escuelas misioneras; los alumnos construyeron sobre (y se apropiaron de) las escuelas de la misión para crear centros shuar; y los líderes de los centros construyeron sobre (y se apropiaron de) la idea de centralización para crear la Federación shuar la que representa simultáneamente al “pueblo shuar” y al estado ecuatoriano. Mientras que la Federación shuar reproduce la forma y las funciones del estado, la territorialidad de la identidad shuar es fundamental, no sólo para la etnogénesis de los shuar, sino también para la formación del estado ecuatoriano. Si esto es así, al mismo tiempo que los shuar se convertían en un grupo étnico, también se convirtieron en ciudadanos ecuatorianos.

En esta exposición he tratado de enfatizar la agencia de los shuar en cada etapa en esta transformación (no hay cabida para describir esta transformación en términos de transición del salvajismo a la civilización, o de ser un pueblo sin historia a un pueblo con historia, o de ser “tradicional” a ser “moderno”). Como Pollock sugiere, esta última oposición binaria se apoya sobre la conjetura ideológica de Oc-

cidente de que el individuo y la sociedad existen en una relación tensa sino conflictiva entre lados distintos (1993: 180-181, 187-188). La investigación personal de Pollock demuestra que esta conjetura es ajena a los Culina; Dorothy Lee (1976a, 1976b, 1987) ha argumentado que esta idea no aparece mayormente en las sociedades nativas Americanas. Por lo tanto, la experiencia de estos pueblos con la estructura social no es restrictiva sino que la perciben como algo que les permite hacer cosas y mejorar. Desde esta perspectiva, la naturaleza de esta transformación es clara: trabajando juntos, los shuar y los salesianos crearon estructuras nuevas que proveyeron las bases para nuevas formas de agencia.

Este proceso también llevó a una expansión de la escala de acción de los shuar. Antes de las misiones, la agencia shuar estaba en buena medida restringida por el tamaño de su casa y su posición dentro de las redes locales. Sin embargo, después de su internamiento en las escuelas de la misión, los shuar misionales emprendieron la creación de centros, después las asociaciones de centros, y finalmente la federación de centros, cada etapa constituye la posibilidad de una acción mayor y más inclusiva (ver Stearman 1986 para un caso similar que involucra a los misioneros Protestantes en Bolivia). En este sentido, los salesianos no sólo convirtieron al catolicismo a sus estudiantes, también los convirtieron en misioneros que reproducirían a paso agigantado la estructura y la jerarquía de las misiones.

Agradecimientos

Las becas de la Fundación de Estudios Chamánicos, la Fundación Fulbright, la Fundación MacArthur, la Fundación Harry Frank Guggenheim y la beca de disertación Charlotte W. Newcombe financiaron las fases de investigación y escritura de este trabajo. Estoy agradecido por su apoyo. También estoy en

deuda con un gran número de personas que leyeron e hicieron comentarios sobre varios borradores de este artículo; no dispongo del espacio para agradecer a todos pero debo mencionar a Libbet Crandon-Malamud, Michael Taussig, Nandini Sundar, Claire Cesario, Eric Canin, David Stoll, Robin Nagle, Leslie Rubenstein, Gene Murphy, Robert Feinstein, Greg Ruff, Tom Walker, Hayim Lapin, Tim Simpson, Jay Li, Diane Ciekawy, Elliot Abrams, Fernando Bustamante, Taka Suzuki, Tom Biolsi, Brian Ferguson, Walter Hawthorne, Paul Robbins y Theo de Jaeger. Estoy especialmente agradecido por las sugerencias de Donald Pollack, Brad Jokisch y Philip Steinberg. También me gustaría agradecer a los evaluadores anónimos de la revista por sus sugerencias alentadoras y constructivas. Pido disculpas a todos aquellos a quienes no he mencionado; sus contribuciones continúan siendo apreciadas.

Bibliografía

- Abrams, Philip, (1977) 1988, "Notes on the Difficulty of Studying the State" en *Journal of Historical Sociology* No. 1.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore
- Bennett Ross, Jane, 1984, "Effects of Contact on Revenge Hostilities Among the Achuara Jivaro", en R.B. Ferguson, ed., *Warfare Culture, and Environment*, Academic Press, Orlando.
- Carrera Ampudia, Telmo, 1981, *La Evangelización de la Etnia Jibara: Ensayo Historico-Critico*, Tesis Doctoral Thesis, Pontificia Universitas Urbaniana.
- Beidelman, Thomas O, 1982, *Colonial Evangelism. A Socio-Historical Study of and East African Mission at the Grassroots*, University Press, Bloomington-Indiana.

- Brown, Michael, 1985, *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Chanock, Martin, 1985, *Law, Custom, and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*, Cambridge University Press, New York.
- Chaumié, Jean-Pierre, 1990, "Les Nouveaux Chefs: Pratiques Politiques et Organisations Indigènes en Amazonie Péruvienne", en *Problemes d'Amérique Latine*.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer, 1985, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Oxford.
- Descola, Philippe, 1994, *In the Society of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1996, *The Spears of Twilight*, The New Press, New York.
- Directorio de la Federación shuar, 1976, *Solución Original a un Problema Actual*, Federación shuar, Sucua.
- Drown, Frank and Marie, 1961, *Mission to the Headhunters*, Harper, New York.
- Evans Pritchard, E., 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford.
- Foucault, Michel, 1977, *The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York.
- Frank, Andre Gunder, 1967, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York.
- Fried, Morton H., 1952, "Land Tenure, Geography and Ecology in the Contact of Cultures", en *American Journal of Economics and Sociology* 11.
- , 1967, *The Evolution of Political Society*, Random House, New York
- , 1975, *The Notion of Tribe*, Cummings, Menlo Park.
- Geertz, Clifford, 1973, "Internal Conversion in Contemporary Bali", en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, pp. 170-189.
- Harner, Michael J., 1972, *Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, University of California Press, Berkeley.
- Hendricks, Janet, 1993, *To Drink of Death*, University of Arizona Press, Tucson.
- Jackson, Jean, 1991, "Being and Becoming an Indian in the Vaupes", en Greg Urban and Joel Sherzer, editors, *Nation States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin.
- Karsten, Rafael, 1935, *The Headhunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Littararum VII(1), Helsinki.
- Lee, Dorothy, 1976a, "Freedom and Social Constraint" en *Valuing the Self*, Waveland, Prospect Heights.
- , 1976b, "Autonomy and Community" in *Valuing the Self*, Waveland, Prospect Heights. Prospect Heights: Waveland.
- , 1987, "Personal Significance and Group Structure", en *Freedom and Culture*, Waveland, Prospect Heights.
- Lorenzo García O.C.D., Laurentino, 1985, *Historia de las Misiones en la Amazonia Ecuatoriana*, Abya-Yala, Quito.
- Melatti, J.C., 1972, *O Messianismo Kraho*, Editora Herdes, Rio de Janeiro.
- Metreaux, Alfred, 1949, "Jesuit Missions in South America" en Julian Steward, editor, *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology 143(4), pp. 645-654.
- Miller, Elmer, 1974, "The Christian Missionary, Agent of Secularization" en Patricia Lyon, *Native South Americans*, Little Brown, Boston, pp. 391-396.
- Pollock, Donald, 1993, "Conversion and 'Community' in Amazonia" en Robert Hefner, editor, *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of

- California Press, Berkeley, pp. 165-197.
- Raine, Philip, 1956, *Paraguay*, Scarecrow Press, New Brunswick.
- Rival, Laura, 1993, "State Schools Against Forest Life: The Impact of Formal Education on the Huaorani of Amazonian Ecuador", en Terry Allsop and Colin Brock, editores, *Key Issues in Educational Development: Oxford Studies in Comparative Education, Volume 3(2)*, Triangle Books, Wallingford.
- , 1996, "Formal Schooling and the Production of Modern Citizens in the Ecuadorian Amazon", en Bradley A. Levinson, Douglas E. Foley, and Dorothy C. Holland, editores, *The Cultural Production of the Educated Person: Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*, State University of New York Press, Albany.
- Rubenstein, Steven, 1995, "Chain Marriage Among the shuar", en *Latin American Anthropology Review* 5(1).
- Salazar, Ernesto, 1981, "The Federación shuar and the Colonization Frontier" en Norman E. Whitten, Jr., editor, *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- Service, Elman, 1955, "Indio-European Relations in Latin America" en *American Anthropologist* 57: 411-425.
- Seymour-Smith, Charlotte, 1988, *Shiwiari: Identidad Etnica y Cambio en el Rio Corrientes*, Abya Yala-CAAP, Quito-Lima.
- Shapiro, Judith, 1987, "From Tupã to the Land without Evil: The Christianization of Tupi-Guarani Cosmology" en *American Ethnologist* 14: 126-139.
- Sider, Gerald, 1993, *Lumbee Indian Histories*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, Richard Chase, 1985, "A Search for Unity Within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations, and Indianist Movements in the Andean Republics", en Theodore MacDonald Jr., editor, *Native Peoples and Economic Development: Six Case Studies from Latin America*, Cultural Survival, Cambridge.
- Stearman, A.M., 1987, *No Longer Nomads: the Siriono Revisited*, Hamilton Press, Lanham.
- Taylor, Anne-Christian, 1981, "God-Wealth: The Achuar and the Missions," in *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, en Norman E. Whitten, Jr., editor, *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Wolf, Eric, 1982, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.

El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador¹

Susana Andrade

Dra. en Antropología. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales – París

Mail: andradesm@punto.net

Fecha de recepción: enero 2005

Fecha de aceptación y última versión: marzo 2005

Resumen

La reciente aparición del movimiento indígena evangélico en el escenario político ecuatoriano (2000) constituye un hecho histórico que resalta dos aspiraciones importantes del sector indígena. La una es la recuperación de la libertad y justicia y el rechazo a formas de explotación y violencia impuestas por la actual sociedad dominante, basada en los principios económicos neoliberales. La otra tendencia que emerge de estos movimientos son nuevas formas de organización política basadas en la religión y la etnicidad, las cuales han acentuado la ruptura con el control ideológico de los misioneros norteamericanos, quienes mantenían la idea que la actividad política era demoníaca. La división entre “cosas del mundo” y “cosas de Dios” forjada por los misioneros ha empezado a ser examinada y cuestionada no solo con respecto a la actividad política pero también a la cultura y a la religiosidad indígena.

Palabras claves: protestantismo, religiosidad indígena, reinterpretación, pentecostalismo, política

Abstract

The recent appearance of the indigenous evangelical movement on the Ecuadorian political scene (2000) is a historic fact that highlights two important aspirations of the Indian people. One is to recover the people's right to freedom and justice, and to reject forms of exploitation and violence imposed by the current governing culture, modeled on neo-liberal economic principles. The other one deals with new forms of political organization based on a religious and ethnic identity, from which has resulted a rupture from the ideological control of the North American missionaries, who maintain that participation in political activities is contrary to God's teachings and should consequently be seen as demonic. The division between “things of the world” and “things of God” forged by the missionaries has begun to be examined and questioned with respect not only to political activity, but also to indigenous culture and religiousness

Keywords: Protestantism, Indigenous religiosity, Reinterpretation, Pentecostalism, Politics

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Congreso de la Sociedad Internacional de Sociología de las religiones (SISR), efectuado en Ixtapan de la Sal, México el 23 de agosto del 2001.

Este artículo presenta un ejemplo del proceso por el cual la religión evangélica es reinterpretada. Analizo el comportamiento sociopolítico de las iglesias indígenas evangélicas, el cual ha significado un despertar de la lucha por los derechos sociales, la justicia y la democracia de parte de los grupos evangélicos en alianza con otras organizaciones indígenas. El curso que toman los acontecimientos descritos revela una reinterpretación de la teología dualista norteamericana, la cual conduce a una renovación de la actividad política, cultural y religiosa indígena. Este artículo analiza la primera etapa de la actividad (gestión) política del movimiento evangélico comprendida entre enero del 2000 y marzo del 2002.²

Los misioneros norteamericanos que llegaron a Ecuador a fines del siglo XIX, estuvieron más interesados en evangelizar a los pueblos indígenas que a las poblaciones blanco-mestiza, por considerarlos pueblos paganos, ineficazmente evangelizados por la Iglesia Católica. Su misión se concentró en erradicar todas las formas de paganismo impregnadas en la cultura indígena. Un médico misionero que vivió 15 años en la provincia de Chimborazo en los años 60 comparaba a la cultura indígena con un cuerpo enfermo al cual había que extirpar los órganos infectados para sanar al paciente. De esta forma se separó los aspectos culturales, sociales y políticos “enfermos” y se pretendió eliminarlos.

Ha transcurrido medio siglo desde que las comunidades indígenas del Ecuador aceptaron el protestantismo y con ello intensificaron el proceso de aculturación. El protestantismo se confundió con los valores y la ética de los misioneros; el evangelio se enseñó por lo que no se debía hacer: no se debía bailar, fumar, escuchar música nacional, estudiar excesivamente, participar en política, ir al cine,

ver televisión, cortarse el pelo (mujeres), utilizar la medicina natural, recordar a los difuntos (con comida y bebida), celebrar fiestas, tomar compadres, etc.

Se trazó una línea categórica entre las cosas de Dios y las cosas del mundo. El creyente debía buscar el reino de Dios, orar, predicar y ayunar hasta la segunda venida de Jesucristo, la cual se calculó para fines del segundo milenio.

“Toda la década de los años 80 y 90 hemos perdido porque había esta mala interpretación de la Biblia, desde los niños dejaron de ir a las escuelas, lo jóvenes no ingresaron a las universidades, nosotros no quisimos construir las casas, nadie quería hacer más esfuerzo, nada pensando que va a terminar el mundo antes de que llegue el año 2000. Pero ahora que ya hemos pasado el año 2000 pensamos que vamos a vivir otros 50-100 años y entonces hay que trabajar” (pastor pentecostal)

El concepto quichua de “*jucha*” comprendió todo aquello relacionado con las “cosas del mundo” aquello que estaba prohibido, lo malo, lo sucio, el pecado; *jucha* representó los antivalores cristianos, aquello que un creyente no debía hacer, buscar o desear. *Jucha* fue identificado con el concepto de “política”, como una acción no compatible con el evangelio por cuanto se relacionaba con la mentira, la corrupción y el vicio. “Cuando se iba a la política se iba al mundo, se iba a tomar”, explica un pastor.

El temor de los misioneros americanos sobre una posible incursión indígena en el campo político estaba bien fundamentada: la tradición de lucha indígena había sido memorable en todo el Ecuador, principalmente en la provincia de Chimborazo, región de más alto porcentaje de indígenas evangélicos en el país (65%). Desde la época colonial hasta la Reforma Agraria de los años 1960 y 1970 la región se había caracterizado por fuertes rebeliones indígenas contra los abusos y la explotación de los propietarios de tierra y de las au-

2 Para un análisis detallado de la participación evangélica en los gobiernos locales de los años 2002 al 2003 ver Andrade (2003).

toridades locales (ver Moreno 1978). La rebeldía indígena fue sentida en carne propia por los propios misioneros, quienes fueron impedidos de evangelizar en territorio indígena por más de 50 años.

De allí la importancia que tuvo la tarea de docilitar a los creyentes, recurriendo a la palabra de Dios. La carta del apóstol Pablo a los Romanos (13, 1-) se convirtió en el texto bíblico por excelencia que justificó el clientelismo político de los evangélicos con los gobiernos de turno y la consiguiente falta de compromiso con los movimientos sociales.

“Todos deben someterse a las autoridades públicas, no hay autoridad que Dios no haya dispuesto, así que las que existen fueron establecidas por él. Por lo tanto, todo el que se opone a la autoridad se rebela contra lo que Dios ha instituido. Los que así proceden recibirán castigo” (Ro 13, 1-2).

Los pastores fueron los encargados de instruir, a través de la prédica diaria, sobre los peligros de impugnar el *status quo*. Repitieron una y otra vez que no debían salir a los paros y levantamientos sino “primero buscar la voluntad de Dios”, así, explica un pastor, “la gente se fue apaciguando”. Ahora cuando han entrado en un proceso de reflexión profunda los pastores se sienten responsables de haber transmitido mensajes alienantes que llegaron “hasta el subconsciente colectivo”, mensajes considerados hoy interpretaciones falsas de la Biblia que contribuyeron a mantenerlos con los “ojos vendados”, sin poder conocer y reclamar sus derechos. “Nunca empujaron a una cultura de prosperidad, a una cultura de autoestima, a una cultura de desarrollo. Ahora es muy difícil decir que la política es buena” arguye un pastor refiriéndose a los misioneros americanos.

No deseo analizar en este artículo los criterios de evangelización de los misioneros norteamericanos, solo precisaré ciertos puntos. Las denominaciones de los misioneros (Alian-

za Cristiana Misionera, Unión Misionera Evangélica, Bautistas, Iglesias Libres, Nazarenos, Cuadrangulares) pertenecían a las corrientes más conservadora del protestantismo americano, anticatólicas y anti-ecuménicas que defendía los intereses norteamericanos en el período de la Guerra Fría. Irse en contra de Estados Unidos significaba irse en contra del evangelio pues este país representaba los principios del evangelio. La actividad misionera estuvo enmarcada en los años 60, época muy convulsionada en América Latina como efecto de la Revolución Cubana y de su influencia política en la región. Además, los acuerdos entre los misioneros y el gobierno ecuatoriano señalaban explícitamente la prohibición de injerencia en actividades políticas.

Ocultación, ambigüedad, aculturación

En el plano político, los treinta años de “evangelización” (1960-1990) no impidieron a muchos creyentes participar en actividades políticas. Durante diferentes actos de protesta (reclamos sobre derechos de agua, salud, educación o tierras), los evangélicos conti-



Manifestación

nuaron participando en dichas actividades, saliendo, junto con los católicos, a reclamar justicia cerrando carreteras o desabasteciendo de productos a los pueblos y ciudades del país. Luego de los hechos venían los actos de arrepentimiento y penitencia por su “mal proceder”. Generalmente justificaron su actuación aduciendo haber sido “forzados” por los católicos a participar en los paros, caso contrario los multaban o quitaban los animales. Lo mismo ocurría respecto a otras proscripciones, como podemos observar con la siguiente cita:

“Nosotros hemos dicho: miren hermanos, no debemos utilizar las plantas, cuidado es brujería, los cuyes eso es brujería no debemos hacerlo más. Pero ocultamente la gente lo hacía, tal vez no lo hacían delante del misionero, de los pastores, pero atrás lo hacían. Ocultamente lo hacían. En fiesta de finados, decíamos no hay que llevar comida al cementerio. Pero yo me acuerdo en una comunidad, una iglesia, me decían: venga, venga hermano para el 2 de noviembre, venga, vamos a estar aquí. Todos iban pasando con sus ollitas, con colada morada, con sus cucardos ¿qué pasa? Pero ahí estaban como antes lo hacían. Que raro que no se van a la misa, pero se van a ver a sus seres queridos. Entonces, nosotros los pastores también somos responsables. Y ahora hay que rescatar eso” (testimonio pastor pentecostal)

Ocultamente, como dice el pastor citado, continuaron creyendo en las antiguas divinidades y practicando los ritos “paganos”; silenciosamente siguieron protestando ante las injusticias y los prejuicios de la sociedad dominante. Sin embargo, esta situación de camuflaje produjo una postura ambigua en los creyentes: “Vivíamos una doble situación, lo que se predicaba era una cosa y lo que la gente hacía y creía era otra” comenta un creyente.

La ambigüedad influyó directamente en un problema de identidad de los creyentes, sobre todo de los migrantes quienes frente al racismo y la discriminación ocultaron su

identidad indígena. “Yo no quería tener espacios de relación con los indígenas porque en la escuela nos decían ‘indios de mierda’. Uno no quiere ser indio para que no lo traten mal”. Esta situación de violencia urbana sumada a la desvalorización cultural provocada por los misioneros y a la idea del sacerdocio universal del creyente, ponían en cuestión las creencias legitimadas al interior de los indígenas evangélicos y fueron factores determinantes para la organización de las iglesias quichuas en los destinos de migración; iglesias que se convirtieron en espacios de reproducción cultural, reflexión y autoestima.

Sin embargo, la imagen proyectada por los indígenas evangélicos no era de ambigüedad, era una imagen de personas “modernas”, que habían progresado, se habían liberado de la sujeción ideológica y económica de los mestizos, de la dominación de la Iglesia Católica y de la opresión de antiguas creencias y prácticas religiosas. Eran personas “nuevas”, transformadas por el evangelio en hijos de Dios y con ello se desvanecían las desigualdades sociales y étnicas. Los demás, los inconversos, entre los que estaban los blancos, los ricos y las autoridades, no tenían posibilidades de salvación.

Esta imagen, no cayó bien entre sus compañeros indígenas, quienes los acusaron de “chupamedias” y “rabo de los gringos y los gobiernos de turno” y por lo tanto fueron marginados del movimiento indígena dirigido por la CONAIE y de este modo el acceso a recursos económicos y cargos públicos de elección popular. Los evangélicos se convirtieron en personas “desconfiables”, “*ishkay si-ki*”, de doble lado, de doble discurso, que habían renegado de su identidad.³

Si bien se ha superado el ciclo de violencia inicial, de los años 70-80, entre evangélicos y católicos e incluso se asistió a un proceso en

3 En los procesos de reflexión interna de la FEINE se analizó el tema de la doble discriminación sufrida como indígenas y evangélicos.

el que los evangélicos marcharon juntos al resto del movimiento indígena, en los últimos tiempos se ha generado un clima de desconfianza por el apoyo que la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) está brindado al gobierno del coronel Lucio Gutiérrez. Este apoyo está justamente basado en la reivindicación de espacios y recursos que les fueron antes negados por parte del movimiento indígena presidido por la CONAIE en el CODEMPE, la DINEIB, el PRODEPINE, la Dirección Nacional de Salud Indígena, las Direcciones provinciales del Ministerio de Bienestar Social.

Proceso de reflexión

Cabe recordar que el control y la administración de las iglesias, seminarios de formación teológica y estación de radio de los misioneros norteamericanos de la provincia de Chimborazo, pasaron a la Asociación de iglesias indígenas de Chimborazo (AIIECH) hoy llamada Confederación de pueblos y organizaciones, iglesias indígenas evangélicas de Chimborazo (CONPOSIIIECH), en 1967. Así se inició un lento proceso de autonomía indígena frente a los misioneros norteamericanos quienes aun permanecen en la zona. Poco a poco los creyentes se fueron apartando del modelo forjado por los misioneros posibilitando un interesante proceso de reflexión y reinterpretación religiosa que tiene su máxima expresión en los últimos cinco años y que lo vamos a analizar en este artículo. Observemos la experiencia inicial de un locutor de la estación de radio Colta.

Yo vi en las leyes que la radiodifusión debía tener programas no sólo religiosos, sino de música nacional, noticias deportivas, todo esto que para nosotros eso era pecado. Yo dije que tenemos que pasar música nacional y todos los misioneros vinieron en contra mía diciendo no, eso está mal, los creyentes van a ir a

bailar. Y yo dije no, un ratito, es que para ustedes como extranjeros esta música no les conviene, pero yo como ecuatoriano, esta música es nacional, es ecuatoriana. No he dicho que vayan a bailar, sino que es una música sana, una música autóctona ecuatoriana. Entonces yo ya empecé con eso porque ya no tenían control, antes como la radio era de ellos, tenía que poner lo que ellos querían y no podíamos hacer lo que nosotros queríamos, no teníamos estatutos, ni pastores, teníamos que invitar a ellos para celebrar bautismo, matrimonio, para todo (radiodifusor, creyente).

El proceso de reflexión llevado a cabo en talleres, seminarios, congresos y asambleas de los cinco últimos años ha girado en torno a varios ejes. El primero, alrededor de los errores y aciertos de la evangelización misionera norteamericana. Se argumentó, por primera vez, la existencia de una cosmovisión indígena integral distinta a la cosmovisión occidental y cristiana de carácter dualista. Consecuentemente se crítico la excesiva importancia dada a lo espiritual en detrimento de lo material, razón que explicaría el supuesto estancamiento social y político de los evangélicos.

En definitiva, se cuestionó la interpretación "misionera" de la Biblia, por provenir de una lógica extranjera, la cual provocó la desvaloración cultural de lo propio y el menosprecio de la actividad política como actividad inmoral.

Por otra parte, los talleres de reflexión analizaron temas económicos y sociales exponiendo la situación de injusticia, discriminación, corrupción y descomposición social. Al examinar las cifras sobre distribución de riquezas, deuda externa, gasto público, sistema financiero, etc. se evidenció el estado de abuso, fraude y engaño que ha soportado el pueblo indígena.⁴

Este proceso de concientización de pastores, líderes y creyentes constituyó un deto-

⁴ En los últimos 20 años los distintos gobiernos han aplicado políticas liberales con impactos sociales ne-



Susana Andrade

La iglesia y sus líderes

nante clave para decidir la participación política de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) y la creación del movimiento indígena evangélico Amauta Jatari, hoy Amauta Yuyay, el cual ha participado desde 1998 en tres campañas electorales, obteniendo alcaldías, concejalías y juntas parroquiales en algunas provincias de la sierra ecuatoriana.

“El pueblo de Dios debe ser la cabeza y asumir responsabilidades. Por estar enrollados en la religión, pensando que hay solo que orar, se ha aprovechado el sistema económico”, comenta un pastor, que como muchos otros esta convencido del papel “mesiánico” que tienen los evangélicos como pueblo de Dios en el “restablecimiento político y social del Ecuador”. Además, mencionan la voca-

gativos. El promedio de la tasa de crecimiento anual per cápita es nula para toda la década de los 90. La tasa de desempleo en 1999 fue del 14, 4%; el crecimiento de la pobreza en el campo en 1999 señala que el 77% vivían en la pobreza y el 38% vivían en la extrema pobreza. El gasto público social se redujo en 37% entre 1996 y 1999 (Ver: Sistema Integrado de Indicadores sociales del Ecuador, Ministerios del frente social, BID, en Barrera, 2002, p.40). “En el año 2000 se produce una debacle del sistema bancario. El estado ecuatoriano asumió la deuda externa de agentes económicos privados. La sucretización y el proceso de salvataje bancario son dos factores en el descalabro de la economía” (Ibíd.) A nivel político, la crisis se expresó con cinco presidentes en cinco años, dos de ellos destituidos por corrupción.

ción de servicio y unidad del “pueblo evangélico” como cualidades ideales para un buen desempeño político.

Lo político por lo tanto adquirió un valor inusitado, conquistar el poder apareció como una “misión divina”. “La Biblia nos señala que en el futuro, el pueblo de Dios debe ser la cabeza, entonces el pueblo de Dios ha escogido a sus líderes y pastores, que ya no pueden seguir en la cola, el pueblo de Dios va a seguir asumiendo la responsabilidad”, comenta un pastor.

El alcalde de Colta, un indígena evangélico expresa una idea semejante:

Hemos ingresado al poder religioso, a través del protestantismo, del evangelismo, con diferentes tendencias, con ritos, con ceremonias. Hemos ingresado al mundo del conocimiento a través de la escuela, el colegio y la universidad, pero pensamos que debemos formar una comunidad académica, de filósofos, gente que sepa pensar y además de eso que produzca conocimiento. Hemos ingresado un tanto hacia lo que es el poder económico a través del comercio informal y un comercio sistematizado de algunos hermanos de Santiago de Quito y de otras partes que han formado empresas y que han podido actuar en un mundo de la competencia. Ahora pensamos que hay que trabajar en la política, porque el poder político maneja el Estado, y la política permite la toma de decisiones, decidir cómo se va a distribuir la riqueza nacional.

La estructura organizativa evangélica, desde el año 2001, se puso al servicio de la actividad política; la FEINE con sus 17 organizaciones provinciales, las asociaciones locales que agrupan iglesias, las iglesias locales (más de 600 en Chimborazo) los consejos de pastores (más de 300 pastores), las iglesias migrantes, los seminarios bíblicos y las emisoras de radio se han convertido en instrumentos de la acción política. Se emprendió un programa dirigido a capacitar a los pastores y líderes religiosos, por ser las personas de mayor influencia y credibilidad en las comunidades e iglesias indígenas y de las cuales se espera tengan

un efecto multiplicador en el campo.⁵ Los logros de la maquinaria religiosa puesta en marcha para fines políticos se evidenció en el levantamiento indígena, de febrero del 2001. Esta fue la primera ocasión en que la FEINE se unió con la CONAIE y con otros movimientos sociales para protestar contra las medidas gubernamentales de ajuste económico (alza del transporte, gas, etc.) del gobierno de Gustavo Noboa. El levantamiento duró una semana hasta cuando el gobierno aceptó firmar un acuerdo de 23 puntos con las organizaciones indígenas.

En este levantamiento indígena, la participación evangélica en la provincia de Chimborazo fue una de las más organizadas y numerosas.

Escuchemos el relato de un pastor sobre la toma de la ciudad de Riobamba:

Nuestro presidente Marco Murillo tuvo contacto con otros líderes y otras organizaciones indígenas y lo escuchamos por la radio que todos teníamos que apoyar, porque el hambre, la necesidad era de todos, tanto de católicos como de evangélicos. Entonces con este pensamiento todas las iglesias, todos los líderes, todos los actores, salimos a lugares estratégicos, como Balbaneda y otros puntos. Salimos allá y no permitimos el ingreso ni la salida de vehículos, tratábamos pacíficamente. En la ciudad nos llevaban alimentos, nos daban leche, pan, arroz, los líderes de cada iglesia, los encargados entregaban la comida para que preparen y preparaban en cada sector. Entonces había suficiente comida, digamos, no había ninguna necesidad. Entonces venían de una comunidad y se quedaban un día y una noche, luego regresaban a sus comunidades y venían otros. Ese fue el proceso. En ningún momento la ciudad quedó vacía, estaba llena de gente. Por la radio decían: bueno, nosotros salimos, ahora toca a estos que ven-

gan, entonces vinieron - y por la radio decían nosotros hemos cumplido, aquí se necesita la presencia de tal comunidad, en tal sector. Entonces si había problemas y necesitábamos gente pedíamos por la radio y la gente venía así pues a pie, tres, cuatro horas, caminando venían. No había buses, a veces, claro de las mismas comunidades con dificultad llegaban, a veces caminando llegaban (pastor).

Para entender el éxito de la convocatoria a este acto de protesta es importante analizar el trabajo previo de socialización, el cual implicó "sembrar" el concepto de política como algo bueno, erradicando el concepto de política como "*jucha*".

Sembrar el concepto de política como algo bueno fue duro. Hemos tenido que cantar, sacar canciones, himnos, poesías, pensamientos, versículos, hacer actos y ceremonias en relación a la política. Hoy puedo asegurar que a la gente le encanta la política, hay un amor hacia la política. Cuántos seminarios, cuántos talleres para enseñarles que la política es una ciencia, un arte. (Pedro Curichumbi, Alcalde de Colta)

Ciertamente se recurrió a la Biblia para justificar el nuevo proceder, citando textos referidos a la injusticia, el liderazgo, los derechos humanos y la esclavitud. Los libros de Daniel, Esther, Deuteronomio y en particular el ejemplo de Moisés al liberar al pueblo israelita de la esclavitud en Egipto, fueron los pasajes más citados. Los diversos reyes del Antiguo Testamento fueron ejemplos de la existencia de buenos y malos gobernantes y por lo tanto de la necesidad de limitar la obediencia ciega a las autoridades como sugería el apóstol Pablo a los romanos. Los buenos gobernantes fueron señalados como elegidos de Dios, hombres que tuvieron una misión que cumplir con el pueblo de Dios.

La ley debe ser respetada, cumplida siempre y cuando esté bajo una justicia, bajo un gobierno transparente, todos podríamos estar obedeciendo, pero hay ciertos casos en que el

5 Se han capacitado a más 50 pastores en un período de dos años. Se proyecta capacitar 300 pastores más. La capacitación comprende temas políticos, económicos, culturales y teológicos.

gobierno viola la constitución, entonces el pueblo protesta y reclama, por el hecho de ser evangélico no vamos a dejar atropellar, humillar. No estamos desobedeciendo a la autoridad, sino es un medio de protesta que esperamos escuche el gobierno (pastor pentecostal José Mocha).

El proceso de socialización, por lo tanto se ha centrado en un concepto positivo de lo político, analizando las causas de la pobreza, estudiando la cosmovisión indígena y creando alianzas estratégicas con otros movimientos no evangélicos. El tema de las alianzas con organizaciones no evangélicas representó el punto de mayor discusión y análisis. Alcanzar acuerdos significó rectificar posiciones antiguas sobre la calidad moral de los inconversos. Todos estos aspectos conformarán el concepto de “evangelio integral” que analizo a continuación.

La alianza de los evangélicos con la CONAIE, su archienemigo, al mismo tiempo que causó desconfianza, provocó cierto orgullo entre los creyentes, que creyeron posible romper barreras religiosas e ideológicas con el objetivo de redimir al pueblo indígena. Es decir, expresó el esfuerzo y la decisión indígena para alcanzar un ideal común, convertirse en un movimiento de derecho, el cual reclamaba los derechos colectivos e individuales y replantaba el modelo de sociedad basada en el racismo al de una sociedad basada en relaciones de equidad y respeto entre indígenas y no indígenas.⁶

La consigna del levantamiento indígena del 2001 “nada solo para los indios, todo para todos”, incluyó una agenda “no india” en las reivindicaciones de 23 puntos. La consigna entre las diferentes organizaciones indígenas de “entramos juntos y salimos juntos”, hizo referencia explícita a la fragilidad de la alianza.

El evangelio integral

El proceso de reinterpretación religiosa de los últimos cinco años adquirió una fuerza excepcional, los conceptos de “evangelio integral” y “misión integral” son los más adecuados para resumir los nuevos intereses indígenas en la actual etapa de apropiación de la religión evangélica. Los pastores se sintieron competentes para realizar una “correcta” interpretación de la Biblia. “Tenemos todo en la Biblia, lo que pasa es que (los misioneros) no han visto los versículos detalladamente, no han podido interpretar bien”, explica un pastor.

Una vez iniciado el proceso de valoración cultural y mejorada la autoestima, se abrieron las compuertas del dique que encerraba sueños, deseos y proyectos. Hoy parece posible recuperar y reinventar elementos de su antigua cosmovisión y prácticas culturales, la medicina tradicional, inclusive restablecer el Carnaval, propuestas que han exigido redefinir la moral, la ética evangélica así como disolver la dicotomía entre “las cosas del mundo” y “las cosas de Dios”. El concepto de “evangelio integral” expresaba el deseo de avanzar en los campos espiritual, social, cultural y político siguiendo el ejemplo de Jesús “quien no solamente predicaba sino que sanaba y alimentaba”. El evangelio, explican los pastores, debía salir de la iglesia y vincularse con la realidad social para apoyar y solidarizarse con los sectores más necesitados.

Antes pareció que sólo con la fe nos podíamos salvar. Pero la Biblia habla claramente: la fe sin obras es muerta y las obras sin fe también son muertas. Eso es el evangelio integral, no solamente el alma necesita sino también el cuerpo necesita. Pablo le dice a la Iglesia que el mismo Dios de Pascua os santifique por completo, cuerpo, alma y espíritu. 1Ts 5,23 (pastor Segundo Mocha).

De acuerdo al presidente de la FEINE, el evangelio integral es la suma de la cosmovisión

⁶ Recién en 1997 la Nueva Constitución del Ecuador reconoce los derechos de los pueblos indígenas.

indígena y de los principios bíblicos. Sin embargo, advertimos que el concepto de cosmovisión no ha sido suficientemente profundizado. Lo único recuperado de esta noción ha sido la visión holista del pensamiento indígena y la concepción colectiva de la vida. Las culturas fueron analizadas como obras de Dios: cada cual tiene la posibilidad de contribuir con su saber particular (cosmovisión) a “ser luz y sal para el mundo”. “Los últimos serán los primeros” o “de la cola te puedo hacer pasar a la cabeza” son otras frases bíblicas que se repiten para demostrar que ha llegado el momento, para las iglesias evangélicas, de adquirir un verdadero compromiso social y político.

El entusiasmo de participar en los comicios electorales del 2002 y 2004 con candidatos propios obedeció a una lógica sencilla expresada de la siguiente manera:

“Se ha visto tanta injusticia en los gobiernos de turno, en los gobiernos locales que no nos abren las puertas, pero si está mi gente, si está mi hermano, él podría dar la mano. La nueva opción es servir a nuestros hermanos pero desde la política” (creyente evangélica).

Esta sensación de injusticia -resultado de las calamidades políticas y económicas que ha vivido el país- contribuyó a realzar el sentido de misión integral de los creyentes. “Es hora, es tiempo de que el pueblo evangélico se levante, el pueblo ha sido humillado, atropellado, marginado, aislado”, afirmaba un pastor pentecostal.

La misión integral, explican los líderes, es un servicio mandado por Dios para que los creyentes den testimonio de su calidad moral y ética y de los principios bíblicos que profesan. “Como pueblo evangélico que hemos experimentado el cambio espiritual y la transformación de nuestras vidas, tenemos, debemos estar ansiosos de tener un cambio en este país” (pastor evangélico).

Las iglesias evangélicas, por lo tanto, pretenden asumir el rol profético de denunciar

la inmoralidad, la injusticia, la corrupción; de allí la importancia de adquirir una identidad política para saber por qué y para quién trabajar.

El *testimonio* de los evangélicos en los gobiernos locales ha sido monitoreado como ejemplo de la misión integral. Algunos pastores han adquirido la función de atender espiritualmente a las autoridades evangélicas, visitándoles para orar y aconsejarlos.

“Los pastores vienen algunas veces a la alcaldía, a orar, yo tengo que dejar todas las actividades a un lado y atenderlos. La CONPO-SIIECH no me ha dejado en ningún momento y estoy muy agradecido por eso, si no fuera por ellos, nunca hubiera podido sembrar el concepto de política en Chimborazo” (Alcalde de Colta).

Mesas de diálogo y estilo político

Las mesas de diálogo se instalaron dos meses después del levantamiento indígena de febrero del 2001, con el fin de discutir 23 temas acordados entre el gobierno ecuatoriano y las organizaciones indígenas y campesinas del Ecuador.⁷

7 Los 23 temas acordados fueron: 1) no revisar los precios de gasolina y diesel durante el año 2001, analizar y revisar las tarifas de transporte a nivel nacional y provincial 2) reducir el precio del cilindro de gas de US\$2,00 a US\$1,60, hasta que se establezca el sistema hasta que se establezca el sistema de distribución del gas popular 3) descartar la introducción del kerex 4) rebaja del 50% del valor de los pasajes de transporte público en beneficio de los niños, estudiantes y personas de la tercera edad 5) reestructuración, fortalecimiento y capitalización del Banco nacional de Fomento y de la Corporación Financiera Nacional para otorgar créditos especiales, acompañados de capacitación y asistencia técnica 6) impulsar los mecanismos jurídicos para recuperar los recursos entregados a la banca, empresas vinculadas y demás deudores de esta y respaldar los procesos de extradición de los banqueros fugitivos. 7) recuperación de la cartera vencida de los bancos intervenidos por la Agencia de Garantía de Depósitos, (AGD) 8) incremento del presupuesto para organismos indígenas, como CODEMPE, DINEIB y la Dirección Nacional de Salud Indígena.

La plataforma de reivindicación del movimiento indígena tuvo un carácter de orden clasista más que étnico-campesino. La protesta social se dirigió a demandar el reconocimiento del pueblo indígena como un sector importante de la población (28%) con derecho a opinar y decidir sobre políticas estatales. Se dejó sentado que cualquier ajuste económico impuesto por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la política neoliberal, debían ser acordados, por todos los sectores sociales, especialmente por los más perjudicados y no únicamente por una elite política.

Los sentimientos de indignación e injusticia social -causados por la descomposición política, la corrupción, la pobreza y los desfalcos bancarios de los últimos años- hallaron eco en los actos de protesta indígena y en su plataforma de reivindicaciones populares. Se logró la adhesión de los sectores mestizos ur-

banos quienes apoyaron a los manifestantes indígenas en las ciudades y pueblos "levantados".⁸

En esta agitada coyuntura, la organización indígena evangélica inició oficialmente su actividad política, junto a la alianza formada con otras organizaciones indígenas y campesinas y a los procesos de negociación con el gobierno de Gustavo Noboa en las mesas de diálogo.

En ese entonces sorprendió el discurso enérgico de la FEINE -en los medios de comunicación, en asambleas internas, en comisiones entre organizaciones indígenas y en reuniones con el presidente de la república-, caracterizado por denunciar ferozmente el sistema neoliberal y demandar la "voluntad política" del gobierno para llevar adelante el acuerdo firmado con las organizaciones indígenas.

"Los avances en las mesas son negativos porque cambió la forma cualitativa de los acuerdos con el gobierno. Antes eran cuestiones de tierras, aguas, cuestiones solo para indígenas, hoy implican políticas económicas, políticas tributarias, políticas petroleras. El gobierno no estaba preparado para eso, el gobierno no sabía lo que estaba firmando, queda como algo inédito que los indios tenemos derecho a opinar sobre todos estos temas" (Marco Murrillo, presidente de la FEINE).

Al analizar el discurso político evangélico de esta primera etapa, observamos que carecía de alusiones religiosas, lo cual constituyó una estrategia deliberada para alcanzar a un mayor público. Un discurso de tinte religioso, consideraban, podía ser un obstáculo para ganar la adhesión de la población, mayoritariamente católica. El contenido del discurso, radical y amenazante obedeció también a estrategias tomadas de manera consensual para

9) participación de las organizaciones sociales e indígenas en la elaboración de proyectos de inversión social para canje con la deuda externa. 10) dar solución a conflictos de tierras, aguas y otros recursos naturales 11) apoyo a los migrantes dentro y fuera del país a través de convenios, decretos y asignación de fondos. 12) impulsar la descentralización del Estado, 13) diálogo y acuerdos sobre el documento "propuesta de los movimientos indígena, campesinos y sociales del Ecuador, en lo relacionado con las políticas fiscal, financiera, social, comercial y monetaria". 14) buscar consensos para la reforma a la Seguridad Social y pagar la deuda al seguro social campesino. 15) aplicar las disposiciones legales sobre la eliminación de las tasas de servicio que no recibe el usuario 16) no admitir la regionalización del Plan Colombia, in involucrar al país en un conflicto ajeno. 17) trato especial a todas las nacionalidades y pueblos del Ecuador, especialmente en la región amazónica para su desarrollo. La décima ronda de licitaciones petroleras se realizará cumpliendo con la constitución política y los convenios internacionales vigentes. 18) terminar los proyectos de riego inconclusos a través de la creación de un Fondo de Riego 19) cumplir con el gasto social aprobado en el presupuesto general del Estado 20) ampliar la discusión sobre la reforma tributaria 21) respaldar la propuesta del ejecutivo para que las aduanas sean manejadas por el Servicio de Rentas Internas 22) viabilizar la implementación y suscripción de convenios entre gobierno nacional y organizaciones indígenas 23) constituir mesas de trabajo para tratar los puntos anteriores.

8 Diversos tipos de organización: barriales, sindicales, de migrantes, donaron alimentos, leña, colchones, cobijas, etc. a los manifestantes y albergaron en sus sedes a algunas comunidades indígenas.



Susana Andrade

Campana de evangelización

presionar al gobierno en favor de las propuestas indígenas.

“No vamos a seguir permitiendo que se trate al los pueblos indígenas como se lo a vendido haciendo, dando pequeñas dádivas, queremos cambiar esa vieja práctica política en políticas de estado. Es hora de empezar a gobernar con la participación de todo el pueblo. Es hora de sacar este país adelante, de una democracia participativa, es hora de dejar nuestras discrepancias y sumarnos a ese gran ideal de un proyecto de vida sin exclusiones, con tolerancia, principios de justicia, paz y equidad, construir una sociedad de paz” (Marco Murillo, presidente de la FEINE).

Las estrategias del discurso variaron continuamente, unas veces presionaron y amenazaron con romper el diálogo, otras veces mantuvieron un perfil bajo pero insistieron en el deseo de seguir negociando. Estos repentinos cambios de estrategia y actitudes intransigentes reflejaron su inexperiencia política, contraria a la de otras organizaciones indígenas que se mostraron más cautas, pacientes en la negociación y prudentes en las declaraciones públicas.

Los factores positivos de la participación evangélica en las mesas de diálogo se reflejaron en la organización interna de la FEINE. Las decisiones fueron tomadas por todos los líderes religiosos, quienes son los representan-

tes provinciales de las iglesias y las comunidades evangélicas. El trabajo fue colectivo, los contenidos de los discursos fueron tomados consensualmente en reuniones, asambleas, evaluaciones. La FEINE ha impulsado programas de formación de líderes para tratar de conjurar al fantasma del caudillismo. En las mesas de diálogo participaron delegados técnicos de todas las provincias quienes viajaron a cada provincia para informar sobre las discusiones y avances de la agenda.

Epílogo

La violencia del sistema de mercado, la discriminación étnica y religiosa y la crisis política obligaron a los indígenas evangélicos a organizarse y protestar, rompiendo así los límites entre las “cosas de Dios” y las “cosas del mundo”. Esta ruptura implicó establecer nuevos límites y una ética social ajustada a los procesos de reflexión política. Se vislumbraba un potencial de cambio de las iglesias evangélicas que articulaba su eficiente estructura organizativa a un proyecto social y político que buscaba mayor justicia, libertad y democracia. “La lucha no es entre nosotros mismo, la lucha es contra la pobreza y la discriminación”, exhortaban los pastores en los cultos. Había mucha esperanza entonces; el oportunismo y clientelismo del pasado parecían haber desaparecido a la luz de la lectura social de la Biblia, acompañada del proceso de concientización social.

Sin embargo, la situación reciente ha demostrado lo contrario. La inexperiencia en la conducción del movimiento evangélico, la falta de una ideología y de un proyecto político a largo plazo los está llevando al naufragio; han tomado el camino fácil de la negociación coyuntural. Los líderes empiezan a ser cuestionados y el descontento va en aumento en el campo, reclamando un nuevo tipo de dirigencia de extracto rural.

La gestión de los gobiernos locales por parte de autoridades evangélicas tampoco ha sido positiva, los índices de pobreza, enfermedad y analfabetismo no han disminuido (Andrade 2003). La FEINE ha caído en el juego político del gobierno, apoyándolo y de esta forma rompiendo la unidad del movimiento indígena a cambio de prebendas y un exiguo acceso a cargos públicos. En las últimas elecciones seccionales de octubre del 2004, el movimiento evangélico Amauta Yuyay, obtuvo tres alcaldías en la provincia de Chimborazo y algunas concejalías en alianza con el partido de gobierno Sociedad Patriótica, proponiendo proyectos de corte modernizante o directamente comprando el voto de los electores.⁹

La forma de “hacer política” de los evangélicos parece seguir el modelo tradicional populista; han entrado en la arena política a golpes y empujones, buscando recuperar el tiempo perdido, esto significa el acceso a los recursos del estado y a cargos públicos.

Bibliografía

Andrade, Susana, 2003, “Gobiernos locales indígenas en el Ecuador”, *Revista Andina* No. 37, Cuzco, pp. 115-136.

⁹ Entre las principales ofertas electorales se encuentran el acceso a Internet para todos los establecimientos educativos del cantón Guamote, la construcción de monumentos y parques; en Colta se propuso la creación de una Universidad Indígena y la recuperación de la laguna de Colta; En el cantón Alausí, la clave del triunfo a la alcaldía fue la repartición de regalos, se entregaron ollas, arroz, azúcar, etc.

———, 2004, *Protestantismo indígena*, Abya-Yala, FLACSO, Quito.

Barrera, Augusto, 2001, “Nada solo para los indios, a propósito del último levantamiento indígena”, en *ICONOS* No. 10, Flacso-Ecuador, pp. 39-47.

Bastian, Jean Piere, 1997, *La mutación religiosa de América Latina*, FCE, Ciudad de México.

CODENPE-Presidencia de la República, 2001, “Acuerdo entre el Gobierno Nacional y las Organizaciones indígenas, Campesinas y Sociales del Ecuador”, Quito, documento.

Chiriboga, Manuel, 2001, “El levantamiento indígena ecuatoriano del 2001. Una interpretación”, en *ICONOS* No. 10, Flacso-Ecuador, pp. 28-33.

Dozon, Jean Pierre, 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Seuil, Paris.

Lentz, Carola, 2000, “La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la sierra ecuatoriana”, en Andrés Guerrero, editor, *Etnicidades*, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 201-234.

Moreno, Segundo, 1978, *Sublevaciones indígenas en la Real Audiencia de Quito*, PUCE, Quito.

Saint-Upéry, Marc, 2001, “El movimiento indígena ecuatoriano y la política del reconocimiento”, en *ICONOS* No. 10, Flacso-Ecuador, pp. 57-67.

Stoll, David, 1990, *Is Latin America Turning Protestant: The politics of evangelical growth*, University of California Press, Berkeley.

El pluralismo religioso en la colonización campesina de Caranavi-Alto Beni: iglesias y poder en la sociedad rural boliviana¹

Alberto Zalles

Master en Ciencias Sociales, Flacso-Ecuador

Mail: zallescueto@hotmail.com

Fecha de recepción: febrero 2005

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005

Resumen

El artículo analiza el desarrollo de la libertad confesional y del pluralismo religioso dentro la actual sociedad rural boliviana, tomando como caso la colonización campesina de Caranavi-Alto Beni. Asimismo, señala las consecuencias que tienen estos fenómenos sobre los cambios en la conducta y los valores de la población y sobre la socialización y la distribución del poder gestada a partir de la intervención de las instituciones protestantes y evangélicas en la vida política local. De otra parte, el pluralismo da paso a nuevas formas de retroacción religiosa que se manifiestan también a través del florecimiento de cultos inspirados en cosmovisiones y temas autóctonos.

Palabras clave: religión, política, pluralismo religioso, Bolivia, sociedad rural, campesinado, colonización

Abstract

The article analyzes the development of denominational freedom and religious pluralism in Bolivian rural society, taking as case the rural colonization in Caranavi-Alto Beni. Also, it indicates the consequences of this phenomena on changes in conduct and values of population, and on socialization and distribution of power -developed from intervention of protestant and evangelical institutions in local political life. Besides, pluralism leads to new forms of religious retroaction that appear through growth of cults inspired by native subjects and cosmovisions.

Keywords: Religion, religious pluralism, Bolivia, rural society, peasantry, colonization

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Segundo Congreso de la Asociación de Estudio Bolivianos, La Paz, julio 2003.

La religión, como fenómeno de comportamiento colectivo, constituye un elemento integrante del sistema social que no puede ser aislado de los procesos económicos materiales y culturales a los cuales condiciona y de los cuales recibe también condicionamientos (Yinger 1963:18). La religión constituye un factor fundamental en la definición de los modelos de comportamiento de los individuos, en su concepción de mundo y en los valores a los cuales se adscribe una comunidad (Luchini 1975:346-382). La religión implica la aceptación de un sistema de autoridad y, por tanto, participa activamente de la producción y la legitimación del poder².

Desde una perspectiva sociológica, la sobrevivencia de la religión en Occidente, su desarrollo en el siglo XX, toma diferentes formas de representación organizacional, entre las cuales las regulaciones pluralistas y monoistas³ son las más típicas. En la época con-

temporánea, se concibe que la religión sólo puede cumplir un rol regulador subordinado al proyecto estatal (Zylberber 1990). Dicho de otra manera, el Estado moderno ha logrado una autonomía respecto de la religión para efectivizar el ordenamiento de la sociedad a través del monopolio del poder; sin embargo, la religión ha acompañado la regulación estatal sin disolverse totalmente. Es más, el hecho religioso sobrevive y muestra continuidad como un recurso que se presta a la cohesión de los grupos y a la integración y socialización de los individuos.

Ahora bien, el pluralismo religioso es contradictorio y está condicionado por un liberalismo económico, es decir, por un mercado abierto, y por un liberalismo político cuyo proyecto es la laicización del Estado y la difusión de la idea de que la religión es un compromiso privado y personal. Además, la generalización del pluralismo religioso se caracteriza por una historia de conflictos localizados que implican a las instituciones religiosas legitimadas por el Estado, las cuales reivindican igualdad de trato jurídico e inmunidad financiera. Esa dinámica conduce a una especie de competición interconfesional que se traduce en los campos educativos, de asistencia social, de comunicación e incluso de participación en política (Zylberber 1990:92-93).

La contradicción interconfesional que deriva del pluralismo religioso, dentro la sociedad latinoamericana y particularmente dentro la boliviana, se presenta a inicios del siglo XX. Se asocia a la voluntad de modernización que impulsa el liberalismo político, pues la predominancia de un modelo monoista de regulación (con antecedentes coloniales) tuvo continuidad a través del espíritu con el cual nacieron las repúblicas americanas, uno de

2 La distribución de los individuos y de los grupos sociales en el espacio social es una manifestación de la distribución del poder dentro de la sociedad. El poder, como lo describe Duverger, es una organización estructurada y jerárquica (1964:16). De ahí que el poder no se presenta como un atributo consustancial y definitivo de los individuos y grupos que ocupan las posiciones privilegiadas dentro de la estratificación social. El poder, en el sentido del interés político, es el resultado del juego de la dominación en el cual intervienen diversos actores sociales y que busca imponer o legitimar una autoridad reguladora del orden social. Esa relación significa una dinámica de conflicto entre los diferentes intereses. Si el poder está institucionalizado, éste puede materializarse en un consenso de las fuerzas y permite la representación de los diferentes agentes en su estructura. Si la sociedad carece de institucionalidad democrática, el poder se libra a un juego de presión y represión entre las fuerzas hegemónicas y las fuerzas subordinadas.

3 El patrón de organización monoista se inscribe en la continuidad de las concepciones y prácticas bizantinas de relacionamiento entre Iglesia y Estado, en una especie de reproducción del cesaropapismo. Las consecuencias políticas de esta práctica regulatoria se evidencian en la consolidación de un sistema estatal encerrado en sí mismo y anulador de la democracia política y social. Además, la regulación monoista suele

acompañarse de conductas clientelares, conformismo y una adecuación ambigua del propio Estado respecto a la demanda religiosa de la población que lleva al surgimiento de religiones cívicas.

cuyos ejes fue la adopción mayoritaria del credo católico como religión oficial⁴.

En tal sentido, la libertad confesional y el pluralismo religioso tienen una coyuntura favorable para su generalización en la sociedad rural boliviana⁵ luego de la revolución de 1952. La colonización de tierras tropicales se constituirá una “tierra fértil” para su difusión (Calla 1993)⁶. Esta generalización de nuevos valores y actitudes respecto de la religión, es bueno recalcarlo, no surge como una acción jurídica o una concertación de las elites emergentes; es más bien una acción -si se quiere, autorreguladora- de la emancipación del campesinado respecto del antiguo régimen y

de su ideología. Los primeros colonos adventistas y las iglesias protestantes que se instalan alrededor de Caranavi manifiestan este impulso “espontáneo” que se evidencia dentro la nueva mentalidad campesina. De otra parte, la regulación pluralista da paso a nuevas formas de retroacción religiosa que se manifiestan a través del florecimiento de un mercado sacro inspirado en cosmovisiones y temas autóctonos.

La colonización campesina, en tanto proyecto estatal, está asociada a los cambios estructurales producidos por la revolución nacional de abril de 1952 y por la reforma agraria que fue decretada el 2 de agosto de 1953. En tal sentido, la región de Caranavi-Alto Beni⁷ constituye una de las tres principales regiones colonizadoras que se implementan junto a otras dos regiones: el Chapare, en el

4 América Latina vive en las últimas décadas un avance importante del protestantismo. Para percibir las significaciones de ese cambio ver, por ejemplo, Huntington (2000:357).

5 El incremento cuantitativo de las confesiones protestantes, evangélicas y pentecostales en Bolivia es percibido de manera diferente por quienes tratan el tema. Hugo José Suarez (1995) anota la existencia de un número de 220 confesiones en 1995; Anne Motley Hallum (2003:173) estima en 120 el número de organizaciones religiosas no católicas en el año 1993.

6 Un trabajo complementario es ya citado de Hugo J. Suarez (1995), quien en un esfuerzo de explicación teórica analiza el pluralismo religioso que atraviesa el conjunto de la sociedad boliviana. Según él, el proceso estaría marcado por “una crisis de monopolio de sentido de la iglesia católica”. De manera más explícita anuncia que “estamos en el tránsito de una ‘economía religiosa del monopolio hacia una economía de la competencia’. La dinámica que prima en la relación con lo sagrado es de ‘competencia en la economía del libre mercado religioso’” (1995:19-61).

7 Geográficamente la región del Caranavi-Alto Beni está ubicada en el departamento de La Paz, al norte de la capital; Su relieve accidentado está formado por las últimas estribaciones del lado este de los Andes, vecinas a la región y departamento del Beni. Las altitudes extremas de la geografía regional oscilan entre los 500 msnm y los 1500 msnm y su clima corresponde al de la selva húmeda tropical amazónica. La posición espacial de la región colonizadora, su centro dinámico de desarrollo, se verifica en el marco natural que forman los ríos Coroico, el río Kaka y el río La Paz o la parte alta del río Beni.

Con referencia a la división política de Bolivia, la región colonizadora de Caranavi-Alto Beni comprende el conjunto de la provincia de Caranavi; la 4ta sección, Palos Blancos, y la 5ta sección, La Asunta, de la provincia Sud Yungas; y el cantón Teoponte de la provincia Larecaja. Es importante señalar que la provincia Caranavi creada en 1989 es una de las más jóvenes del departamento de La Paz a partir de la antigua Provincia Nor Yungas y en virtud al crecimiento demográfico asociado al desarrollo de la colonización. Es decir, la emergencia de la provincia Caranavi demuestra el interés de la población por asumir su propia representación política y lograr autonomía administrativa respecto de Coroico, la capital de la provincia Nor Yungas. De otro lado, la provincia Caranavi demuestra la presencia de los colonizadores como nuevos actores sociales y políticos dentro de la vida contemporánea del departamento de La Paz. Caranavi constituye en la actualidad la tercera ciudad del departamento de La Paz y es capital de la nueva provincia.



Alberto Zalles

Chiflera: comerciante de productos vitales

departamento de Cochabamba, y San Julian-Yapacaní, en el departamento de Santa Cruz. Los tres espacios colonizadores conforman un solo proyecto estatal cuyos objetivos, explícitos e implícitos, pretenden esencialmente consolidar al Estado-nación dentro de su territorio a través de 1) la expansión de la frontera agrícola hacia las tierras tropicales del país, 2) el desarrollo de una economía campesina de mercado tendiente a lograr un desarrollo agrario capitalista y 3) el estímulo de la migración y la formación de un campesinado asalariado alrededor de la gran plantación y de la agroindustria (ésta última, es una estrategia que tiene éxito en la región de Santa Cruz). Sin embargo, más allá del marco común diseñado por la estrategia colonizadora, cada una de las tres áreas evolucionaron con características específicas, las cuales fueron determinadas por las condiciones del mercado regional, por la articulación de la región al mercado externo y por el entorno ecológico y social de su emplazamiento. La región del Caranavi-Alto Beni surge como continuidad de un mercado regional antiguamente consolidado y se expande al calor de los cambios estructurales de la sociedad global. Es decir, la producción agrícola del trópico paceño, que estaba orientada al abastecimiento de la ciudad de La Paz, sede de gobierno, evoluciona en función de la demanda exterior de café y cacao. La región del Chapare, en los inicios de la colonización -en nuestra interpretación- no tiene estímulo interno y externo para efectuar su desarrollo y diversificación agrícolas. Esa situación parece condicionar al Chapare en su temprana especialización productiva en el cultivo de la hoja de coca, la cual se agigantará en los años ochenta en función de la demanda del producción y narcotráfico de la cocaína. Por su parte, la región de San Julian-Yapacaní está fuertemente determinada a su vez por la emergencia de la gran propiedad agrícola capitalista orientada al cultivo y a la transformación industrial de la caña de azú-

car, el algodón, el arroz y la soya. En otras palabras, si bien la colonización forma parte de una sola estrategia estatal, las condiciones locales tanto históricas, ecológicas y económicas convirtieron las tres zonas colonizadoras en espacios estructuralmente diferenciados.

Es pertinente también anotar que la colonización de las zonas tropicales fue en esencia una acción organizativa y las instituciones encargadas de su puesta en marcha acentuaron el aspecto económico del proceso de encuadramiento poblacional. Es decir, no se contempló de la misma manera la dimensión sociopolítica que *de facto* producía una redefinición territorial en las regiones donde se implantaron los proyectos de colonización. De ahí que, en los primeros años, se insiste y se intenta imponer un modelo cooperativo como base de la organización de las unidades productivas campesinas dentro la llamada colonización *dirigida*. Ese mismo patrón cooperativo buscará ser imitado en las colonias *espontáneas*. La adopción del cooperativismo como patrón organizativo puede explicarse por la influencia de tres factores: primero, por la aspiración de los grupos religiosos que ven en la colonización una oportunidad para desarrollar verdaderas comunidades religiosas (el nombre de las nuevas poblaciones pioneras expresan bien esta circunstancia)⁸. En segundo lugar, por la ideología de planificación tecnocrática, en boga a la época, que pretendía que el desarrollo campesino podía efectivizarse a través de la organización colectivista de la producción⁹. Y tercero, por la ideología comunitaria de la que son herederos culturales los colonizadores provenientes del Altiplano.

8 Por ejemplo: Nueva Canán, Villa Belén, Nueva Unión, Nueva Esperanza, Palestina Colorado, Peregrinos. San Agustín, Santa Fe, San Pablo, San Fernando, Niño Jesús, Corpus Cristi, Buen Pastor, Moscovia, Siempre Unidos, Unión Cultural Unidos, Alto Israel, Amor de Dios.

9 Contrariamente a lo que se puede pensar, la USAID a través del Cuerpo de Paz y de la Alianza para al Progreso promovieron la formación de cooperativas en las zonas de colonización.

Ahora bien, la ausencia de ordenamiento jurídico sobre la intervención realizada por las organizaciones religiosas se corresponde con la ausencia de conflictos interconfesionales, lo cual da lugar, tempranamente, a un pluralismo religioso que abre la oportunidad al ejercicio de una especie de ecumenismo práctico cuando las iglesias asumen las demandas y necesidades de desarrollo y bienestar social de la población. Ese es el caso de la construcción y puesta en funcionamiento del Colegio Martín Cárdenas y del Hospital Borg, en el kilómetro 73 de la ruta de penetración al Alto Beni, obras que fueron fruto de la concertación entre las misiones protestantes y católicas presentes en la zona de Caranavi-Alto Beni. Ese ecumenismo práctico atempera la competición interconfesional pero no elimina el interés particular de las instituciones religiosas que aspiran a la participación en la administración del poder, en la esfera local. El fin último: garantizar la difusión de sus respectivas doctrinas y aumentar el número de sus fieles.

El nuevo campo de acción social y las organizaciones religiosas

La región de Caranavi-Alto Beni, como proyecto de colonización, pretende encuadrar a los migrantes campesinos al interior del sistema regulador estatal. En tal sentido, tanto la iglesia católica como las protestantes participan con vivo interés en esta empresa de colonización interna, entiéndase, modernizadora. Para las instituciones religiosas el nuevo espacio social a construirse es terreno oportuno para el desarrollo de sus proyectos sacros y de salvación.

La iglesia católica: antiguas misiones y renovados proyectos sociales

En los países sudamericanos, como el caso de Bolivia, la iglesia católica -de alguna manera se siente heredera de la tradición institucional religiosa colonial, es decir, reivindica y refuerza su privilegio de considerarse como religión oficial, legitimada por una Constitución. Respecto a su rol colaborador con la acción estatal podemos indicar que su desenvolvimiento tiene una larga tradición en la encuadramiento social y educativo, no solamente en la formación de las élites nacionales sino, sobre todo, en el cumplimiento de un rol benefactor en favor de las masas, papel que no es asumido plenamente por el Estado, ya sea por su pobreza o por mera negligencia.

Debido a las estrategias que implementó, la iglesia católica en los Andes tiene una historia tan extensa como contradictoria. La conquista fue una empresa militar y religiosa y el tema está ampliamente estudiado. Pero esta historia larga y contradictoria ha producido también casi de manera proporcional reacciones y resistencias de la parte de los indígenas¹⁰. La iglesia católica trató a los indios con la violencia inquisitorial, pero también aplicó formas benignas de difusión de su doctrina. En el segundo caso está la catequización, la evangelización o los proyectos misionales que mezclaban ideologías utópicas e ingenierías sociales civilizatorias experimentadas sobre poblaciones completas. Tampoco hay que dejar de lado los métodos de cooptación de las élites indígenas¹¹.

10 Pierre Duviols hace notar el balance eclesial de los primeros años de la evangelización de la siguiente manera: "En 1565, Lope de Castro déclare devant l'archevêque et les Provinciaux que, sur plus de trois cent mille baptisés il ne pensait pas qu'il y eût quarante vrais chrétiens; el l'assemblée d'approuver" (1971: 345).

11 Un proyecto de ese estilo fue el colegio para hijos de caciques establecido en el Perú por la Compañía de Jesús; ver Duviols (1971:340).



Alberto Zalles

Luteranos: manifestación cívica

El proyecto de catequización no fue definitivo. Su carácter parcial se muestra en el posterior avance del pluralismo que, de otro lado, no significa la disminución de la capacidad organizacional y de la influencia de la iglesia católica en la sociedad rural y en el conjunto de la sociedad boliviana. Al contrario, luego de 1952, y hasta la década de los años sesenta, la iglesia católica entra en un proceso de renovación de sus prácticas evangélicas y de promoción social y se constituye en la institución mediadora más requerida —por la sociedad civil o por el Estado— para intervenir en la organización de la solución de importantes conflictos políticos nacionales.

En lo que respecta a la región de Caranavi-Alto Beni, la iglesia católica tuvo presencia desde el inicio mismo de las primeras exploraciones de la conquista española. La misión de Apolobamba fue consolidada a fines del siglo XVIII por la orden de los franciscanos, luego de varios intentos de fundación en los que también participaron los religiosos de San Agustín. La tarea de esta misión fue la evangelización y pacificación de las etnias de Larecaja tropical. Los principales centros fueron Sorata, Mapiri, Atén y Apolo. La misión de Apolobamba, como tal, perdura hasta bien entrada la República, cerrando su ciclo de existencia en 1942. Las causas de su ocaso se deben a las circunstancias internas de la congregación de los franciscanos, que coinciden asimismo con el relativo despoblamiento de la región como consecuencia de la debacle de la explotación de la goma. Sin embargo, la

iglesia no resigna su presencia en la zona y una década después, en los años cincuenta, los franciscanos de origen norteamericano retomaron el trabajo en la zona. Éstos dirigen, además, la entonces Prelatura de Coroico, cuya jurisdicción comprende la antigua misión y parte de la nueva zona colonizadora de Caranavi-Alto Beni; de hecho, la parroquia de Caranavi es su principal obra orientada a los colonizadores.

La acción social y pedagógica de la Prelatura de Coroico es relevante en la zona desde varios puntos de vista. Primero, porque fue pionera en la enseñanza secundaria campesina. En este rubro podemos destacar el trabajo de los hermanos Xaverianos de Carmen Pampa. En segundo lugar, por la instalación de las Radio Yungas en Chulumani y Radio Santa Clara en Sorata, escuchadas permanentemente por los campesinos en virtud a su servicio de mensajería. Tercero, porque dentro de sus objetivos específicos establecen un Seminario en Sorata para la formación del clero diocesano, valga decir, para dotarse de sacerdotes de origen campesino. El Seminario de Espada fue también un canal de promoción cultural de un buen número de jóvenes colonizadores.

De otra parte, vecina a la misión de Apolobamba se fundaron las misiones de San Miguel de Muchanes en 1804, la misión de Santa Ana en 1815 y la Inmaculada Concepción de Covendo en 1842 (Metrax 1948:487). Está última, en el corazón mismo del Alto Beni, fue revitalizada por los padres redentoristas a partir 1953 y actualmente funciona como parroquia dependiente del Vicariato de Reyes. En 1973 participaba activamente del encuadramiento organizativo de 144 familias de indígenas mosetenes y de colonizadores de los Andes (Raymond y Nissly 1973:141).

Por último, la obra social más importante de la iglesia católica es proyecto OSCAR (Obras Sociales de Caminos de Acceso Rural)

de los padres franciscanos, consistente inicialmente en la construcción de caminos vecinales, pero que actualmente ha implementado una serie de actividades educativas orientadas a la juventud colonizadora y también actividades sanitarias y de creación de infraestructura social y pública (construcción de escuelas, mejoramiento de la infraestructura habitacional de los colonizadores, etc.)¹².

Es importante hacer notar que la iglesia católica manifiesta gran prudencia respecto de la política regional, al parecer trata de no influenciar directamente en ella; sin embargo el fortalecimiento de sus actividades sociales, educativas y de comunicación social demuestran su preocupación por no ceder su plaza a las iglesias protestantes.

*Las iglesias protestantes y evangélicas:
las nuevas comunidades religiosas campesinas*

Las iglesias protestantes y evangélicas también han encontrado en la región colonizadora un espacio de acogida abierto a la difusión de sus doctrinas. Las dos principales iglesias son la Iglesia Adventista del Séptimo Día, cuya presencia está íntimamente ligada a la colonización, y la misión luterana, cuya presencia es más bien fruto de la voluntad externa, es decir, de la iniciativa de misioneros de origen norteamericano que se instalan en la zona para difundir su doctrina. La misión luterana tiene el nombre local de Iglesias Unidas de Caranavi. A esas dos principales instituciones eclesiales se pueden asociar una serie de instituciones religiosas como la Iglesia Metodista, la cual es una de las congregaciones religiosas que tiene un fuerte arraigo en otras zonas rurales de Bolivia, los Mormones o los Testigos de Jehová, que tienen menor influencia en la vida de la sociedad regional. Fi-

nalmente, cabe mencionar aquellas pequeñas organizaciones religiosas pentecostales que el lenguaje común las denomina como "sectas". Su presencia puede entenderse como un fenómeno ligado a la reacción que a nivel de las creencias surge entre las nuevas generaciones de campesinos. Es decir, las personas aceptan estas religiones y se adhieren a ellas de manera casi particular en virtud a la distensión que se ha producido a nivel del control social en el medio rural y como una forma de autogestión y autorregulación de su mundo sacro.

*La Iglesia Adventista:
colonización y construcción del reino de Dios*

La presencia en Bolivia de la Iglesia Adventista del Séptimo se remonta a los años veinte del siglo pasado, cuando comienza ser acogida entre los campesinos de Kollana, provincia Aroma del departamento de La Paz. Desde allí se expande luego hacia la provincia Pajajes. Ese hecho explica que los primeros colonizadores de Caranavi, aquellos colonos que fundaron la Colonia Santa Fe, tenían una doble filiación común: eran miembros de la Iglesia Adventista y procedían de una misma área geográfica altiplánica.

En la actualidad, la red institucional de la Iglesia Adventista está bien constituida en toda la región colonizadora. Los templos de culto adventista existen en todas las principales poblaciones y colonias. De otra parte, también es importante enfatizar que esta congregación religiosa mantiene su propia organización escolar con escuelas primarias y secundarias. Ese sistema, que surge en los primeros años de la colonización como respuesta a la falta de atención escolar por parte del Estado, ha tomado un gran desarrollo luego de la reforma educativa instaurada por el Estado en 1994, la cual básicamente estimula el fortalecimiento de la educación privada.

12 El proyecto OSCAR estaba instalado en la región aurífera de Guanay-Mapiri hasta 1980, luego cambió su sede a la zona colonizadora en Alto-Beni.

Una de las características a observarse en los miembros de la Iglesia Adventista es su disciplina y rigor (propio de las religiones protestantes). Respetan del sábado como día consagrado al culto religioso y manifiestan una austeridad que contradice el espíritu festivo que suelen tener los campesinos de origen andino. Los colonizadores adventistas demuestran una verdadera ruptura con la tradición campesina de masticación de la coca y de consumo del alcohol, lo cual suele ser mostrado como elementos de la socialización en el resto de los colonizadores y en los campesinos bolivianos.

En lo que se refiere a la participación política, tanto los fieles como la institución misma guardan discreción y no manifiestan explícitamente una vocación de participación política. Sin embargo, es indudable que la Iglesia Adventista ha dotado de líderes campesinos a la región colonizadora, tal el caso por ejemplo de Zacarías Tancara, quien fue uno de los primeros dirigentes colonizadores y activista del desarrollo regional (Huariste 1998:65). Este ejemplo muestra el vivo interés que tienen los adventistas por la participación en la vida cívica de la región.

Las Iglesias Unidad de Caranavi: los protestantes se incorporan a la vida política de la sociedad rural boliviana

Las Iglesias Unidas de Caranavi se constituyen a partir de la acción de misioneros luteranos norteamericanos, principalmente a partir de la obra del misionero Odel Kitelson. Dicho misionero, de orígenes escandinavos, proveniente de Iowa en el *midwest* norteamericano y emprende su labor religiosa combinándola con iniciativas agrícolas y culturales¹³. Una de sus ideas fue la adaptación de un vehículo agrícola para ser utilizado dentro de las particulares condiciones topográficas y productivas de la selva tropical paceña. También fue fundador de Radio Caranavi, la cual

constituyó el primer medio de comunicación social destinada al servicio local (Estrada 1999:37).

La adopción de la denominación de “Iglesias Unidas de Caranavi” demuestra el estilo confederativo del luteranismo, es decir, su organización en pequeñas comunidades religiosas con autoridades locales propias. Por otra parte, en los últimos años, esta congregación ha revelado la fortaleza de su compromiso cívico por el desarrollo social, manifestando claramente su permeabilidad a la acción política directa. Así lo expresa el caso del liderazgo político que ha adquirido uno de sus principales autoridades locales, el pastor Felipe Kitelson, quien fue elegido alcalde municipal de Caranavi por el periodo 1998-2003. Como en ninguna otra región rural de Bolivia, las iglesias protestantes demuestran un abierto potencial para influir y participar en la organización y distribución del poder local a través de sus estructuras institucionales y de la movilización de los ciudadanos.

En ese sentido, es interesante hacer notar que esta iglesia ha pasado a una fase de gran movilización social y de realización de manifestaciones multitudinarias con fines enteramente religiosos y también a demostrar la popularidad que ha adquirido¹⁴.

13 Entrevista con Felipe Kitelson, hijo del misionero Odel Kitelson y Alcalde Municipal de Caranavi electo en 1999.

14 En ocasión de nuestro trabajo de campo, entre los meses de mayo y junio del año 2000, tuvimos oportunidad de presenciar una manifestación que recorrió las principales calles de Caranavi y que terminó con una concentración en la plaza central del pueblo. La manifestación reunió alrededor de 5000 miembros de la iglesia, pobladores de Caranavi y colonizadores venidos de las colonias campesinas.

Las retroacciones religiosas y legitimación de la religión autóctona

Un otro fenómeno ligado al pluralismo religioso, a la libertad confesional, estimulado por el nuevo régimen social que se desarrolla después de 1953 y que hoy se liga al renacimiento de las identidades indígenas, es una especie de revitalización de la religiosidad autóctona. Ese fenómeno, en cierta manera, es un movimiento de reinención de prácticas religiosas que se desmarcan del catolicismo y del protestantismo. Es una especie de “tercera vía” de expresión de la espiritualidad colectiva que nosotros la presentamos como reacciones de comportamiento que produce la población campesina colonizadora para enfrentar la regulación religiosa y afirmar sus viejas y sus nuevas creencias. Esa actitud aprovecha la distensión que a nivel del control social de las ideas y cosmovisiones posibilita la nueva sociedad rural. Dicho en una perspectiva conceptual, la reacción la definimos como un conflicto que se deriva de la resistencia al encuadramiento regulador y que produce actitudes de contestación contra los valores difundidos por las religiones y creencias oficiales y legitimadas. Asimismo, es pertinente recordar que ningún tipo de regulación puede ser absoluta, a lo cual no escapa la regulación religiosa; en tal sentido, la “idolatría” es un tema de actualidad (lo que da cuenta del carácter evolutivo de la vida social al crear constantemente territorios de incertidumbre en el campo de los poderes legitimados)¹⁵. Por eso, la reacción aspira a una autorregulación o a una regulación autónoma, es decir, a la gestión y reproducción de una socialización independiente del *ethos* oficializado.

Por otra parte, la aspiración de autorregulación no constituye necesariamente un proyecto racional o consciente y tampoco garan-

tiza un desarrollo cierto ni la realización de su legitimidad. Simplemente, esta aspiración es una socialización que se filtra por intersticios del sistema establecido. En tal sentido, la colonización parece ser un espacio privilegiado para la expresión de una reacción cuya elocuencia se observa en la renovación o reinención de una religiosidad campesina de sustratos andinos que acompaña al pluralismo religioso que vive el resto de la sociedad boliviana.

En resumen, el colonizador campesino ha dado continuidad a los rituales agrarios vinculados con el cultivo de la tierra, con su quehacer cotidiano (vida familiar, salud, vivienda) y con su relación con la naturaleza. Para eso necesita de un panteón, de ritos y de mediadores consagrados; es por eso que en las colonias casi nadie duda de la necesidad de la intervención de un *yatiri* o de un *kolliri*¹⁶ cuando el caso lo requiere. Otra manifestación de la continuidad y renovación del universo religioso autóctono es la presencia de un buen número de las *chifleras* y *chifleros*¹⁷, quienes se instalan en los grandes mercados y ferias locales en Caranavi o en Palos Blancos. Esos comerciantes proveen a los campesinos los insumos necesarios para los rituales y para la realización de la liturgia de las religiones campesinas, la cuales parecen retoñar como

15 Los espacios de incertidumbre son regiones reales, territoriales y culturales; ver Crozier (1991).

16 *Yatiri*: “el que sabe”, “sabio”. *Kolliri*: “curandero”. Naturalmente, las traducciones literales de los términos ilustran apenas el significado cultural que ellos representan. El *Yatiri*, por ejemplo, es un verdadero mediador entre los seres divinos y los hombres dentro del sistema ritual y religioso andino. *Kolliri* es la persona que conoce el arte de la medicina tradicional y herbolario y que lo ejerce en relación a las creencias ancestrales. Cf. Miranda (1970)

17 Las *chifleras* y *chifleros* se dedican al comercio de objetos e insumos rituales esenciales en las ceremonias andinas. También venden plantas medicinales, amuletos y otros materiales magico-religiosos. El oficio es femenino, por definición; los varones son más bien una excepción en el rubro.

adaptaciones culturales a las nuevas condiciones que atraviesa la sociedad rural¹⁸.

El juego de la micropolítica: difusión del poder y religión

Tanto la iglesia católica como las iglesias protestantes participan e influyen de una u otra manera dentro de la vida política y cívica de la región. Se observa que el campo mismo de la política institucional no constituye un terreno de confrontación de las iglesias. Sin embargo, el campo religioso se presta como un espacio donde los individuos o grupos pueden adquirir, construir o manifestar su prestigio, el cual -por otra parte- es susceptible de reconvertirse en poder político. Dicho de otra manera, las principales iglesias que trabajan en la zona constituyen mediadoras de la legitimación del poder y, en ese sentido, la religión se presenta como un elemento cultural que cohesiona el mundo rural y contribuye a la regulación social. En ese marco, es revelador que sea una zona rural, la Alcaldía de Caranavi, el lugar donde se ha favorecido la elección de un pastor luterano como alcalde en las últimas elecciones municipales.

De otra parte, las instituciones religiosas evitan, entre ellas, un enfrentamiento abierto tendiente a realizar una eventual hegemonía doctrinaria, aunque paralelamente se preocupan de mantener y desarrollar proyectos de promoción social y proyectos educativos para conservar y ampliar su influencia sobre la población. Además, para el logro de su misión utilizan una estrategia de comunicación social, fundada principalmente en el manejo del as

emisoras locales, y una estrategia de intervención activa en la educación de niños y jóvenes.

Ahora bien, para percibir de manera más nítida la relación que se establece entre la religión y el poder recurriremos al examen de la micropolítica local. Es en ese nivel de abstracción donde se podrá identificar claramente a los actores, individuales y de grupo, y también los intereses que se juegan, es decir, el deseo de los actores por acceder al poder, convertirse en mediadores de conflictos con la sociedad global y, desde luego, para imponer sus ideas y sus concepciones de la realidad.

En primer lugar, como sucede en general en el área rural, la disputa del poder regional se expresaba a través del antagonismo entre los campesinos colonizadores y los vecinos de Caranavi. El Comité Cívico de Caranavi fue el terreno de enfrentamiento de esas dos fuerzas. Sin embargo, a fuerza y medida del desarrollo de la frontera, el crecimiento demográfico y la consolidación institucional, el antagonismo entre el campo y el pueblo se reconstituyó a la imagen misma de la forma en la cual se efectúa un proceso de difusión del poder, es decir, de la aparición de diferentes grupos, instituciones e individuos de mediación. La política electoral municipal podría interpretarse teniendo en cuenta estas circunstancias.

Las elecciones y la legitimación de la autoridad política

Nuestra intención no es realizar un estudio profundo del comportamiento electoral en la colonización, el cual exigiría una reconstrucción longitudinal de la evolución de la participación electoral y la evolución misma de las agrupaciones políticas, así como de los intereses que estas organizaciones representaron y representan. Nosotros nos detendremos solamente a analizar las elecciones municipales del 5 de diciembre de 1999 que han renovado el gobierno local y que legitiman a las autoridades municipales en vigencia por cinco

18 Un paisaje elocuente de esa renovación religiosa autóctona puede percibirse, a nivel urbano, en El Alto de La Paz, en la zona del Sagrado Corazón. Esta zona ha desplazado también en importancia al comercio de productos sacros de la calle Linarés en La Paz, la cual pasó a ser más bien un lugar donde algunos turistas buscan el misticismo y el exotismo andino.

años. Nuestro análisis se centrará en el comportamiento electoral del municipio de Caranavi. No haremos referencia a la composición del poder político en los municipios de la segunda sección de la provincia Larecaja y de la cuarta Sección de la provincia Nor-Yungas, jurisdicciones que hacen a la totalidad de la región de Caranavi-Alto Beni. Advertimos que la esfera de representación local, compuesta por los concejales municipales y el alcalde, refleja para nosotros de manera privilegiada la composición del poder y la dinámica de las fuerzas a nivel microsociológico. Por otro lado, el evento electoral de 1999 marca, como lo explicamos más abajo, el ingreso de las personas de confesión protestante y evangélica al terreno de la política, a través del apoyo a un candidato que los representa explícitamente. Dicho esto, presentemos el cuadro de los resultados electorales (ver Cuadro No. 1):



Alberto Zalles

Luteranos: manifestación cívica

En base a los resultados expuestos en el cuadro, las elecciones dan lugar a la siguiente distribución de representantes al interior del Concejo del Municipio de Caranavi: 3 pertenecen al MIR (Felipe Kitelson, Alfredo Benito Huanca y Leonor Hinofuentes Zabala), 2 corresponden al MAS-U (Ubaldo Nina Huanca y Eduardo Sánchez Torres), 1 pertenece al MNR (Walter Cahuana Tapia) y otro

Cuadro No. 1		
Resultado de las Elecciones Municipales del 5 de diciembre de 1999		
Partidos	Votos	Porcentaje
MIR (Movimiento Izquierda Revolucionario)	2 043	24.22 %
MAS-U (Movimiento al Socialismo)	1 825	21.64 %
MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario)	1 212	14.37 %
VR-9 (Vanguardia Revolucionaria)	675	8.00 %
NFR (Nueva Fuerza Republicana)	574	6.80 %
ADN (Acción Democrática Nacionalista)	509	6.03 %
UCS (Unión Cívica Solidaridad)	470	5.28 %
CONDEPA (Conciencia de Patria)	445	5.28 %
MSM (Movimiento Sin Miedo)	348	4.13 %
MBL (Movimiento Bolivia Libre)	143	1.78 %
PS (Partido Socialista)	58	0.69 %
FRI (Frente de Izquierda Revolucionario)	48	0.57 %
FSB (Falange Socialista Boliviana)	37	0.44 %
KND (Katarismo Nacional Democrático)	34	0.43 %
MPP (Movimiento Patria Profunda)	14	0.17 %
Votos blancos	159	1.79 %
Votos Nulos	284	3.2 %
Total de votos Emitidos	8 878	100 %

Fuente: Corte Nacional Electoral, elaboración propia.

al partido VR-9 (Fidel Estrada Paredes). La mayoría relativa del MIR permitió ratificar la elección de Felipe Kitelson como Alcalde de la sección municipal. Ahora bien, es pertinente preguntarse qué fuerzas y qué intereses manifiestan los concejales. En primer lugar podemos afirmar que los principales grupos de acción política en la región son, de un lado, los grupos de feligreses protestantes y, de otro, los sindicatos campesinos de colonizadores. Los primeros constituyen un grupo emergente en la sociedad rural y en la sociedad nacional; en tal sentido el MIR supo captar el liderazgo del pastor luterano Felipe Kitelson para asegurarse la mayoría de votos. Aquello no quiere decir que los protestantes se identifiquen con ese partido. Lo que se puede advertir claramente es un acuerdo en función de la realización de objetivos políticos locales. En lo que concierne a los campesinos colonizadores, cuya fuerza orgánica son los sindicatos, ellos tienen desde siempre una identificación política de izquierda. En tal sentido, el MAS-U representa sus aspiraciones políticas. Notemos, asimismo, que su principal líder, Ubaldo Nina, fue en el pasado primer secretario de la Federación de Colonizadores. De otra parte, no hay que olvidar que el MNR¹⁹, la tercera fuerza local, tiene un arraigo tradicional en el campesinado, especialmente entre los más ancianos campesinos que entienden que los beneficios de la reforma agraria y de la colonización fueron promovidos por dicho partido. Ahora bien, entre los grupos campesinos y el interés político que poseen las iglesias protestantes no existen antagonismos irreconciliables, pues gran par-

te de la base social de las iglesias son los campesinos mismos; de ahí que las contradicciones entre los concejales y los principales líderes políticos locales no constituyen en sí conflictos de clase. Dicho de otra manera, la institucionalidad política local no refleja todavía una contradicción de clases o de sectores sociales fuertemente diferenciados; aunque sin duda de manera muy secundaria la política de partidos demuestra la oposición entre los campesinos y los vecinos del pueblo, a pesar de que Caranavi es un pueblo hecho a la medida de los colonizadores, un pueblo hecho por ellos mismos.

Reflexiones finales

La forma de regulación religiosa pluralista se corresponde a la dinámica de cambios en la estructuración social y en la forma de la adaptación cultural que producen los individuos en el contexto rural de la colonización del Caranavi-Alto Beni. Así, nuestro trabajo constata, sobre una base empírica, que el pluralismo religioso se ha instalado como estilo de socialización en el área rural y las iglesias protestantes revelan su potencial de participación cívica en la política, modificando de esa manera la composición del poder. Dicho de otra manera, los protestantes constituyen una arista más en el espacio de difusión del poder del mundo rural y en cierta medida este cambio constituye un efecto de la colonización, una consecuencia de la testaruda revolución de 1952 que no deja de resonar en el curso que sigue la sociedad boliviana.

El pluralismo religioso supone una especie de competición interconfesional que se juega en los campos educativos, en la asistencia social, en la comunicación e incluso, como lo demuestran las últimas elecciones locales, en la participación política. De otra parte, a través de sus servicios educativos las iglesias constituyen un factor de desarrollo importan-

19 El MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) es la organización política que dirigió la revolución de abril de 1952 que terminó con el régimen latifundista y que se acompañó de una reforma agraria. El proceso revolucionario impulsado por el MNR constituye una de las más importantes transformaciones sociales y políticas de la historia boliviana contemporánea.

te en la región. Las iglesias participan activamente en la producción de la movilidad social de los jóvenes que asisten los colegios confesionales secundarios y contribuyen también a la producción de los líderes regionales.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a los lectores anónimos de la revista por las valiosas observaciones que han permitido aclarar sustancialmente ciertos pasajes del texto.

Personas entrevistadas:

- Yves Anderson, Párroco de la Parroquia Inmaculada Concepción de María, Covendo.
 Pablo Huariste Ruiz, Dirigente de los colonizadores y varias veces autoridad cívica de Caranavi, autor de la monografía histórica de la provincia citada en la bibliografía.
 Felipe Kitelson, Alcalde de Caranavi.

Bibliografía

- Armentia, Nicolás, 1909, *Descripción del territorio de las Misiones de Apolobamba, conocidas con el nombre de frontera Caupolicán*. s. e., Tomo I, La Paz.
 Boerzeix, Anni et al, editores, 1994, *Variations autours de la regulation sociale. Hommage a Jean Danel Reynaud*, Presses de l'Ecole Normale Superieure, París.
 Calla, Mildred, 1993, "Colonización: tierra fértil para nuevas religiones", *Cuarto Intermedio* No. 26, La Paz, pp. 46-73.
 Centro de Comunicación Social (CENCOS), s.f., *Acercamiento a la vida de los colonizadores de Alto Beni*. Cencos, La Paz.
 Crist, Raymond E. y Nissly, Charles M., 1973, *East from the Andes*, University of Florida Press, Miami.
 Crozier, Michel, 1991, *Etat modeste, Etat moderne; Stratégies pour un autre changement*, Fayard, París.
 Curtis, Ronald V., 1979, *Summary evaluation of sub-tropical lands development*, USAID-BOLIVIA, La Paz.
 Duverger, Maurice, 1964, *Introduction à la politique*, Gallimard, París.
 Duviols, Pierre, 1971, *La lutte contre les religons autochtones dans le Pérou colonial: "L'estirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Etudes Andines, Lima-París.
 Estrada Paredes, Fidel, 1999, *Caranavi: tierra de grandezas. Quince poemas que hablan de su pasado, presente y futuro*, Estrada y Arciénega, La Paz.

- Gauchet, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Histoire politique de la religion*, Gallimard, París.
 Hallum, Anne Motley, 2003, "Taking Stock And Building Bridges: Feminism, Women's Movements, and Pentecostalism in Latin America", en *Latin American Research Review*, Vol 38, No. 1, Austin, pp. 169-186.
 Havet, José, 1985, *The diffusion of power. Rural Elites in a Bolivian Province*, University of Ottawa Press, Ottawa.
 Huariste, Pablo, 1998, *Monografía de la Provincia Caranavi*, Prograf, La Paz.
 Huntington, Samuel, 2000, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, París.
 Kitt, Douglas, 1977, *El Alto Beni: estudio socioeconómico*, ASEC, La Paz.
 Luchini, Albin, 1975, "Idéologies, croyances religieuses et institutions", en *Encyclopédie de la Sociologie. Le présent en question*, Larousse, París. pp. 346-382.
 Métraux, Alfred, 1948, "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes", en Julian H. Steward, editor, *Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes*, vol. 3, Smithsonian Institution, Washington.
 Miranda, Pedro, 1970, *Diccionario Breve Aymara-Castellano*, El Siglo, La Paz.
 Moynihan, Patrick, 1993, *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*, Oxford University Press, New York.
 Preston, David A., 1978, *Farmers end Towns; Rural-urban relations in highland Bolivia*, Geo abstracts, Angleterre.
 Renard-Casevitz, F. M., Saignes, Th. y Tylor, A.C., 1986, *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines. Du Xve au XVIIe siècle*. Editions sur les civilisations, París.
 Suarez, Hugo J., 1999, "Dilemas religiosos en Bolivia", en *Subjetividad, dilemas religiosos y medios de comunicación*, Cuadernos de Futuro, No. 4, PNUD, La Paz, pp. 19-61.
 Todd, Emmanuel, 1999, *La diversité du monde*, Seuil, París.
 Yinger, J. Milton, 1963, *Sociology looks at religion*, MacMillan, New York.
 Zylberber, Jacques y Montminy, Jean-Paul, 1981, *L'esprit, le pouvoir et les femmes; Polygraphie d'un mouvement culturel quebécois*, Mimeogrf, Québec.
 Zylberber, Jacques, 1990, "La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme" en *Social Compass, Revue Internationale de sociologie de la religion*, Vol. 37, No. 1.
 ———, 1993, "Les balises étatiques de la religion au Canada", en *Social Compass, Revue Internationale de sociologie de la religion*, Vol. 40, No. 4.

El embrión extra: ética de vida, ética de parentesco y cryopreservación en las clínicas ecuatorianas de fertilización in-vitro

Elizabeth Roberts

PhD. © Departamento de Antropología, Universidad de Berkeley

Mail: roberts@sscl.berkeley.edu

Fecha de recepción: febrero 2005

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005

Traducción del inglés: Ana Oña

Revisión final: Edison Hurtado

Resumen

En este trabajo examino el desarrollo de dos formas distintas de entender lo humano expresadas en el uso de la tecnología de cryopreservación de embriones en las clínicas de fertilización *in-vitro* (FIV) en Ecuador. La gente que desea cryopreservar los embriones participa en lo que llamo “ética de vida” y, según lo que dicta la Iglesia católica, percibe al embrión como vida sagrada que no se debe destruir. La gente que prefiere destruir los embriones no utilizados para reproducción participa de un modelo que llamo “ética de parentesco” y percibe al embrión como miembro de una familia más grande. Dentro de este modelo, congelar los embriones deja abierta la posibilidad de que éstos puedan salir algún día fuera de los límites del parentesco natal. Los resultados de mi investigación tienen implicaciones importantes para el debate sobre el momento en que empieza la vida y a la vez demuestra que la Iglesia católica no es la única fuerza que determina respuestas éticas a las nuevas tecnologías reproductivas en Ecuador.

Palabras clave: reproducción asistida, ética, parentesco, vida, Ecuador, antropología

Abstract

In this paper I trace two *divergent* understandings of personhood that manifest through the technology of embryo cryopreservation in Ecuadorian IVF clinics. Those who wish to cryopreserve embryos participate in what I call “life ethics”, and following the edicts of the Catholic Church, view the embryo as sacred human life that should not be destroyed. Those who wish to dispose of embryos participate in what I call “kin ethics” and view the embryo as a member of a larger family. Within this model freezing leaves embryos open to the possibility of their future circulation out side the bounds of the natal family. These findings have implications for the debates about when life begins and also demonstrates that the Catholic Church is not the only force in determining ethical responses to new reproductive technologies in Ecuador.

Keywords: Assisted Reproduction, Ethics, Kinship, Life, Ecuador, Anthropology

La preocupación del pensamiento occidental sobre la preservación de la vida, a pesar de un largo estancamiento, se ha convertido casi en una obsesión a raíz del desarrollo tecnológico posterior a la Segunda Guerra Mundial. Los debates de moda sobre la muerte del cerebro, los fetos o los embriones, que rayan en una falta de consideración de los sujetos implicados, deberían ser tratados con la “dignidad” que se supone debe merecer la vida humana (Rabinow 1999). Así, en ciertas partes del globo un discurso universalista sobre la vida y la dignidad humanas se ha convertido en *la* plataforma desde la cual dar sentido a entidades liminales como los embriones. Sin embargo, mientras algunas instituciones, como la Iglesia católica, postulan que el principio de la vida se produce en el interior del embrión humano, una larga línea de escritos antropológicos demuestran que hay mucha variación cultural en cuanto a las maneras de pensar sobre el principio y el fin de la vida (Morgan 1989).

La fertilización *in-vitro* (FIV) es uno de los nuevos desarrollos tecnológicos responsable de convertir al embrión en un sinónimo de la primera vida humana, al menos en la imaginación científica y popular de Europa y Norteamérica. Pero sabemos muy poco sobre los riesgos éticos involucrados al poner en uso las tecnologías reproductivas fuera de Europa y Norteamérica. ¿Las tecnologías de reproducción como la FIV ponen universalmente a la vida en una incógnita o pueden inspirar otras clases de dilemas no sólo dirigidos a asuntos relativos con la preservación de la vida?

Durante mi investigación etnográfica en siete de las nueve clínicas de infertilidad en Ecuador, llegó a ser claro que “la vida” es una categoría crucial que informa la acción ética de los pacientes y médicos en las clínicas de FIV. Sin embargo, las formas de entender al embrión no son unitarias en Ecuador. Hay otro imperativo ético que modela

las acciones de algunos de aquellos involucrados en la industria de la FIV en Ecuador, un imperativo que he denominado la “ética de parentesco”. Estos dos modelos éticos (“ética de vida”, que refiere a la vida del embrión, y “ética de parentesco”, que se refiere al grupo de parientes del embrión) son producidos fundamentalmente a través de diferentes nociones sobre la persona humana. En base a un trabajo de campo en clínicas de fertilización *in-vitro* (FIV) en Ecuador, en este artículo veré cómo entran en juego estas dos formas distintas de entender lo humano expresadas en el uso de la tecnología de cryopreservación.

Las técnicas de FIV en Ecuador cuestan entre 3.000 y 5.000 dólares, y el costo total de los tratamientos puede llegar a 10.000. Con estos costos podría inferirse que las pacientes que se someten a un tratamiento de FIV son de clase alta. Sin embargo, resulta que un gran porcentaje de las parejas ecuatorianas que la usan tienen salarios combinados que suman menos de 600 mensuales y algunas ganan menos de 200 al mes. Mucha gente de recursos económicos escasos busca el dinero para pagar los tratamientos en diversas fuentes como préstamos a familiares u otros prestamistas, o usando el dinero de préstamos concedidos para inversión en negocios. Por eso, los materiales que aquí presento no están limitados por la clase social.

El primer bebé ecuatoriano producto de la FIV nació en 1992 y, como describiré más adelante, la llegada de la FIV creó un predicamento ético para aquellos que entienden al embrión como fuente de vida. Seis años más tarde, en 1998, estuvo disponible en Ecuador la tecnología de cryopreservación, lo cual alivió la situación de personas con problemas de infertilidad. No obstante, la adición de la cryopreservación a la tecnología de FIV dio lugar a nuevas inquietudes éticas para los participantes ecuatorianos que participan de la ética de parentesco.

Los puntos de partida

Los mecanismos generales del ciclo de la FIV son similares en todos lados (asumiré que el lector tiene alguna noción al respecto), pero hay algunos momentos del proceso que me gustaría anotar aquí. Primero, el número de óvulos retirados de una mujer que se somete al ciclo de FIV varía de acuerdo al país, a la clínica, a los costos, a los sistemas de cuidados de salud local y a la existencia o no de instituciones reguladoras. Técnicamente los médicos practicantes de la FIV pueden recuperar entre 1 y 40 óvulos en un solo ciclo. En las clínicas de Quito, los médicos usualmente aspiran recolectar entre 4 y 10 óvulos. Entre el 60 y 90% de éstos llegan a ser embriones. El número de embriones transferidos de vuelta al paciente, tanto como qué hacer con aquellos que no, son decisiones subordinadas a las normas del país y la clínica. En Ecuador, los médicos generalmente transfieren entre 2 y 4 embriones a sus pacientes, pese a que bien podría haber hasta 16 embriones creados en un solo ciclo de FIV. La transferencia de un número limitado de embriones produce “embriones extra”, objetos totalmente nuevos traídos a la existencia a través de la tecnología de FIV. En alrededor del 60% de los ciclos de FIV que observé en Ecuador hubo al menos un embrión sobrante luego de la transferencia.

La existencia de estos “embriones extra” nos permite dilucidar la forma en la que ética de vida y ética del parentesco se construyen en base a criterios antagónicos en lo que se refiere al apropiado destino de estos embriones. De alguna manera, como veremos enseguida, estos criterios están diferenciados regionalmente entre Guayaquil y Quito. En una clínica de FIV en Guayaquil, por ejemplo, antes de la disponibilidad tecnológica de la cryopreservación la posibilidad de desechar los embriones extra creó dilemas éticos ya que para la mayoría de pacientes y practicantes, los embriones fueron considerados como “vi-

da”. Hasta entonces, los embriones extra habían sido rutinariamente donados a otras parejas para preservar su “vida”. Ahora, además de donar, la vida de los embriones extra también podía ser salvada a través de la suspensión criónica.

La ética de la vida, sin embargo, no es compartida uniformemente por todos los participantes de FIV en Ecuador. Entre los pacientes y especialmente entre los médicos practicantes en Quito encontré que el destino de los embriones extra no causó preocupación sino hasta cuando la cryopreservación se convirtió en una posibilidad real. Para estos participantes, que comparten mayormente lo que llamo una ética de parentesco, la cryopreservación fomenta el miedo de que algunos de los embriones congelados puedan ser llevados fuera de los límites de sus familias natales. Estas inquietudes tienen que ver menos con el estatus de los embriones como “personas vivas” que con las obligaciones de parentesco que hacen del embrión un miembro de *una* familia en particular. Para estos participantes de la FIV, la donación de embriones es impensable, y es preferible descartar los embriones antes que congelarlos, debido justamente a estas preocupaciones sobre la posibilidad de que éstos circulen “ilegitimadamente” más allá de los límites familiares.

Respecto al estatus que mantienen los embriones en Ecuador, realmente hay pocas cosas a tener en cuenta. En este momento en Ecuador los embriones no son entidades violatorias. El nuevo Código de la Niñez y la Adolescencia (2003) podría verse como un instrumento legal que prohíbe prácticas como la de cryopreservación, pero hasta el momento el Estado nunca ha intervenido o ha tratado de regular las clínicas de FIV. De hecho, los practicantes de FIV determinan sus prácticas sin ningún tipo de vigilancia o control estatales. Por otro lado, puesto que el catolicismo es la única religión mayor en el mundo que condena tajantemente el uso de

la FIV, uno podría asumir que la Iglesia católica tiene un interés activo sobre el tema en Ecuador.¹ Sin embargo, como aclararemos más adelante, en la actualidad la Iglesia católica en Ecuador ha tenido muy poca influencia sobre asuntos que se refieren a la FIV (a pesar de que la mayoría de pacientes y practicantes son católicos).

Llama la atención el hecho de que si bien la ética de vida -en el caso de la FIV- se ha nutrido de la doctrina de la Iglesia, esos mismos imperativos éticos no se han reflejado en las políticas de la Iglesia respecto a la cryopreservación. Dentro de esta perspectiva, la cryopreservación resuelve el problema de vida ya que no pone en peligro la vida ni la dignidad de los embriones.

La ética de la vida

La mayoría de guayaquileños y algunos quiteños involucrados en la FIV presentaron a "la vida" como la característica más relevante de los embriones extra. Incluso, algunas medidas fueron tomadas para prevenir su desecho. Marlene, la coordinadora del programa de FIV en una de las clínicas de Guayaquil, explicó que antes de que iniciaran sus programas de cryopreservación ella estaba siempre "inconforme con la eliminación de un buen embrión debido a mi religión". Se sintió confortada con el hecho de que la ciencia haya avanzado y que ellos puedan ahora cryopreservar embriones. A la pregunta de por qué su

religión estaba en contra la eliminación de embriones, ella explicó: "Porque los embriones son vida. Nosotros sabemos esto".

Hasta antes de que la cryopreservación esté disponible, la donación de embriones a parejas anónimas fue vista como una manera de evitar descartar el embrión y preservar la vida (casualmente, la donación es otra práctica expresamente condenada por la Iglesia católica). Una pareja guayaquileña, María y Víctor, usaron la donación y la cryopreservación como un medio para mantener con vida a los embriones. La pareja, que llevó a cabo la FIV en cuatro ocasiones, donó sus embriones extra en su tercer intento. María se explica: "Escuchamos que esta mujer no podía ovular. El equipo de FIV nos explicó que ella necesitaba ayuda tanto como nosotros". Para alivio de ellos, los embriones extra no fueron desechados sino donados a una mujer desconocida. Como sus donaciones ilustran, para María y Víctor los embriones están vivos pero son intercambiables, y no son miembros de su familia particular. Durante la cuarta FIV en la que participaron, la clínica de María y Víctor empezó el programa de cryopreservación, lo cual significó que ahora ellos podían congelar sus embriones extra. Víctor y María vieron esta posibilidad como una respuesta científica al problema de muerte de los embriones. Según Víctor, "la ciencia continua avanzando... los científicos, con el congelamiento, pueden dar un futuro a eso que solía ser desechado".

Para estos participantes de la FIV, la cryopreservación es una de las mejores respuestas a las preocupaciones que la Iglesia tiene sobre la preservación de la vida. Durante una conversación conmigo, el psicólogo de una clínica guayaquileña de FIV me dijo:

Entiendo que [desechar los embriones] es un desperdicio de la vida. Los expertos de la Iglesia dicen que se considera vida humana la nueva célula, la unión del espermatozoide con el óvulo. Para evitar esta controversia se puede decir a la Iglesia que "estamos congelando los embriones, y que luego de diez años se podrá

1 Esta condena deriva originalmente del hecho de que la investigación, desarrollo y práctica de la FIV podría involucrar la destrucción de los embriones humanos, lo cual -como el aborto- es concebido como la destrucción de la vida humana (Ratzinger, 1987). Incluso, hace poco, la Iglesia adoptó una postura en contra de la cryopreservación de los embriones (y no sólo contra la FIV), según la cual conservar embriones congelados es una afrenta a la dignidad humana, "una situación abusiva en contra de esas vidas, que puede ser comparada con la crueldad terapéutica" (Zenit 2003).

revivirlos y seguirán siendo el mismo ser. Nada está perdido. Nada?

La suspensión temporal que involucra el congelamiento no es un asunto problemático para este psicólogo ya que los embriones están vivos (pese a que todavía no son parte de una familia que ha vivido a través del tiempo sin ellos). Más bien, lo que le preocupa al psicólogo es el estado del embrión, que se mantenga vivo y que no sea desechado (lo cual, de alguna manera, se parece a las preocupaciones que la Iglesia católica tiene sobre la preservación de la vida, aunque -de acuerdo a la Iglesia -la cryopreservación amenazaría la dignidad del embrión).

La ética del parentesco

La naturalidad con la que cryopreservación y donación de embriones van de la mano (para aquellos que comparten una ética de la vida), contrasta radicalmente con las actitudes de quienes no tienen buenos ojos para la cryopreservación. Para estos ecuatorianos, descartar los embriones extra no es causa de alarma. Más bien, lo problemático tiene que ver con la posibilidad tecnológica de cryopreservar de embriones extra. Esto fue especialmente evidente entre médicos laboratoristas en Quito. Usando un lenguaje cargado de connotaciones morales, los médicos laboratoristas me decían preocupados que los usuarios de la cryopreservación frecuentemente abandonaban sus embriones congelados, que nunca regresaban a reclamarlos o a transferirlos. Diego, un biólogo laboratorista de Quito que estudió en Brasil, me remarcaba el contraste que él veía entre la experiencia de las clínicas en Quito y las de Brasil. Me explicaba que en Brasil los médicos recogían entre 35 y 40 óvulos en una sola ocasión y que, en contraste, en las clínicas ecuatorianas usualmente se tomaban entre 4 y 10. Cuando le pregunté sobre la diferencia, me explicó que los doctores brasileños admi-

nistran más drogas de estimulación de la fecundidad a sus pacientes y que en la clínica donde él trabaja en Quito no administran altas dosis altas debido a que “tendrías demasiados embriones para congelar...y acá las parejas simplemente los abandonan”.

En otra clínica quiteña, una bióloga que llamaremos Antonia, me explicaba que ellos sólo han tenido embriones cryopreservados en 23 ocasiones durante los 3 últimos años desde que la clínica tiene el equipo para hacerlo. Ella explica que la clínica somete a sus pacientes a estimulaciones de fertilidad muy leves, y que lo hace para tener pocos embriones que congelar. Para Antonia, la meta de tener de pocos embriones extra no tiene que ver con una preocupación sobre si habrá “un castigo divino para lo que estamos haciendo”. Lo que le preocupa es, más bien, “el futuro de los embriones congelados, porque los padres aquí son frívolos y no piensan sobre sus responsabilidades”. Congelar embriones es algo que Antonia no toma a la ligera. Su preocupación sobre los procedimientos crece no por la muerte del embrión, sino por el potencial abandono del embrión por parte de los pacientes, a quienes ella ya considera como padres con responsabilidades. “Tenerlos muertos es mejor que congelarlos. Yo prefiero tener un niño muerto a un desaparecido, sin saber lo que le está ocurriendo”. Al igual que Antonia, Diego frecuentemente descarta “buenos” embriones cuando solamente hay uno o dos disponibles luego de la transferencia. Estos dos biólogos prefieren tener pocos óvulos para fertilizar o prefieren desechar a unos pocos embriones extras antes que dejar un embrión en estado de suspensión potencialmente abandonado por sus “padres”.

El desinterés de Antonia y Diego en la cryopreservación refleja un marcado contraste con aquellos biólogos guayaquileños que ven a los embriones como portadores de vida. Uno de esos biólogos guayaquileños me dijo: “Yo prefiero congelarlos. Definitivamente me

parece que *si no están en el tacho al menos están en el tanque*². Las declaraciones de este biólogo ejemplifican las diferencias entre las dos perspectivas éticas sobre la cryopreservación del embrión. Uno podría imaginarse el lema contrario para Diego y Antonia, “mejor en el tacho que en el tanque”.

Mientras los biólogos laboratoristas se preocupan de que los pacientes abandonen a sus embriones, los pacientes que tienen embriones congelados se preocupados de la posibilidad de que el personal de las clínicas pueda llevar a sus embriones fuera de las fronteras circunscritas de los parientes. Estos pacientes se preocupan de que los doctores puedan donar o vender sus embriones cryopreservados a alguien más, o de que sus embriones puedan confundirse con los de otros pacientes, despertando temores sobre mezclarse con gente desconocida. Sus narraciones indican que los problemas de mezcla fueron más importantes que aquellos problemas sobre “la vida” de los embriones o sobre las posturas de la Iglesia. Por ejemplo, una paciente quiteña explica:

“La manipulación que existe puede afectar a las familias. Escuché que algunos curas están en contra de esto por la manipulación. No hay ningún cuidado aquí debido a la falta de ética. Quizás en otros lugares hay más ética profesional. Aquí no. Aquí todavía puede ser una venta. Ellos pueden usar (mis embriones) para esto. Pueden ser mal usados, dados a otras personas.

En este caso, aunque la Iglesia haya condenado la FIV y la cryopreservación, la mujer sólo puede imaginarse que la Iglesia censura la FIV porque teme el azar de la manipulación que puede llevar a la indeseable mezcla con personas desconocidas.

Para algunos pacientes, la posesión de embriones congelados puede causar una nueva serie de preocupaciones. En el verano de

2000, durante unos pocos meses de trabajo de campo preliminar, hablé con una mujer joven en Quito (que llamaré Vanesa) luego de observar su aspiración y transferencia de embrión. Antes de la transferencia, hubo siete embriones de buena calidad. Vanesa estuvo de acuerdo con la recomendación de los doctores de la clínica de implantar cuatro y congelar tres. Pocos días después, ella me dijo que ella estaba preocupada con lo que pudiera pasar “con sus tres *embrioncitos*”. Vanesa presintió que al quedar embarazada los doctores le pedirían que done los tres embriones congelados, y preveía que los embriones podían ir hacia “otra señora a pesar de que yo se que son solamente míos”. Sin embargo, estaba consiente de que “también servirán para la felicidad de otras personas que no tienen esta posibilidad”, decidiendo en alta voz que ella los donaría si así se lo piden.

Una semana después, Vanesa tuvo una prueba positiva de embarazo. Cuando regresé a Quito, dos años más tarde, escuché que Vanesa perdió el bebé en ese embarazo, y que luego debió implantarse los otros tres embriones congelados. Esta transferencia tampoco tuvo éxito. Pocos meses más tarde Vanesa se sometió a un nuevo ciclo de FIV y se embarazó de cuádruples. Cuando la visité otra vez, su pequeña casa estaba repleta de cunas y otras parafernalias para el cuidado de cuatro niños de nueve meses de edad. Aún así, Vanesa se abocó a narrarme una historia llena de angustias sobre sus tres “embrioncitos” congelados. Obviamente esta idea la obsesionaba, a pesar de tener a sus cuatro débiles y pequeños bebés que la rodeaban ahora en su cama y demandaban su atención. Ella describió que cuando estaba embarazada la primera vez se dijo a sí misma:

“¿Mi Dios... que voy a hacer con mis otros niños (los embriones congelados)? Siempre dije a mi madre, “mamá, ¿que pasará?” Le di-

2 En español en el original (N. del E.)

3 En español en el original (N. del E.)

je que donar sería como abandonar a mis niños. Le dije que no me gustaba esta idea. Luego, cuando perdí mi niño (la primera pérdida) mi madre me dijo: "Es lo mejor. Viene de Dios. Estabas muy preocupada por los bebés congelados". Entonces cuando me implantaron los embriones congelados, yo estaba muy mal emocionalmente. Creo que los rechacé cuando estaban ahí. Los implantaron pero no me embaracé.

Vanesa explicó cuan aliviada está ahora no hay nada congelado. "No habrá otros niños que vayan a ser míos y que alguien más pueda tenerlos". Sobre su estado de hace dos años, ella me sostuvo: "Entiendo que hay gente que no puede tener bebés, porque yo sufrí mucho con esto. Pero otra gente tendría los embriones y a mí no me gustó mucho esta idea". La implantación de los embriones alivió a Vanesa sobre la culpa que ella tenía por haber dejado abandonados a sus hijos, a pesar de que ella considera su pobre estado emocional como causante de la muerte de ellos. Adicionalmente, en la narración de Vanesa, Dios es retratado como más preocupado con el virtual abandono de niños, que con el aborto de embriones. Al igual que los biólogos Diego y Antonia, para Vanesa es preferible la muerte de los embriones antes que el abandono.

Este temor al abandono de quienes comparten la ética del parentesco crea una clase específica de embrión. Recordemos el énfasis que ponía el psicólogo guayaquileño en que los embriones congelados permanecen siendo los mismos, aún después de diez años. Por el contrario, dentro de la ética del parentesco los embriones no son vistos como vida intercambiable que pueda suspenderse a través del tiempo. Un embrión que circule entre extraños o uno que esté congelado por diez años, amenaza la condición del embrión como miembro de una familia. Para estos participantes de la FIV en Ecuador, su vacilación respecto a congelar embriones no privilegia los argumentos de la Iglesia sobre la vida sagrada de los embriones. Sus preocupaciones

por la cryopreservación de los embriones están situadas dentro de una ética de filiación familiar y no se ligan con las preocupaciones de la Iglesia católica sobre la condición de seres humanos que tendrían los embriones y que les haría que no puedan ser destruidos.

Las concepciones sobre la persona

En base a estos dos contrastantes conjuntos de imperativos éticos, podemos discernir formulaciones radicalmente diferentes sobre cómo deberían ser apropiadamente traídos a la vida nuevos individuos.

Para los pacientes y médicos ecuatorianos que comparten la ética de la vida, todo lo que tenga que ver con filiaciones familiares tiene un sitio secundario respecto al imperativo de preservar la vida de los embriones por cualquier medio. Para quienes comparten la ética del parentesco, los embriones se forman a través de las relaciones familiares y tiene que ver menos con un carácter de personas individuales. Estas dos formas de entender a los embriones son paralelas a la distinción que Marilyn Strathern establece entre el parentesco burgués inglés y el parentesco en Papua Nueva Guinea donde "las personas incorporan sus relaciones con otros" (Strathern 1992, 65).

Dentro de la ética de la vida, el embrión es una entidad no emparentada, y la esencia de esa entidad, la vida, es el objeto de preocupaciones y evaluaciones morales, no sus características individuales. Los embriones son la fuente de nuevos individuos autónomos que pueden existir por fuera de sus relaciones. Están vivos, pero en su estado embrionario es más fácil verlos libres de cualquier lazo social o biológico. Un embrión puede transitar fuera de una familia; puede estar congelado a través del tiempo, y ninguna de estas acciones cambia su esencia como ser vivo.

Por el contrario, aquellos que ven al embrión desde los lentes de la ética del parentesco

co ven una clase diferente de ser, debido a que mantener relaciones de parentesco dentro de las fronteras proscritas, no la vida, es lo que motiva el cuidado de los embriones extra. Un embrión no es un individuo autónomo en el sentido burgués sino alguien formado por su rol y posición en la familia. Dentro de la ética de la vida, la primera obligación es conservar vivos a los embriones, por lo que la cryopreservación es un desarrollo positivo. Dentro de la ética del parentesco, la cryopreservación es problemática debido al hecho de que esta tecnología trae consigo la posibilidad de que los límites de una familia en particular puedan ser trasgredidos a través del abandono y la ilegítima circulación de embriones.

Estas dos formas de entender a la persona, el embrión autónomo según la ética de la vida o el embrión familiar según la ética del parentesco, pueden ser utilizados para señalar la distancia entre corrientes modernas y tradicionales en la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, ambas formas de entender a la persona y sus consiguientes demandas éticas han sido activamente formuladas en respuesta a la FIV, un juego quintaesencialmente moderno de tecnologías, que en sí mismo no es cuestionado como un medio legítimo para producir niños por ninguno de los modelos éticos en cuestión.

Conclusiones

En Ecuador, las nuevas prácticas tecnológicas se han yuxtapuesto con dos modelos éticos sobre la persona, por lo que los embriones extra producidos por estas prácticas también producen respuestas divergentes respecto a la creación de nuevas personas. Estas respuestas divergentes demuestran que los embriones no están universalmente concebidos dentro de las políticas de la vida, como ha sido asumido en debates en Europa y Norteamérica. Las preocupaciones compartidas por algunos mé-

dicos y pacientes ecuatorianos sobre la cryopreservación también demuestran que en Ecuador, un país predominantemente católico, las preocupaciones de la Iglesia católica sobre la "vida" no son las únicas fuerzas que intervienen en las prácticas éticas. Para los participantes ecuatorianos de la FIV que están obligados a evitar la circulación de los embriones fuera de "la familia", los embriones simplemente no llevan el significado icónico de "vida" y, más bien, es la suspensión de embriones (no su muerte) lo que los hace difícil de conservar.

Agradecimientos

Mil gracias a las enfermeras, doctores, doctoras y pacientes que ofrecieron su tiempo y atención con tanta generosidad durante mi estancia en Ecuador. También quisiera agradecer a Eduardo Kohn, Esben Leifson, María Guzmán Gutiérrez, Liz Lilliot y Adrienne Pine por sus comentarios y sugerencias, y a Ana Oña por la traducción preliminar de este artículo.

Bibliografía

- Morgan, Lynn, 1989, "When Does Life begin? A Cross-Cultural Perspective on the Personhood of Fetuses and Young Children" en E. Doerr y J. W. Prescott, editores, *Abortion Rights and Fetal Personhood*, Centerline Press.
- Rabinow, Paul, 1999, *French DNA: trouble in purgatory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ratzinger, Cardinal Joseph, C., 1987, "Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation", Congregation for the Doctrine of the Faith, the Feast of the Chair of St. Peter, the Apostle, February 22, Rome.
- Strathern, Marilyn, 1992, *After nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Zenit, 2003, "Church in Spain Proposes Unfreezing of 'Spare' Embryos", Rome.

Una obra del señor:

protestantismo, conversión religiosa
y asistencia social¹

Mares Sandoval Vizcaíno

Estudiante de la Maestría en Antropología, Flacso-Ecuador

Mail: mgmarabu@hotmail.com

Fecha de recepción: febrero 2005

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005

Resumen

El artículo analiza el proceso de conversión al protestantismo de los miembros de una comunidad que brinda asistencia social a hombres, mujeres y niños de sectores urbano-marginales de Quito. El estudio centra su atención en la incidencia de esta comunidad en las relaciones sociales, prácticas, conductas y modo de vida de sus miembros, especialmente en aquellos para los cuales la institución se ha convertido en una opción de vida como su forma de “servir al Señor”. Se plantea una reflexión sobre el complejo proceso de ingreso a un nuevo mundo (que no está libre de contradicciones) y el cambio en la vida de los individuos.

Palabras clave: Protestantismo, Asistencia Social, Ecuador, Conversión, Religión

Abstract

The article analyzes the conversion process to the Protestantism of the members of a community that offers social attendance to men, women and children of urban-marginal sectors in Quito, Ecuador. The focus is on the incidence of this community in the social, practical relationships, behaviors and way of life of its members, especially for those to whom the institution has become an option of life, its way to “serve to the Lord”. That takes us to reflection on the complex process that happens among the entrance to a new world (that is not free of contradictions) and the change in the life of people.

Keywords: Protestantism, Social Attendance, Ecuador, Conversion, Religion

1 Este texto es un avance preliminar del trabajo de tesis que la autora realiza bajo supervisión de Carmen Martínez.

En las últimas décadas, en el contexto latinoamericano, los estudios sobre el protestantismo han cobrado relevancia debido a la gran difusión y aceptación que ha alcanzado en nuestros países –predominantemente católicos-. Esta tendencia religiosa ha sido interpretada como una “versión cristiana del sistema económico, político y social liberal capitalista, heredero de la mentalidad del “destino manifiesto” de los Estados Unidos, aquella ‘religión civil’ que identifica la cultura del imperio norteamericano con el cristianismo” (Padilla 1995:425), por lo que ha venido acompañada con la introducción de formas culturales, valores y una forma de “pensar y de ver la vida” que corresponde a un determinado tipo de sociedad.

Ha llamado la atención su “capacidad de organización de grupos locales vitales y duraderos” (Stoll 2002), sobre todo entre sectores de escasos recursos (sin que sea exclusivo de esta religión) que se encuentran gravemente afectados por la crisis económica, social y política. Aunque como señala Angelina Pollak-Eltz (1998), al analizar la expansión del pentecostalismo en América Latina, en los últimos años también ha habido un incremento de conversión al protestantismo en la clase media profesional.

En América Latina, uno de los principales puntos de debate sobre la presencia de grupos protestantes se centra en el doble papel que han cumplido “como agencia de asistencia y signo cristiano” (Andrade 1990:5). En los últimos años las instituciones protestantes han estado vinculadas con programas de desarrollo social² “especializándose en distintos gru-

pos sociales como los niños, los jóvenes, las mujeres, la familia y la comunidad” (Andrade 1990:18). Este vínculo entre protestantismo y asistencia social ha dado lugar a procesos de apropiación y reinterpretación del discurso religioso por parte de los conversos. Lo cual permite establecer una distancia con respecto a concepciones que enfatizan, por un lado, en el carácter de mera imposición externa y de mecanismo de dominación (alienación) de estas corrientes religiosas y, por otro lado, en la conversión religiosa (ligada a la asistencia social) como una estrategia de refugio frente a necesidades y problemas inmediatos de las personas.

Así, el protestantismo aparece como una forma alternativa de religiosidad popular a través de la cual los individuos pueden movilizarse social y políticamente, dando cabida a reivindicaciones étnicas, de género, culturales e inclusive de clase³ (Burdick 1998, Muratorio 1982, Sermán 2002). El proceso de conversión al protestantismo es un fenómeno complejo que puede tener diferentes matices dependiendo del contexto, de la tendencia religiosa, de la problemática social en la que se enfoque su labor y de los grupos sociales que intervienen. Se ponen en juego una serie de elementos que inciden en los diferentes aspectos de las vidas de las personas: sus relaciones sociales, sus prácticas, sus conductas, su comportamiento (se establecen formas de consumo, hábitos, regímenes alimenticios, etc.) y en su construcción identitaria.

En el presente trabajo miraremos por una de las muchas ventanas existentes. Tomaremos el caso de una fundación benéfica cristiano evangélica de origen español que se encuentra funcionando desde hace 11 años en

2 El florecimiento de ONG's ha estado acompañado por un debilitamiento de la capacidad del Estado para brindar bienestar social a las personas. De esta manera, estas organizaciones de carácter privado, en muchos casos con vinculaciones a grupos religiosos, han ido asumiendo este rol, promoviendo el desarrollo social o ejecutando “programas de acción social dentro del marco de ‘asistencia y caridad’” (Arellano 1994: 76).

3 Esto también puede darse en otras corrientes religiosas. Así, puede observarse que la teología de la liberación en América Latina marcó un vínculo entre religión y política durante los años setenta. Sería el caso de una cristianización a la lucha de clases y de la revolución social (cf. Stoll 2002).

Ecuador, y cuya función ha sido la de brindar apoyo a mujeres, varones y niños/as provenientes principalmente de estratos populares, rurales y urbano-marginales. Se trata de una ONG de origen español fundada en 1982 que mantiene varios centros en España y en 34 países de Europa, Asia, África, América y Oceanía. La fundación establece como su misión la “rehabilitación de marginados”, para lo cual mantiene albergues en diversas ciudades del país como Cuenca, Guayaquil, Loja y Quito. En Quito, lugar donde se ha realizado esta investigación, cuenta con albergues para madres solteras, para niñas y adolescentes, para niños, para matrimonios y para rehabilitación de alcohólicos y drogadictos.

Una obra del Señor

Los miembros de esta comunidad cristiana se refieren a la fundación como “una obra al servicio del Señor”. La Obra está conformada por el pastor y su esposa, los matrimonios misioneros y los/las albergados/as, y todos dedican su trabajo y/o actividades cotidianas al servicio de dicha Obra⁴. ¿Qué implica la obra? Según un boletín informativo de la institución, “al ser casa-hogar para personas marginadas, les enseñamos una labor; sea hombre o mujer aprenderán un arte como terapia ocupacional y al mismo tiempo para el sostenimiento de la obra, ya que somos benéficos”.

Más allá de esta misión manifiesta, la fundación se encuentra envuelta en una compleja dinámica en la que se van tejiendo historias de vida de hombres, mujeres, adolescentes, niñas y niños, y un conjunto de normas, relaciones sociales, afectos, conflictos y acciones de fe.

Las personas que ingresan a este lugar es-

tán sujetas a diferentes problemas o necesidades que, en cierta forma, buscan ser resueltos (temporal o permanentemente). Entre ellos podemos identificar a problemas de adicción a drogas o alcohol (varones y mujeres adultos), problemas económicos laborales, violencia intra-familiar (principalmente en torno a mujeres, niños y niñas) y problemas de “callejización” y abandono de niños, niñas y adolescentes. Las personas pueden ingresar individualmente o con miembros de su familia. En la fundación se encuentran matrimonios, madres o padres acompañados de sus hijos y grupos de hermanos. El ingreso debe ser voluntario, especialmente en los casos de rehabilitación de drogas o alcohol, aunque se dan situaciones en que las personas son llevadas por familiares (especialmente en el caso de niños, niñas y adolescentes), personas vinculadas a instituciones de asistencia social estatales o privadas, o miembros de la propia fundación.

El ingreso se realiza generalmente a través de las oficinas principales previo a la realización de una entrevista con las autoridades (el pastor y/o el director) y el trabajador social. Para el ingreso (dependiendo de las condiciones económicas) se pide una ofrenda económica o el aporte en especies (por ejemplo, arroz, azúcar, detergente) como un apoyo para el sostenimiento de la Obra. De acuerdo al sexo, edad y problemática de las personas que se acogen a la institución, estas pasan a incorporarse a uno de los albergues antes mencionados. Cada albergue está dirigido por un matrimonio misionero, con excepción de los albergues para rehabilitación de adultos varones, los cuales están dirigidos por un misionero. En su mayoría, estos matrimonios misioneros provienen de las otras sedes de la fundación en América Latina, especialmente de Colombia.

Ingreso a un nuevo mundo

El ingreso a la fundación encierra un proceso de distanciamiento, de desprendimiento del

⁴ También podrían incluirse los profesionales (médicos, profesores, trabajadores sociales, etc) quienes no necesariamente son parte de la fundación.

“mundo”, que no siempre es aceptado por las personas que ingresan. El caso del ingreso de una mujer que parece tener problemas de alcoholismo y una tendencia a vagabundear es ilustrativo. A su ingreso se le retiró una funda en la que traía sus pertenencias y se le realizó una revisión de las mismas. Entre su ropa tenía un envoltorio con monedas; se le explicó que las personas de la institución no pueden manejar dinero, que no lo necesitan, por lo que se le retiró; la recién llegada afirmó que las monedas no servían para comprar, que eran extranjeras, sin embargo, se le comunicó que de todas maneras no podía conservarlas y que se las guardarían. La posible albergada manifestó su deseo de marcharse, pero una de las madres presentes le dijo que ella necesita estar allí y recuperarse por su hija. Se le dijo que ella debía ser un orgullo para la niña, que de lo contrario podría traumatizarla. Se le recordó que ella ya fue joven y que ya tuvo sus diversiones, y que ahora debía dedicarse a sus hijos, que si se marchaba podía cualquier día amanecer en alguna puerta. La mujer no dijo nada y fue incorporada a un taller de manualidades con el resto de madres presentes.

Este caso –entre otros- muestra que el conflicto está presente al momento de ingresar a la institución. Evidencia también que en muchas personas existe un anhelo de volver a sus hogares o de continuar en la calle y no enfrentarse a un entorno diferente, a una nueva normativa, a la designación de tareas a realizar en el albergue. De acuerdo a la forma en la que se van adaptando, esos sentimiento puede ir atenuándose o devenir en una deserción.

Nadie es retenido a la fuerza, por lo que las deserciones y reingresos temporales de las personas forman parte de la cotidianidad de la institución. Pero para muchos de los albergados, la institución llega a representar una opción de vida, su forma de “servir al Señor”.

Varios de los albergados en la actualidad se han convertido en misioneros, y muchos de ellos son responsables de los albergues. En la

mayoría de estos casos, el ingreso a la fundación ha estado acompañado por un cambio en la vida de las personas, sobre todo en la superación de situaciones críticas como las ya mencionadas, lo que a su vez está vinculado a cambios interiores y en la conducta y a un proceso de conversión religiosa.

A pesar de que las personas que ingresan a la fundación no necesariamente profesan el protestantismo (algunas son católicas o no creyentes), son influenciadas a adoptar la religión que se imparte en la institución así como a recibir la enseñanza de valores cristianos (labor que ocupa un lugar central en la fundación). Se les provee de una Biblia a través de la cual acceden a “la palabra” y realizan una serie de prácticas como la asistencia al culto, los días de oración, las vigilias, la asistencia a reuniones de grupos de mujeres, de varones y de jóvenes. También se puede incluir otras actividades esporádicas como la asistencia a conciertos cristianos, la realización de ayunos por motivos especiales (como la petición por la salud de un miembro de la comunidad)⁵.

En el caso analizado, estas experiencias se desarrollan dentro de una estructura institucional que atraviesa los diferentes aspectos de la vida de las personas, incluyendo los de carácter privado. De esta manera, el “ingreso”, por un lado, se muestra como una “despedida” de una determinada forma de vida, pero por otro lado, implica “el comienzo” dentro de un nuevo mundo. Este “nuevo mundo” es en parte similar al de las instituciones totales de las que nos habla Goffman (2001:13), un espacio de residencia y trabajo donde estas personas viven con individuos en igual situación y comparten una rutina “administrada formalmente”. Sin embargo, es necesario -co-

5 Hace un tiempo, por motivos de enfermedad de la esposa de un pastor se realizó un ayuno en las diferentes casas como forma de pedir al Señor por su salud. En ese ayuno participaron misioneras, albergadas e inclusive trabajadoras sociales de la institución.

mo veremos más adelante- incluir otros elementos que intervienen en el proceso de adaptación de carácter afectivo y religioso.

Dinámica institucional

La dinámica diaria de las personas se desarrolla dentro de prácticas determinadas que van desde el trabajo hasta la oración. Estas prácticas nos remiten a una pedagogía (que ejecuta un programa) que busca desarrollar (enseñar) disposiciones morales y aptitudes espirituales y establece un correcto modo de *ser* y de *hacer* (Asad 1993:63) para servir a la *Obra*.

Al ser la “rehabilitación de marginados” uno de los objetivos principales de la *Obra*, las diferentes funciones y actividades que desempeñan las personas forman parte de una terapia espiritual y ocupacional, lo que podría ser leído como un medio para “atraer al bien” y “apartar el mal” dentro de un sistema de prohibiciones y obligaciones. Esto nos hace referencia a un control intenso del comportamiento y conducta de las personas (que funciona dentro de un sistema jerárquico) a través de diversas disciplinas (Foucault 2001: 181-182).

Trabajo y Oración: ética del trabajo y valores cristianos

La institución absorbe gran parte del tiempo y de los intereses de sus miembros. Como comenta una de las albergadas: “toda la semana estamos ocupadas, en las mañanas tengo que salir a ventas y en la tarde siempre hay algo que hacer en la casa”, el lunes y martes en la tarde realiza la limpieza del mercado⁶, el miércoles en la tarde asiste a la reunión de mujeres, en la que participan las integrantes de la casa de madres, las responsables de los diferentes hogares y la esposa del pastor (quien las

dirige), los jueves en la tarde asisten al culto, los viernes tienen oración, el sábado va al grupo de jóvenes y el domingo igualmente asisten al culto.

Todo esto se ve acompañado de una estricta distribución de tiempo. Para quienes conforman la *Obra*, las actividades se inician muy temprano en la mañana (6 a.m. o inclusive antes) y terminan en la noche (9 p.m. o más tarde). Entre las principales actividades diarias para los albergados se encuentran: la realización de *oficios*, es decir, de actividades domésticas dentro de los albergues (elaboración de la comida, limpieza de la casa, lavado de ropa, repartición de refrigerios, etc.); y el salir a vender de productos elaborados por la institución⁷.

El producto de las ventas está dirigido al sostenimiento de la *Obra*, aunque también permite a los albergados cubrir algunas de sus necesidades por ejemplo pañales para los hijos, o el que una albergada adolescente pueda comprar los útiles escolares de su hermana que asiste a la escuela (en la institución no se permite a los albergados guardar dinero).

En la institución parece fomentarse una ética del trabajo que incentivaría a sus miembros a realizar una labor abnegada, continua y que no sería para utilidad personal⁸ sino para beneficio de la *Obra*. Como mencionaba el pastor en una vigilia, no bastaría con ser creyentes sino que se requiere de obreros para la *Obra*; a través de su trabajo los individuos se convierten en “instrumentos de Dios” para cumplir su obra.

El cumplimiento de los *oficios*, *ventas* u otras actividades por parte de albergados/as y misioneros/as supone la aceptación o internalización de esta ética del trabajo, relacionada

6 Lo que implica recoger, seleccionar, limpiar y guardar verduras, frutas y vegetales que son llevados a la casa; generalmente son donaciones.

7 Por ejemplo, se conoce que hay días específicos de la semana en que madres y adolescentes hacen promociones, van a barrios populares a vender paquetes de trapeador, desinfectante, escoba y pala.

8 El trabajo puede resultar un medio para ser elegido para la salvación o, como dice Weber (1976), “estar en la gracia del Señor (poseerla)”.

con un sistema de valores y creencias. En la práctica esto varía en cada uno de los miembros de la institución; así, en la cotidianidad, muchas tareas se suelen realizar a medias o no son realizadas, presentándose conflictos entre los misioneros/as y los/as albergados/as.

En situaciones como estas, se da lugar a la aplicación de las llamadas *disciplinas (sanciones)* que consisten en la realización -por un tiempo determinado- de un *oficio* especial: como lavar los platos de todos, tareas que también pueden verse acompañadas por la negación de permisos para salir, asistir a talleres, al culto, etc. Las disciplinas son aplicadas por los/as misioneros/as de cada albergue o por el pastor.

Esta ética del trabajo no tiene como eje central la acumulación y el consumo sino el servicio a Dios. Más bien se aleja de aquella ética del “ascetismo protestante” a la que se refiere Weber, propagadora de “los elementos constitutivos del espíritu capitalista” (1976: 257).

De acuerdo a diversos autores esta ética ascética del protestantismo, que promueve el desarrollo de virtudes como la laboriosidad, el ahorro, la eficiencia, etc., se ha constituido en uno de los elementos claves en los procesos de conversión a este tipo de religión. Ya que brindaría la posibilidad de movilidad social e inclusive un el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas a las personas que se acogen a este tipo de religión (Muratorio 1982: 93, Weber 1976: 250)

Esto no significa que no exista una posibilidad de mejoramiento económico en el caso analizado, ya que el ingreso de los albergados/as y misioneros/as a la institución les ha permitido un mejoramiento y/o estabilidad de sus condiciones y calidad de vida. De hecho tienen acceso a casa, alimentación, vestimenta, se les brinda apoyo en caso de necesitar una atención médica, acceso a educación primaria y secundaria (en el caso de niños/niñas y adolescentes).

Además de esto, de acuerdo a los cargos que vayan ocupando dentro de la institución, se les brinda la posibilidad participar de ciertos beneficios simbólicos y/o materiales, entre ellos, disponer de un vehículo para la movilización, como es el caso del pastor. Si bien estos recursos no pasan a ser propiedad de la persona, se puede reconocer una exclusividad en su uso.

*El plan de Dios y sus ministerios:
jerarquías y relaciones de género*

Para quienes se reconocen a sí mismos como cristianos o cristianas, su ingreso a la fundación no fue producto de una casualidad, sino la voluntad de Dios. Era parte del “plan que el Señor ha tenido para ellos”.

Dentro de este plan cada persona tendría una misión que cumplir en la vida y dentro de “la Obra”, como hombre y como mujer, como pastor, misionero/ra o albergado/da. Esto corresponde al ministerio que se le ha asignado, que a su vez lleva implícito una serie de prerrogativas y obligaciones.

A pesar de que todos los miembros de esta comunidad religiosa se reconocen entre ellos como hermanos en la fe (espirituales), cada persona desempeña diferentes funciones en servicio de la Obra, de acuerdo a su ministerio.

Los diferentes cargos que los miembros de esta institución desempeñan no sólo hacen referencia a un aspecto administrativo sino que tienen una dimensión religiosa donde se puede identificar una jerarquía.

La autoridad principal dentro de la institución está ejercida por el pastor, quien es el representante legal en el Ecuador. El pastor es delegado de la sede central en España y el encargado de dirigir los ritos principales dentro de la institución (cultos, vigiliyas, reuniones para matrimonios, etc.). Él, como otros misioneros, ingresó inicialmente como albergado en la sede de España⁹.

El siguiente lugar en jerarquía está ocupado por el director la institución en Quito, quien es co-pastor y responsable de uno de los albergues. En tercer lugar tenemos a los misioneros responsables de los albergues, ellos en cambio son diáconos. Alcanzar estos diferentes cargos, requiere un proceso de formación que es puesto por el Señor; de ahí que muchos de los misioneros son vistos como personas que se construyen en base a la oración y la fe.

Dentro de esta formación y especialmente para alcanzar el lugar de pastor, se incluye el estudio intenso de la Biblia, la asistencia a retiros, la participación en los discipulados. También es importante la experiencia que van adquiriendo durante su permanencia en la institución, como albergados, y luego como misioneros, en calidad de responsables de los albergues.

La estructura de la institución, de carácter más bien jerárquico, contrasta con la visión de otros autores como Marzal, para quien “los ambientes comunitarios en los evangélicos, por ser grupos pequeños formados por personas que se conocen entre sí y que se reúnen con frecuencia” los constituyen en “comunidades bastantes democráticas” (Marzal 2002: 513-514).

En el caso analizado, también se observa una marcada división de espacios de acuerdo al género. La toma de decisiones está centralizada en la figura del pastor y del co-pastor, tanto en lo relacionado a los aspectos administrativos de la institución como en lo concerniente a los miembros de la misma. Los cargos administrativos como la dirección de la fundación, la publicidad, la recolección de donaciones, etc., es realizada por varones.

A pesar de esto, en la cotidianidad, dentro de los albergues de niños, niñas y madres, son las mujeres misioneras quienes supervisan, la mayor parte del tiempo, la realización de las diferentes actividades: la distribución de los oficios; la designación de las tareas productivas como el “salir a ventas”, donde se incluye la designación de las personas, los productos que van a ser repartidos y los lugares donde se debe ir a vender, así como un control de entrada y salida de sus integrantes.

Los espacios rituales también muestran una diferenciación en los papeles asignados a hombres y mujeres. La ejecución y dirección de los rituales colectivos, como cultos y vigilias, están a cargo de figuras masculinas como son el pastor y el co-pastor. Únicamente aquellos actos donde se reúnen sólo mujeres tienen como figura central a una mujer: grupos de oración o de devoción donde la esposa del pastor o del co-pastor son las que guían.

Esta separación en las funciones y cargos desempeñados por hombres y por mujeres tiene una explicación religiosa en los ministerios que, de acuerdo a la Biblia, deben cumplir cada uno de ellos. Adán y Eva representan lo opuesto a lo que se debe esperar del hombre y la mujer cristianos; Eva simboliza a la mujer dominante y Adán al hombre débil.

Una de las misioneras comenta que de acuerdo a los ministerios “el hombre es el que administra el hogar, es quien dispone y da las órdenes, debe satisfacer las necesidades¹⁰ de su mujer y de su hogar. En cambio la mujer tendría el ministerio de ser obediente a su marido, tiene que ser de su hogar, satisfacer las necesidades de su marido y de sus hijos”.

Cada rol está asociado con determinados comportamientos y prácticas que van definiendo a cada uno de los géneros, así en el caso de la mujer se destaca su delicadeza, su sumisión, la bondad, sensibilidad, el traba-

9 En la institución los pastores han sido ciudadanos españoles formados en la sede española de la fundación. No se ha dado el caso de la formación de un pastor de origen ecuatoriano; sin embargo, se conoce que el representante de la institución en América Latina es un pastor de origen peruano.

10 Esto comprende necesidades de carácter emocional, espiritual y físicas.

jo –dentro de lo doméstico- (Schmid 1997:8).

Una misionera comenta que en las reuniones de matrimonios, las *mujeres deben preparar su corazón*. El pastor predica que la mujer debe ser sumisa, humilde, obediente, debe servir y complacer al hombre.

De esta manera, estos ministerios resaltan por un lado, el papel del hombre como proveedor, y por otro lado, el rol de la mujer como madre y esposa vinculada a actividades domésticas (en este caso relacionadas con el manejo de los albergues) y a la socialización de sus hijos (y los albergados) en la fe y valores cristianos (Burdick 1998:142).

Sin embargo en la cotidianidad se producen choques entre estas concepciones y las prácticas de las personas. Una misionera que proviene de una familia de clase media, transferida de otro país con su esposo (rehabilitado por problemas de drogadicción), considera que sus tareas diarias en servicio a la Obra no le permitirían cumplir con su ministerio de madre; sus aspiraciones y deseos personales parecerían ser un *obstáculo* para el cumplimiento de los ministerios.

Ella tiene que levantarse temprano (5 a.m.) realizar el desayuno, hacer la comida para su marido y su hijo, y llegar a las ocho de la mañana a las oficinas (donde permanece allí hasta las 6 o 7 de la noche), una vez que llega al hogar debe preparar la comida para su esposo y su hijo, por lo que no tendría tiempo para nada más. Ella observa un deterioro en su matrimonio y a su vez siente que debe dedicar más tiempo a su hijo.

El testimonio de una de las albergadas también nos permite evidenciar lo anterior. Ella ha recibido llamados de atención por parte de algunos de los misioneros/as y autoridades por su comportamiento, el mismo que se alejaba de lo establecido en el ministerio ya que en ciertos momentos había cuestionado las decisiones de su esposo, llegando incluso a abandonarlo. Sin embargo, esta mujer

tiene otra lectura de los hechos ya que no considera que haya faltado a su ministerio; sus actitudes son, por el contrario, una respuesta al incumplimiento de su marido a su propio ministerio como esposo, al no proporcionarle recursos para cubrir las necesidades de sus hijos.

El caso analizado, contrasta con algunos análisis sobre el protestantismo (especialmente sobre el pentecostalismo) que asocian la conversión a este tipo de religión con un cambio en las relaciones de género, especialmente en el ámbito doméstico. Los valores transmitidos al interior de estos credos incidirían en el comportamiento de los hombres, reintegrándolos al ámbito de lo doméstico (tradicionalmente femenino) y conduciéndoles a asumir los roles de padre y esposo, lo que está acompañado de una participación activa en las actividades de la iglesia comunitaria (Brusco 1995).

De igual manera, la participación en actividades relacionadas con la iglesia permitiría a las mujeres incursionar, en determinados momentos, en espacios extra-domésticos. Estos espacios habrían sido utilizados por la mujer para combatir la subordinación incluso en aquellas corrientes más conservadoras del protestantismo¹¹.

Este tipo de estudio se ha centrado en grupos, familias congregadas en torno a una iglesia. En nuestro caso de análisis, nos interesa ver los matices que se van produciendo, ya que tanto el espacio doméstico como extra-doméstico están atravesados por la normativa institucional (estrechamente vinculada con su visión religiosa).

En la institución se observa una marcada diferenciación entre géneros, que se evidencia en la distribución de cargos y funciones, al igual que en los espacios rituales. En los diferentes espacios predomina la autoridad mas-

11 Algunos autores (Drogus 1994: 3) sostienen que este tipo de religión permitiría un empoderamiento de la mujer.

culina, aunque en la dinámica diaria de los albergues, las mujeres cumplen un rol importante en la toma de decisiones de las actividades desempeñadas.

El ingreso a la institución y la conversión al protestantismo han traído algunos cambios en las relaciones familiares y conyugales. El espacio de lo privado e inclusive el de la intimidad se ven notablemente reducidos. En el día a día y en situaciones de conflicto, las parejas reciben una orientación e intervención institucional, donde principalmente se procura que las familias asuman los valores cristianos que permitan mantenerse en el orden de Dios, respetando los ministerios establecidos.

Como comentaba un misionero aquellos matrimonios y familias que sigan el orden de Dios estarán llenos de bendiciones así como tener sostén para enfrentar las dificultades que se les presentan en la vida.

No se puede dejar de lado, que esta intervención y orientación de la cual son objeto las personas, ha resultado beneficiosa para varias familias, especialmente en aquellas que han ingresado con problemas de violencia intrafamiliar o de adicción de alcohol y drogas.

Pero si bien la conversión al protestantismo implica una transformación o reorientación de la familia y de las relaciones conyugales, se debe tomar en cuenta que dichos cambios se producen de forma progresiva (varían en cada caso) y no conllevaría a una relación igualitaria entre géneros (Cronshaw, 1996).

El mundo de Dios: sistema de creencias y conversión religiosa

Para quienes han decidido dedicar su vida a servir al Señor, “la Obra” implica una separación del *mundo* y un ingreso al mundo de Dios. Se establece una distinción entre las personas naturales y los miembros de la comunidad, que son gente de Cristo (convertidos). Co-

mo menciona Burdick (1998:129) la conversión evangélica está relacionada con el paso de una vida de falsedad hacia una de verdad.

Dentro de este nuevo mundo, las personas se ven rodeadas de un sistema de creencias que pasa a constituirse en un marco interpretativo: las personas dan explicación a ciertas experiencias, problemas que han vivido y viven en el día a día. La Biblia, al encerrar la palabra del Señor, se convierte en la base de este marco interpretativo, desde donde las personas se miran a sí mismas y a la comunidad a la cual pertenecen.

Los diferentes momentos de la vida de las personas (incluso los de carácter privado e íntimo), los cambios experimentados en su ingreso a la institución pasan a ser interpretados de forma espiritual, ya que como mencionan varios de sus miembros, “en términos naturales no los entenderíamos”.

Cuerpo, demonios y enfermedad

Raquel, una albergada de edad madura, me comentó que hace no mucho había viajado a otra ciudad sin comunicarlo a nadie; pero el Señor hizo que regrese. Mientras estuvo en el “mundo” se sintió adolorida, aun después de su regreso le dolía todo el cuerpo, lo cual -para ella- era una forma de prueba, un castigo del Señor (que él mismo remediaría en determinado momento). Como en el caso de Raquel, el salir al “mundo” y renegar de Dios, puede acarrear situaciones negativas hacia la personas como enfermedades, desgracias, alteraciones en los comportamientos, lo que tiene íntima relación con lo demoníaco.

Otro caso es muy ilustrativo de lo que estamos diciendo: el mal olor, la presencia de piojos y la mala conducta de una de las adolescentes albergadas se explicarían como manifestaciones físicas, de un estado de “rebeldía frente al Señor” ya que la joven “no lo ha recibido en su corazón”. En estos casos también se incluyen nociones como peligro o posible

contaminación que afectarían a otros: en el caso de esta adolescente, esto ha perturbado también a sus hermanas, quienes presentan los mismos problemas.

Estos hechos de contaminación requieren de actos de purificación del espíritu. Así, frente a alteraciones emocionales y de comportamiento, Esther –una misionera- comenta que en el caso de una niña que simulaba un ataque de epilepsia (explicado como producto de la posesión de un demonio) ella la ha sujetado, le ha pedido que se calme en nombre de Jesús y ha ordenado que salga el demonio.

La enfermedad del cuerpo es vista, en muchos casos, como una posesión de demonios, para lo cual se practican actos de expulsión como el descrito anteriormente. Pero también se encuentran testimonios de recuperaciones de personas a través de la realización de círculos de oración, como el que organizó una voluntaria ecuatoriana (residente en Estados Unidos): ella afirmó haber visto a un “demonio asomarse a un costado” de la persona enferma, logrando su “expulsión”.

Esta capacidad para identificar a los demonios parece ser un don otorgado por el Señor a determinadas personas, quienes pueden identificarlos por el olor o por el tipo de dolor de la enfermedad del sujeto afectado (Schmid 1997:10). En estos casos no se podría realizar una separación entre cuerpo y espíritu. De acuerdo a los ejemplos, el cuerpo aparecería como el reflejo de lo que podríamos llamar males espirituales; el cuerpo, a su vez, se podría convertir en un medio para contaminar el espíritu, y esto sobre todo por el uso o el contacto de objetos calificados como satánicos o mundanos.

Los problemas de adicción a drogas o alcohol están relacionados con lo demoníaco. De ahí que uno de los ejes de la rehabilitación de las personas sean aspectos de carácter moral y religioso. Como registra Huarcaya (2003:65) la superación de este tipo de problema permite la “salvación del alma”, por

tanto la terapia que recibe no sólo implicaría una intervención en el cuerpo.

Cosas de Dios: experiencias de vida y cambios espirituales

Los cambios que se han producido en las vidas de los albergados son parte de un largo proceso en el que han recibido a Dios en su corazón, y en más de una vez el Señor ha sido puesto a prueba.

Ese es el caso de un misionero a quien llamaremos Aarón. Ingresó a la institución por problemas de drogadicción, razón por la que su esposa llegó a prohibirle que viera a sus hijos. Dice que durante su proceso de rehabilitación, él le dijo a Dios que si realmente existía le permitiera ver a sus hijos en 3 meses y además le ofreció servirle (dentro de la Obra). Pasado un tiempo, sus hijos asistieron al culto en la iglesia de la institución y posteriormente lo hizo su esposa, sin que él haya intervenido para nada en este acercamiento.

Posteriormente, Aarón volvió a poner a prueba a Dios pidiéndole que su esposa le llamase y al poco tiempo eso ocurrió. También cuenta que en conversaciones con el pastor, este le había dicho que si su matrimonio tenía que ser por la ley de Dios ella ingresaría a la institución. El había dicho al Señor que si realmente existe, reconstruiría a su familia. Pasado el tiempo su esposa ingresó con sus hijos a uno de los albergues, una vez concluido su proceso de rehabilitación, les casaron en la institución. Frente a esto él dice “¿cómo no quiere que yo crea?, esas son cosas de Dios”.

Albergados y albergadas, misioneros y misioneras, ponen en juego la existencia de Dios en sus oraciones y luego ven confirmada su fe al cumplirse sus peticiones. Las historias están marcadas por las “cosas de Dios”: los reencontros con los hijos, la reintegración de a familia (dentro o fuera de la institución), la liberación de los demonios y la superación de los problemas de adicción.

Este tipo de testimonio igualmente está presente en los espacios rituales como el culto o la vigilia, donde se da gracias a Dios. Una joven albergada en una vigilia oraba por su hijo que estaba enfermo, pidió al Señor que no se lo quitase. También solicitó ayuda para que su marido acceda a ingresar con ella a la Obra, finalmente pidió que la liberase de los demonios, pues ya no quería que estén dentro de ella.

También tenemos el caso de un joven quien agradeció por permitirle estar allí para recuperarse, dice que él ha sido muy malo y manifestó su deseo por cambiar. Agradece a las personas de la fundación, pide por sus padres, quienes deben estar orando para que mejore, pide al señor que le ayude a cambiar.

Los procesos de aceptación y el compromiso del servicio a la Obra están marcados por estos testimonios en los que las personas han tenido un “encuentro personal con Dios”, el “descubrimiento con la Biblia” y una “experiencia de cambio ético” especialmente en los procesos de recuperación de problemas de alcoholismo y drogadicción. “La conversión y la ética... permiten salir del mal y asegurar cierta perseverancia por el control estricto del grupo” (Marzal 2002: 511-512).

Reflexión final

El caso analizado, nos lleva a entender el proceso de conversión dentro de este tipo de religión como algo que sucede dentro de una estructura institucional. En ella se establece una íntima conexión entre las actividades que se desempeñan y la creencia religiosa, entre comportamientos y motivación interna (Asad1993). Bajo esas condiciones los diversos ámbitos de la vida de las personas se encuentran atravesados en torno a ella.

Lo cual nos sitúa en un contexto diferente, del que ha caracterizado a los estudios sobre protestantismo, que en gran medida se ha

centrado en aquellos grupos sociales congregados en torno a una iglesia.

A pesar de su carácter institucional, la conversión al protestantismo no puede ser leída como una mera imposición, sino que nos remite a un complejo proceso de apropiación, interpretación e inclusive de rechazo de un sistema de creencias y un modo de *hacer las cosas*, de *servir a la obra*.

Cabe realizar un énfasis en el aspecto religioso, ya que a partir del sistema de creencias se construye y legitima: una ética del trabajo, que estimula el sacrificio a favor de la Obra y donde el interés personal pasa a un segundo plano (no se promueve la propiedad privada); y determinadas relaciones sociales e institucionales.

Este sistema de creencias, encierra nociones que están mediando las relaciones sociales e institucionales, a través de lo cual se organiza y legitima el poder —como señala Joan Scott— (1993:37-38). Así en el caso analizado se ha identificado una jerarquía social, que refleja además una determinada concepción normativa en torno a lo masculino y femenino. Lo cual que incide en la identidad de las personas.

Las determinadas actividades, funciones y comportamiento de las personas se establecen a través de los ministerios, en los cuales se especifican prerrogativas y obligaciones, así como una serie de valores que establecen un determinado deber ser de las personas.

Como se ha visibilizado a través del análisis de los ministerios del hombre y la mujer, donde se representa al hombre como proveedor y la mujer como madre y esposa¹². Los cuales, pese a los conflictos evidenciados en los testimonios, no son cuestionados en su totalidad.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que el mencionado sistema de creencias se constituye en un marco interpretativo para las personas. Desde donde ellas dan cuenta de sus experiencias personales y colec-

12 Éstos roles no se alejan del modelo de organización doméstica predominante en Ecuador y América Latina.

tivas; que en nuestro caso de estudio se ven marcadas por la superación de situaciones críticas de las personas como adicciones, problemas familiares, enfermedades, etc.

En estos casos -como señala Huarcaya (2003:87)-, la “recepción del mensaje evangélico” ofrecería “una explicación para la situación, reconocimiento del problema, afirmación de la voluntad para salir del problema, despertar espiritual, y adopción de la nueva identidad”. Donde igualmente se van generando un sentido de pertenencia hacia la institución por parte de los miembros que la conforman.

Fuentes primarias

Diario de campo 2004.
Diario de campo 2001-2003.

Bibliografía

- Andrade, Susana, 1990, *Visión Mundial: entre el cielo y la tierra. Religión y desarrollo en la sierra ecuatoriana*, CEPLAES, Quito.
- Arellano López, Sonia y James Petras, 1994, “La ambigua ayuda de las ONG’s en Bolivia”, en *Nueva Sociedad*, No.131, Caracas, pp.72-87.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in christianity and Islam*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Burdick, John, 1998, *Blessed Anastacia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil*, Routledge, New York.
- Brusco, Elizabeth, 1995, *The reformation of Machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*, University of Texas, Austin.
- Drogus, Carol Ann, 1994, “Religious change and Women’s status in Latin America: A Comparison of Catholic Base Communities and Pentecostal Churches”, Working Paper, 19p.
- Foucault, Michel, 2001, *Vigilar y Castigar*, Siglo Veintiuno editores, México.
- Goffman, Irving, 2001, *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Huarcaya, Sergio Miguel, 2003, *No os embriaguéis... borracheras, identidad y conversión evangélica en Cacha Ecuador*, UASB – Abya-Yala – Corporación Editora Nacional, Quito.
- Marzal, Manuel, 2002, *Tierra Encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Editorial Trotta, Madrid.
- Muratorio, Blanca, 1982, *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*, Ediciones CIESE, Quito.
- Padilla, Washington, 1995, *Iglesia y los dioses modernos: historia del protestantismo en el Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito.
- Pollak-Eltz, Angelina, 1998, “El pentecostalismo en la América Latina de hoy. Introducción”, en Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas, coord., *El pentecostalismo en América Latina, entre tradición y globalización*, Abya-Yala, Quito.
- Remar, 2004, <http://remar.org/spanish.html>.
- Sermán, Pablo, 2002, “Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares”, en *Apuntes de Investigación del CECYP*, Año 4, No 5, Buenos Aires, pp.70-94.
- Schmid, Georg Otto Evangelische, 1997, “Informationsstelle: Kirchen - Sekten – Religionen”, en <http://www.reinfo.ch/remar/infotxt.html>
- Stoll, David, 2002, “¿América Latina se vuelve protestante? Políticas del crecimiento evangélico”, Nódulo, edición digital, <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm>.
- Scott, Joan, 1993, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Maria Cecilia Cangiano y Lindsay Buboiss, editoras, *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires, pp.17-50.
- Weber, Max, 1976, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Diez, Buenos Aires.

Religiosidad popular

Ensayo fotográfico

Gonzalo Vargas y Francisco Jiménez



Gonzalo Vargas

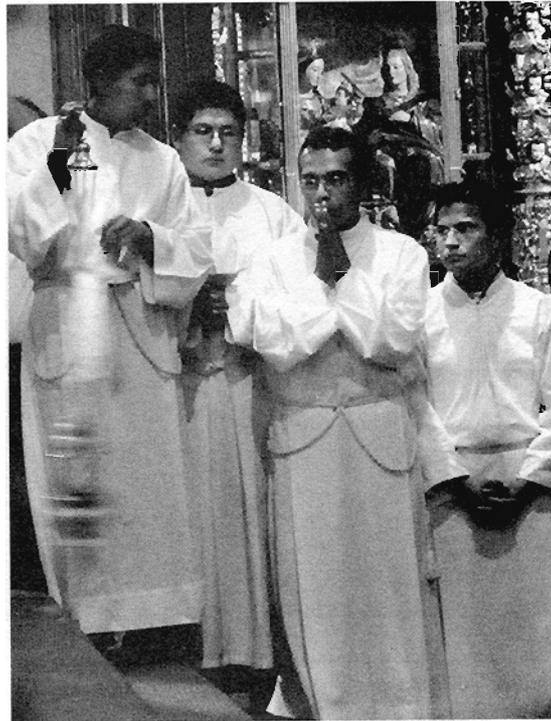


Gonzalo Vargas

Las fotos de Francisco Jiménez fueron producto de su participación en la investigación "Presente, memoria e identidad en la religiosidad popular", dirigida por Blanca Muratorio en 2004. Las fotos de Gonzalo Vargas fueron tomadas en Quito, durante la Semana Santa de 2004.



Gonzalo Vargas



Gonzalo Vargas



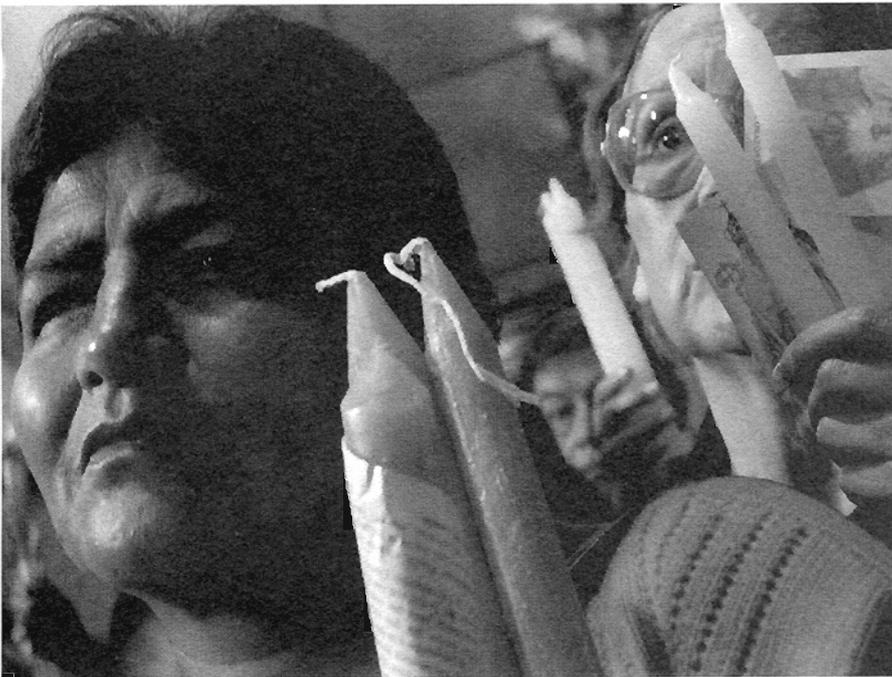
Francisco Jiménez



Francisco Jiménez



Francisco Jiménez



Francisco Jiménez

Gobernabilidad democrática, conflictos socioambientales y asistencialismo

Comentarios al dossier de ICONOS 21

Alex Rivas Toledo

Maestro en Antropología Social por el CIESAS-México
Mail: alexrivastoledo@hotmail.com

Fecha de recepción: febrero 2005

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005

Resumen

El comentario al dossier de ICONOS 21 "Conflictos por petróleo y gas natural en la Amazonía" recoge los artículos presentados por seis autores y los analiza desde una perspectiva política. Se observa como los modelos de extractivismo conllevan conflictos socioambientales que tienen escasos tratamientos sistémicos efectivos y que precisan modificaciones hacia la participación ciudadana, la construcción de modelos de gobernabilidad democrática y la transformación de las formas regionales de reproducción de la pobreza y dependencia de las poblaciones amazónicas.

Palabras clave: petróleo, gas natural, conflictos, gobernabilidad democrática, contraloría social, Amazonía.

Abstract

These comments to ICONOS' dossier "Conflictos por petróleo y gas natural en la Amazonía" deal with articles presented by six authors and analyze them from a political perspective. It observes the way in which extractive models involve socioambiental conflicts -that have little effective treatments and that need modifications towards citizen participation, the construction of democratic models of governability, and the transformation of regional forms of poverty reproduction and Amazonian population dependency.

Keywords: Oil, natural gas, conflicts, democratic governance, social accountability, Amazon

Extractivismo y crisis de gobernabilidad

El dossier de ÍCONOS 21 (enero de 2005), “Conflictos por petróleo y gas natural en la Amazonía”, se presenta mientras Ecuador entra en una nueva etapa de extractivismo con la apertura de nuevas concesiones petroleras (al norte los bloques 11, 31 y el Proyecto Ishpingo-Tiputini-Tambococha -ITT-, al sur los bloques 22, 23 y 24), los cuales -con certeza- son y serán en el futuro inmediato foco de conflictos socioambientales. Es notable el enfoque innovador del dossier al inscribir la realidad extractivista de petróleo y gas natural (y sus impactos-tratamientos) como generadora de crisis de gobernabilidad regionales. Este enfoque permite rebasar la ideologización o atomización dada en el tratamiento de algunos de los conflictos amazónicos y brindar un enfoque teórico adecuado al extractivismo como fenómeno social y político.

Políticas públicas ineficientes

A partir de un recuento de la historia del petróleo en Colombia, el artículo de Avellaneda deja claro que en tanto actividad técnica con efectos sociales la extracción de petróleo es fuente de deterioro ambiental, pese a las medidas de mitigación, a la legislación y a las políticas públicas-empresariales de mediana responsabilidad aplicadas en la última década. Las medidas estatales y privadas frente a la “seguridad ambiental”, en palabras de Avellaneda, se convierten en políticas públicas a través de los Planes Nacionales de Contingencia y el seguimiento ejecutado por el Consejo Colombiano de Seguridad. Sin embargo, éstas se ven rebasadas por el fenómeno de la violencia, por la exclusión social inherente a la dinámica petrolera y por episodios continuos de descuido ambiental en el control gubernamental.

Conflictos en torno al petróleo

En el tratamiento que da Fontaine en su artículo a conflictos sociales en la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE) vemos una forma estadística y desapasionada de observar y describir la forma en que la empresa nacional de petróleos del Ecuador (Petroecuador) ha manejado históricamente los conflictos ambientales y sociales derivados de su actividad extractiva e industrial. La descripción del tratamiento de más de 2.600 casos de conflicto a través de nueve años demuestra que en el sector petrolero las responsabilidades sociales y ambientales no son sólo temas cotidianos, sino también motivo de tratos instrumentales sin una proyección más allá de la inmediata solución. Bien concluye Fontaine que la política de relaciones comunitarias de Petroecuador se encuentra desligada de las necesidades estructurales de la población (pág. 40).

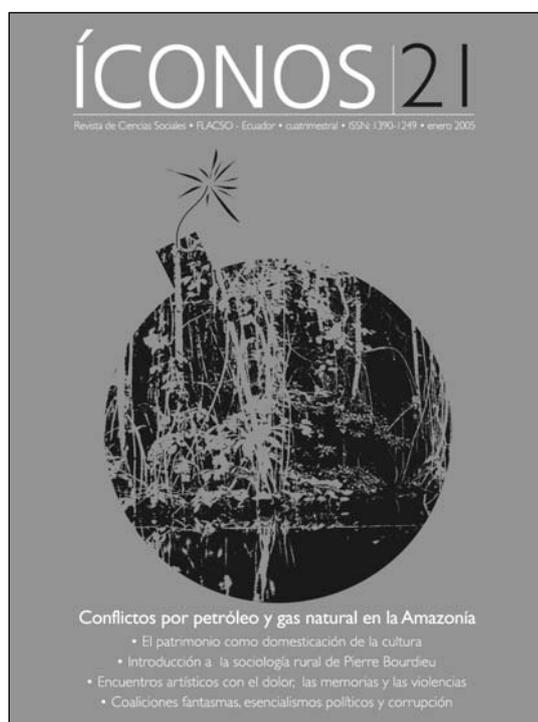
Habría que sumar a esta valiosa información sobre el manejo de conflictos petroleros-comunidades, la búsqueda de una descripción general del modelo político de relaciones entre petroleras y poblaciones de carácter clientelar y subordinante, fenómeno que el artículo de Gavaldá también menciona para el caso boliviano cuando analiza las prácticas de la empresa Repsol-YPF. Este modelo y sus variantes responden casi siempre a las necesidades empresariales y comunitarias a través de prácticas paternalistas e inmediatistas, y no son ajenos a la circulación de poderes cacicales municipales y a formas de poder comunitario. A la larga, esto lleva a configurar un modelo de resolución de conflictos petroleros atado al efecto irremplazable de la subordinación política de los afectados a la circulación de bienes, servicios y símbolos empresariales-estatales (Rivas y Lara 2001). Sobra decir que la falta de una política de largo plazo en el tratamiento de los conflictos ambientales causados por los petroleros sólo suma como efecto la perversidad en la reproducción del propio modelo.

Fontaine describe el paso de los programas de mitigación ambiental a los de desarrollo comunitario por parte de Petroecuador. Pese a este avance en el tratamiento sistemático de los conflictos y la inclusión de criterios sociales y técnicos mejorados, queda la sensación de que el petróleo en la Región Amazónica del Ecuador (RAE) sigue siendo un factor preponderante al respecto del desarrollo de algunos cantones y comunidades y que las empresas petroleras se han convertido en verdaderos *estados paralelos* capaces de brindar salud, educación e infraestructura.

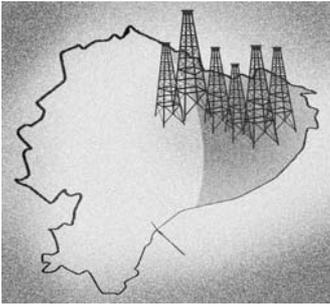
En términos de control ambiental, cabría mencionar -adicionalmente a lo expuesto por Fontaine- que en Ecuador las labores hidrocarbúferas están centralizadas en el Ministerio de Energía y Minas a través de la Dirección Nacional de Protección Ambiental (Dinapa), la cual regula, controla y emite informes aprobatorios o reprobatorios según la legislación ambiental lo exige. Lo paradójico del modelo ecuatoriano es que el promotor y administrador hidrocarbúfero (Ministerio de Energía) es a la vez el encargado de la protección ambiental. El modelo administrativo y político extractivista asegura que las actividades industriales se realicen sin mayores oposiciones y problemas (Narváez 1996). Aún queda un largo camino hacia la inclusión de actores regionales como los Municipios o las sociedades civiles locales en formas independientes de control ambiental. La contraloría social todavía no forma parte de las actividades petroleras pese al deterioro ambiental y social provocado durante más de 30 años por la extracción de crudo en la RAE.

Sociedad civil y gobernabilidad democrática

Es insistente en los artículos, especialmente en los de Fontaine y Soria, la apelación a la idea de sociedad civil como una estrategia pa-



ra generar control social-ciudadano en el marco de una naciente gobernabilidad democrática en los países de la cuenca amazónica. La gobernabilidad democrática o *governance* hace alusión a la necesidad imperiosa de incluir la participación ciudadana efectiva en el diseño de políticas públicas y el control gubernamental (Olvera 2000). Para el Ecuador, como para los otros países amazónicos, parecería que la política de hidrocarburos es labor exclusiva de los estados y sus secretarías, las cuales, a su vez, son influidas por intereses económicos locales y transnacionales que no posibilitan la apertura del sector a la participación social y el control social. El proyecto de gobernabilidad democrática aún es una meta para los sistemas políticos latinoamericanos, más todavía en el tema de administración de los recursos naturales. En este sentido, el artículo Soria hace un llamado hacia los Estados y los megaproyectos industriales (como Camisea en Perú, con financiamiento del BID) para una inversión concatenada en las organizaciones de la sociedad civil y su fortalecimiento.



Los artículos de Soria y Avellaneda exponen el rol de la corrupción administrativa y política que acompaña algunos casos de explotación de los recursos naturales no-renovables. Sería interesante encaminar nuevos estudios de ciencia política sobre del fenómeno de la corrupción inserto en los modelos de estado, atravesados por culturas políticas nacionales-locales y reproducido por formas cotidianas de formación del estado (lo público) y también por formas cotidianas de construcción de lo empresarial (lo privado). En este contexto es importante retomar la idea de los espacios ciudadanos para ejercer contraloría social en los temas hidrocarburíferos y energéticos. El artículo de Soria es importante al describir lo errático de un proceso de concesión y explotación de gas natural -Camisea- y señalar una medida de solución frente a la corrupción a través de la creación de mecanismos de contraloría social y participación ciudadana a nivel nacional (en el Instituto de Energías del Perú, por mencionar un caso) e internacional (en el BID, por ejemplo).

Paradojas del petróleo y el bienestar social

En el artículo de Bustamante y Jarrín se destaca el ejercicio de diferenciar socialmente los espacios locales amazónicos con presencia de emplazamientos petroleros y producción. Su investigación les lleva a la conclusión de que las condiciones de bienestar social se trazan como efecto de condiciones históricas independientes del petróleo aunque, y sin embargo, el denominador común en la RAE sea la pobreza y las dificultades de acceder a servicios públicos. Si como afirman los autores, los efectos sociales del petróleo en estas regio-

nes es aparentemente poco determinante para modificar las condiciones sociales generales, nos encontraríamos ante al menos dos paradojas: una, el petróleo no colabora con el desarrollo local, ni atrae inversiones, ni cambia condiciones preestablecidas de pobreza y exclusión. Con ello se viene abajo el discurso oficial de asegurar que la inversión petrolera (el Oleoducto de Crudos Pesados, la apertura de nuevos bloques, las nuevas concesiones) colaboran con el desarrollo amazónico y del país. La segunda paradoja se plantea a manera a pregunta: ¿qué está sucediendo en el ámbito de los planes de desarrollo comunitario ejecutados desde las empresas petroleras? ¿Cuál es su impacto frente a las poblaciones amazónicas generales? ¿Son acaso una forma inmediateista de relación política y sin proceso institucional? ¿A qué desarrollo apuntan las empresas petroleras en sus modelos? Los datos presentados en el dossier y en otras investigaciones ecuatorianas (Rivas y Lara 2001, Narváez 1996) sugieren que el desarrollo tal como lo entienden las empresas petroleras se eslabona más a necesidades empresariales y comunitarias inmediatas que a procesos continuos de empoderamiento social.

Un dato interesante en el análisis de Bustamante y Jarrín es el análisis de correlaciones entre petróleo y condiciones sociales, las cuales muestran como una constante la precariedad en las condiciones de infraestructura y servicios en cantones amazónicos petroleros. Cabe aquí otra pregunta: ¿cómo se explica la pobreza y la falta de servicios en las zonas de origen de la riqueza petrolera ecuatoriana? Aparte de los modelos clientelares e inmediateistas descritos por los otros autores del dossier, Bustamante y Jarrín nos acercan técnicamente a entender el centralismo que acompaña al petróleo en el Ecuador: los centros administrativos del país y las regiones de influencia política concentran la mayor parte de la reinversión petrolera, consumando la segregación espacial de la región amazónica.

Pueblos indígenas en aislamiento cercados por industrias energéticas

Llama la atención en el artículo de Soria sobre Camisea en Perú, el relato sobre los grupos étnicos en aislamiento voluntario o no-contactados y su fragilidad frente al megaproyecto industrial de extracción de gas natural. Parecería que frente al avance de la economía de mercado mundial, al retroceso de la soberanía en los estados nacionales y a la actualización regional de legislaciones neoliberales, estos pueblos se transforman en nuevos obstáculos para el sistema mundial. El caso peruano se repite en regiones apartadas de la cuenca amazónica brasileña, colombiana, paraguaya y ecuatoriana. En Ecuador, el problema de los pueblos indígenas en aislamiento en la región de Yasuní es urgente. Ya sufrieron una masacre en 2003 y ahora se ven cercados por las iniciativas petroleras como el Bloque 31 y por el megaproyecto Ishpingo-Tiputini-Tambococha (ITT).

La explotación marina

En el caso amazónico resalta el hecho de que las labores petroleras produzcan evidentes efectos en territorios y acuíferos, e importantes efectos sociales mediatos e inmediatos. Este no es el caso de la explotación de gas y petróleo en ecosistemas marinos en donde los efectos biofísicos se notan indirectamente o a más largo plazo. Este factor de ocultamiento de efectos produce aún más dudas respecto de los mecanismos de control ambiental y participación ciudadana. En el mar se podrían afectar aún con mayor intensidad los recursos de la vida sin que la evidencia surja de forma tan inmediata como en los territorios continentales. La explotación de recursos hidrocarbúricos marinos dibuja la ausencia de políticas de protección y tratamiento de efectos para el caso de la legisla-

ción colombiana (Cf. el artículo de Avellaneda en ICONOS 21).

Movimientos sociales, hegemonías e identidades

Es importante notar la forma en la que los movimientos sociales, principalmente de corte étnico en Ecuador (citado por Fontaine) y Bolivia (citado por Gavaldá), encuentran en el petróleo y el gas natural un contradictor político que les permite focalizar acciones y construir discursos étnicos públicos nutridos de valores ambientales, culturales y sociales. Estos discursos regularmente se cargan de valores esenciales aunque también se enlazan a la creciente legislación internacional y nacional que les reconoce derechos como el de la consulta informada previa, el derecho a la territorialidad y a la vida en alteridad cultural. Esta relación entre estado nacional y etnia actualiza los conflictos no-resueltos entre hegemonía y subordinación inherentes a los estados nacionales modernos, aunque a su vez abre nuevas posibilidades de empoderamiento indígena-popular, de resurgimiento identitario y de negociación frente a temas nacionales como el de la administración de los recursos energéticos.

Hacia la participación ciudadana y la democracia del buen gobierno

La colección de los datos y tendencias mostrados en el dossier dejan claro que los actuales modelos políticos y administrativos de los recursos energéticos son una fuente importante, quizá la mayor, de conflictos sociales en la Amazonía. El petróleo y el gas natural si bien representan riquezas nacionales, no



Gonzalo Vargas

constituyen alternativas de desarrollo y construcción de procesos democráticos. Al contrario, colaboran con la expansión de modelos y culturas políticas inmediateistas, clientelares y asistenciales, estructuras poco propicias a la transparencia y a la equidad social.

En este contexto emerge el discurso y la propuesta de la ciudadanía, la sociedad civil organizada y la contraloría social como posibles vías de solución ante la debacle socioambiental y la corrupción en el manejo de los hidrocarburos. Si bien los esfuerzos académicos y de investigación reflejados en el dossier colaboran a un mayor entendimiento de los problemas de las sociedades energéticas amazónicas, quedan aún muchos cabos sueltos por atar (como el de la instrumentalización de la gobernabilidad democrática en los espacios locales, la comprensión del rol de los gobiernos y las sociedades civiles locales o la descripción científica de la corrupción -por mencionar algunos-) en el proceso de reconstrucción histórica de la Amazonía.

Bibliografía

- Avellaneda Cusarúa, Alfonso, 2005, "Petróleo, seguridad ambiental y explotación petrolera marina en Colombia", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales* No. 21, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 11-17.
- Bustamante, Teodoro y María Cristina Jarrín, 2005, "Impactos sociales de la actividad petrolera en Ecuador: un análisis de los indicadores", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales* No. 21, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 19-34.
- Fontaine, Guillaume, 2005, "Microconflictos ambientales y crisis de gobernabilidad en la Amazonía ecuatoriana", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales* No. 21, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 35-46.
- Gavaldá Palacín, Marc, 2005, "Los conflictos ambientales del gas boliviano", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales* No. 21, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 57-66.
- Hevia, Felipe, 2005, "Participación ciudadana institucionalizada y despolitización: análisis crítico de los marcos legales de la participación en América Latina, artículo para CIESAS y CLACSO, sin publicación, México.
- Narváez, Iván, 1996, *Huaorani vs. Maxus. Poder étnico vs. poder transnacional*, Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales, Quito.
- Olvera, Alberto, coordinador, 2000, *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México.
- Rivas, Alex y Rommel Lara, 2001, *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana. Un acercamiento al caso huaorani*, EcoCiencia/Abya-Yala, Quito, 2001.
- Soria, Carlos, 2005, "Camisea: ¿por qué cuesta tanto el gas barato?", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales* No. 21, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 47-55.

El oficio de la etnografía política

Diálogo con Javier Auyero

Por Edison Hurtado A.¹

Editor de Íconos, Flacso-Ecuador



"Ahora, contándolo, me doy cuenta de que...", dice Javier Auyero, de refilón, en un momento de la entrevista. "Ahora que lo pienso en voz alta...", agrega en otro pasaje. Por último, como quien no quiere la cosa, se confiesa: "nadie me había preguntado estas cosas, así que lo estoy contando y pensando al mismo tiempo". Parecen buenas señales ya que esta entrevista, como otras que han aparecido en las páginas de *Íconos*, busca precisamente explorar (y reflexionar a partir de) la labor de un académico. Hacer pensar en voz alta sobre los intersticios del oficio. Convertir al analista en un analizante. En este caso, indagar la experiencia de Javier Auyero como etnógrafo de la política resulta particularmente útil para entender algunas tensiones del quehacer etnográfico. Su práctica como etnógrafo y su interés por la política lo sitúan en una arista poco trabajada, pero inmensamente rica, de la sociología de las prácticas; pero más que eso, como se ve durante el diálogo, le permiten dibujar entradas tan apasionantes como rigurosas a temas como el clientelismo, la acción colectiva y la cultura política.

Palabras clave: : etnografía política, cultura política, clientelismo, protesta, acción colectiva, reconocimiento, Argentina

1 Muchas de las inquietudes planteadas en esta entrevista nacieron de los continuos y siempre sugestivos diálogos con Sofía Argüello. Agradezco a Patricia Cornejo por la excelente transcripción.

Javier Auyero es sociólogo. Estudió la licenciatura en la Universidad de Buenos Aires y el doctorado en la New School of Social Research (Nueva York). Actualmente es profesor en el Departamento de Sociología de la State University of New York-Stony Brook. “En últimas, yo hago etnografía política”, dice sobre sí mismo, y es uno de los pocos que se dedican a este oficio. Siempre desde la etnografía, ha trabajado sobre temas de cultura política, clientelismo y acción colectiva. Su tesis doctoral, *La política de los pobres*, dirigida por Charles Tilly, es un innovador estudio etnográfico sobre redes clientelares en Argentina; fue finalista del premio Wright Mills y ganó el premio a mejor libro otorgado por The New England Council of Latin American Studies (NECLAS). Su último libro, *Vidas beligerantes*, es una elegante pieza de etnografía sobre la memoria de la protesta. Entre su producción también destaca, además de numerosos artículos en diversas revistas, la edición de *¿Favores por votos?* (1997) y *Caja de herramientas* (1999), compilaciones de estudios sobre clientelismo político, la primera, y sobre estimulantes abordajes para el estudio sociológico de la cultura, la segunda. En este año obtuvo la beca Harry Frank Guggenheim para estudiar las dinámicas de la violencia colectiva en Argentina.

Actualmente es editor de *Qualitative Sociology*, asesor editorial de *Theory and Society*, *Apuntes de Investigación e Iconos*, y miembro del consejo editorial de *Internacional Sociology*.

Edison Hurtado: Cuéntanos un poco de tu trayectoria. ¿Qué te motivó a cursar sociología y cómo nace tu interés por la etnografía?

Javier Auyero: Estudié la licenciatura en la Universidad de Buenos Aires (UBA), entre 1987 y 1992. Venía de estudiar tres años de derecho en una etapa en la que intenté seguir el mandato familiar: mi padre era abogado y, en ese entonces, me dejé llevar. Me tomó un

tiempo comprender que las leyes no eran para mí, que eso no era lo mío. Y como muchas de las elecciones que uno toma en la vida dependen de las relaciones sociales que establezcas, conocí a un par de sociólogos que me parecían unos tipos muy interesantes. No entendía muy bien lo que hacían, pero me parecía muy divertido. Uno de ellos, Lucas Rubinch (a quien dedico mi último libro), terminó siendo mi mentor en la licenciatura. Lo que más me atraía era su estilo de vida, la vida que lleva un sociólogo.

E.H.: ¿Qué es lo que te atraía de ese estilo de vida?

J.A.: ¡Que vivían leyendo y escribiendo! Viendo del mundo seco y árido del derecho, el mundo de la sociología me fascinó. Y otra cosa, el ambiente. Frente a la facultad de derecho, la facultad de ciencias sociales era otro mundo. Yo estudié derecho en la Universidad Católica, uno de los ámbitos remanentes del conservadurismo católico más recalcitrante, donde muchos de los profesores habían sido magistrados de la Corte Suprema de la dictadura. En ese ambiente todavía se defendía, con lo poco que quedaba, los “méritos” de la dictadura, lo que ellos llamaban “el proceso de reorganización nacional”. Era un ambiente muy facistoide, muy conservador.

Por eso, lo que más recuerdo de mi primer año de sociología era el clima de libertad, la posibilidad de experimentar. El chance de agarrar un libro, digamos Baudrillard, y leer. Claro, yo no entendía nada, pero me parecía fascinante. Todo era mucho más laxo. Además, había tipos como Portantiero, como De Ipola, y tantos otros que ahora no me acuerdo, que hacían de la carrera algo vivo.

E.H.: ¿Qué significaba estudiar sociología en esos años en Argentina?

J.A.: Eran los años de la primavera democrática en Argentina; aún se vivía la ilusión de la democracia sustantiva. Ese ambiente marcaba el clima de la carrera. Y era un clima de ebullición. La carrera había estado cerrada durante la dictadura y fue reabierta en el año 82 – 83. En esos años, y poco a poco, volvían a la carrera todos los profesores exilados. Me acuerdo del caso más clásico, el retorno de Portantiero a la UBA.

En ese ambiente, ser estudiante de sociología era, al mismo tiempo, vivir la democracia. Era, a la vez, una manera de militar e ilustrarse. No era una experiencia exclusivamente intelectual. Era lo que leías, lo que vestías, era -en definitiva- cómo andabas por la vida. Por ejemplo, yo estudiaba sociología y al mismo tiempo militaba en “Humanismo y Liberación”, una corriente de izquierda dentro de la democracia cristiana. Me acuerdo que militaba en un barrio popular, haciendo alfabetización y, al mismo tiempo, cursaba sociología. Y una cosa y la otra eran más o menos lo mismo. Parafraseando a Clausewitz, yo diría que la sociología era una continuación de la militancia por otros medios. Pero a medida que fui avanzando en la carrera y mucho más cuando salí al doctorado, empecé a inclinarme más hacia la vida académica y dejé la militancia.

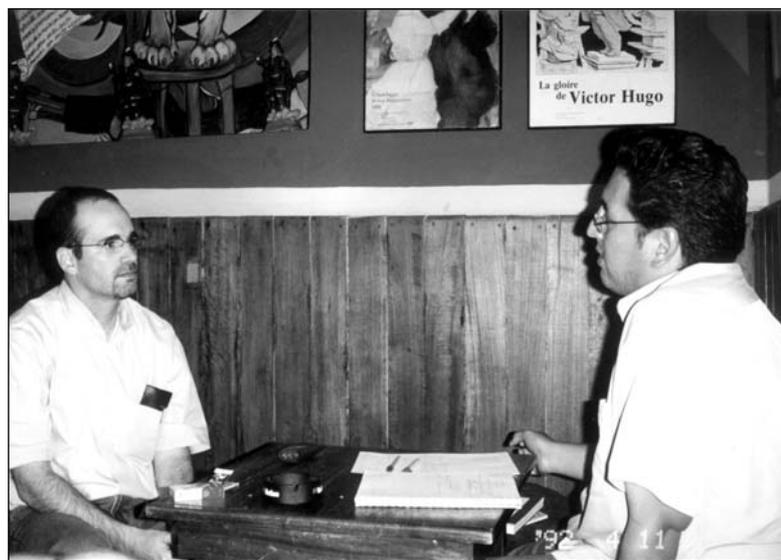
E.H.: ¿La academia no es también hacer política por otros medios? ¿Por qué estableces ese divorcio?

J.A.: Tiene mucho que ver con mi biografía personal. Mi padre era político, fue diputado, incluso fue candidato a gobernador. Para mí, eso es hacer política. Yo no hago política, en ese sentido. Me preocupo por la política, pero como académico. El divorcio entre vocación política y vocación científica, que una

mala lectura de Weber podría llegar a plantear, no tiene mucho sentido; yo creo que van de la mano. Pero el trabajo académico tiene una autonomía, y esto es algo que sobre todo en América Latina –y en Argentina, por su supuesto- cuesta mucho entender. La autonomía académica es algo por lo que hay que pelear sistemática y sostenidamente porque las preguntas que surgen de un académico y las reflexiones que guían la práctica política son distintas. Si dejamos que la política imponga su agenda en la cuestión académica corremos riesgos muy serios.

E.H.: ¿Cómo llegaste a la New School? ¿Por qué escogiste estudiar ahí el doctorado?

J.A.: Me era lo más familiar. Por decirte algo, los que eran autores en el lomo de un libro en la UBA eran profesores ahí: Charles Tilly, Eric Hobsbawm, Agnes Heller... eran personas de carne y hueso... y daban clases ahí. Me interesó también el tipo de cursos que te daban. Leer a Habermas durante todo un semestre. O como el primer curso que tomé ahí, un semestre entero sobre la Escuela de Frankfurt; un curso sobre método etnográfico que lo daban los antropólogos, etc. Todo me era bastante familiar y me gustaba.



¿Por qué me fui? Eso nunca lo tuve claro. Si se quiere, como racionalización *post facto*, te puedo decir que fue para gozar de los privilegios. Para intentar tener la suerte de que me paguen por estudiar.

E.H.: ¿Cuál fue tu experiencia en la New School?

J.A.: La New School es una universidad muy particular en el campo académico norteamericano, es más, tiene muy poco de universidad norteamericana. Es más un ambiente intelectual que un ambiente de formación profesional. Esta muy ligada a la tradición europea y ahí, justamente, respiré poco de las corrientes intelectuales norteamericanas.

Al mismo tiempo, muy curiosamente, estando en Nueva York empecé a familiarizarme mucho más con la realidad latinoamericana que estando en la Argentina. En Nueva York interactuaba con estudiantes de Perú, México, Chile, Brasil, etc. Empecé a descubrir un montón de otras realidades que, estando en Argentina, no las había visto. Empecé a tener nuevas experiencias que no las había vivido antes, por un sinnúmero de cuestiones. Tal vez todo venía del hecho de estudiar afuera, de tener ese privilegio, entendiendo por privilegio el estar dedicado por entero a estudiar, a formarme. En la New School comencé a invertir mucho más en la lógica académica *per se*. Y lo encontré muy divertido.

E.H.: ¿Cómo surgió tu interés por la etnografía política?

J.A.: Fue cuando realicé la tesis de licenciatura. Era un proyecto de investigación sobre la cultura política de los jóvenes urbanos. Ese interés respondía a que buena parte de la agenda de investigación en Argentina entre los años 85 y 90, todavía giraba entorno al tema de la democracia, los partidos, las transiciones, la transición 1, la transición 2, la consolida-

ción de la democracia, democracias zonas marrones, el tipo de democracia, etc. Y se dejaba como algo secundario al tema de las prácticas políticas. Cuando se hablaba de cultura política, se hablaba de aquellos valores que necesitamos para una experiencia democrática...

E.H.: La lectura funcionalista de la cultura política...

J.A.: Exacto. Por lecturas que yo había hecho y por profesores con los que me había encontrado, me daba cuenta de que en la cultura política de hecho los valores contaban, pero que había que ir más allá, que había que estudiar la cultura política como conjunto de prácticas. El primer texto que escribí fue sobre una banda de la esquina, lo que acá sería una pandilla. Eso se convirtió en mi primer trabajo etnográfico más o menos serio.

Empecé a mirar un poco más de cerca las prácticas concretas de jóvenes urbanos. Por ejemplo, en relación al Estado, a los partidos, a otras asociaciones, prácticas que efectivamente habían y era necesario investigar. Esa tesis derivó en un estudio sobre las percepciones de los jóvenes en relación a sus derechos. Una cosa es decir que la democracia es un conjunto de derechos y otra cosa es ver qué hacían los jóvenes con esos derechos que supuestamente tenían. Después de estar seis o siete meses con un grupo de jóvenes, me di cuenta que no tenían idea de lo que era ser portadores de derechos políticos y civiles. Inicialmente, yo describía ese fenómeno como un proceso de "desciudadanización". Luego me di cuenta que, en realidad, estaba frente a un sistema de disposiciones que no tenía incorporado la noción de derechos, de ciudadanía, no era -digamos- un habitus ciudadano. Eran jóvenes que venían de una época de dictadura y que nunca habían perdido esos derechos, nunca los habían conocido, no solamente en términos teóricos sino en términos de la lógica de la práctica.

E.H.: O sea que tu interés por la etnografía fue muy temprano...

J.A.: Nunca me interesó otra manera de estudiar la política. Siempre pensé que hacer etnografía era no sólo una manera de hacer sociología, sino -y más que eso- una experiencia vital. Hacer etnografía no es sólo un método. Es una interacción del etnógrafo con la gente, es un proceso de transformación de la propia persona. Interactúas. Conoces gente. No es sólo una técnica de investigación.

Toma en cuenta, sin embargo, lo extraño que resulta hacer etnografía, incluso en la sociología de hoy. En la sociología norteamericana, por ejemplo, y aquí también por su puesto, la etnografía está totalmente subordinada. Eso es extraño porque, en realidad, en el inicio de la sociología norteamericana, en la Escuela de Chicago, la etnografía ocupaba un rol muy importante. Tal vez ha sido una cosa muy dogmática de la disciplina, sobre todo en Norteamérica, la que justamente le ha dado ese lugar marginal que tiene hoy en día la etnografía.

Todavía hoy, como en los comienzos de la antropología hace más de un siglo, se considera al etnógrafo como una especie rara, un tipo que colecta datos. El coleccionista que hace sólo lo relativo, lo específico, el caso. Lo serio, lo verdaderamente serio -y esto hablando en términos irónicos- es cuando tienes un cuadro estadístico y puedes demostrar con la presunta seguridad que te da la ciencia de los números, que tal fenómeno existe, que aquel otro ha cambiado o que éste se relaciona con este otro, etc.

Cualquier etnógrafo entrenado puede salvar y responder muy fácilmente las preguntas que descalifican su labor, pero todavía hoy, a los nuevos etnógrafos se les intimida con dos cuestionamientos típicos. Uno, "esto es sólo un caso, no puedes generalizarlo"; y dos, "sólo estás describiendo, no estás explicando". Estos dos temas siguen estando presentes. En

realidad, son objeciones que ocultan una desconfianza a la etnografía, como si ésta fuera algo elemental, básico, una labor simple, o ni siquiera eso.

A mi, particularmente, no me interesó otra manera de hacer sociología. Hoy, más bien, estoy experimentando combinarla con métodos cuantitativos. Justamente ahora estoy colaborando con un colega estadístico (Timothy Moran) en una investigación sobre la dinámica de la violencia colectiva, con particular atención a los saqueos de 2001 en Argentina. Es decir, en términos metodológicos, cuando lo necesitas, lo usas, cuando necesitas una aproximación cuantitativa debes hacerla, y listo.

E.H.: ¿Cómo comenzaste a trabajar en el tema del clientelismo?

J.A.: Durante mis dos primeros años en la New School me metí mucho en el tema de la transición, la consolidación, el constitucionalismo, etc. (cuyo carácter normativo me aburría bastante porque no se preocupaba por explicar ni entender sino por decir cómo debían ser las cosas). En ese instante, de manera absolutamente casual, al azar, me inscribí en el seminario de Tilly. Y la cabeza se me hizo *cruac*. Empecé a interesarme por el tema de acción colectiva. Me topé con otra manera de ver la política. Ese fue el punto de quiebre en mi carrera como etnógrafo. Fue a partir de ese curso que empecé a pensar en el tema del clientelismo, no antes. Y fue de la mano de Tilly que terminé haciendo *La política de los pobres*.²

E.H.: Sácame de una duda. En uno de tus artículos sobre clientelismo ("Me manda López"), narras el encuentro del hijo de un político con el emisario de López, otro político. ¿Eres tú el hijo de ese político o cómo se te ocurrió esa historia?

2 Ver referencias bibliográficas al final de la entrevista.



J.A.: Sí, soy yo. De hecho, “Me manda López” juega con dos elementos. Uno es justamente ese diálogo en el que fui “actor”, digamos. Fue en la puerta de la casa de mis padres y yo recibía a esa persona que venía a ver a mi papá y me hablaba en códigos y entre líneas. Un código indescifrado para mí. Me repetía constantemente, “Me manda López, me manda López...”. Yo no le entendía. Luego comprendí que en esa frase estaba condensada no sólo la forma de la red política sino su sustancia. Con la expresión “Me manda López” la persona hacía referencia explícita a su patrón e implícita a lo que venía a buscar. A buen entendedor, pocas palabras. El receptor debía saber qué era lo que debía ocurrir “si lo mandaba López”.

El segundo elemento se basa en una novela de Beatriz Guido, *Fin de fiestas*, que describe la relación entre patrones y mediadores en el municipio de Abellaneda, alrededor de la figura de un gran caudillo, Barceló. En esa novela la autora describe cómo a uno de los hijos del caudillo también le cuesta descodificar ese lenguaje oscuro que hablan los políticos.

Esos dos elementos con los que jugué en “Me manda López” fueron los que me llevaron a pensar que detrás de esos códigos había

toda una lógica que yo no podía entender, la lógica del clientelismo.

Al mismo tiempo, en la New School había toda una discusión sobre cómo pensar las relaciones de dominación en universos sociales específicos. En eso me ayudó mucho pensar con Tilly o pensar a partir de Tilly, si quieres.

Me acuerdo de un día que estaba sólo en casa, con un papelito amarillo en la mano, haciendo diagramas y preguntándome “bueno, Javier, ¿en qué universo social específico puedes pensar la dominación política?”. Comencé a pensar en blanco. Y muy influenciado por mi propia biografía, por el hecho de que mi padre había sido político y porque yo mismo había hecho cierta militancia, empecé a pensar que el tema de la máquina política (el aparato que usan los políticos para obtener lealtades y captar votos) y el tema de las relaciones interpersonales en la política, eran un universo ignorado de la política en Argentina. Entonces, fue a partir de querer pensar la dominación en términos muy concretos, en universos sociales delimitados, que empecé a pensar en el clientelismo, en la construcción del habitus político, en los efectos del campo político sobre relaciones interpersonales muy concretas.

A partir de ahí [nadie me había preguntado estas cosas así que lo estoy contando y pensando al mismo tiempo...], comencé a hacer combinaciones un poco libres de varias entradas analíticas, lo cual refleja claramente la impronta de la New School. Y es que la New School, en su falta de sistematicidad y en su libertad, te permitía hacer combinaciones un poco raras (que no te permiten otras universidades donde los programas son más estructurados). Yo comencé a pensar la dominación política combinando tres autores: Tilly, Bourdieu y un autor que empezaba a descubrir en este momento, un tipo muy joven y del cual nadie hablaba, Loïc Wacquant. Wacquant estaba estudiando la dominación en un universo social específico que no tenía

nada que ver con la política, el box. Leyendo uno de sus textos y luego de escuchar una charla suya en la New School, me pregunté, libre de gérmenes sobre el box, “¿por qué no pensar de esta manera la política?”

Ahora, contándolo, me doy cuenta de que fue esa libertad que experimenté en la New School, junto con la posibilidad de hacer cruces un tanto extraños, lo que permitió que yo comenzara a combinar lecturas de Bourdieu y Tilly, y a darme cuenta que lo que Tilly decía al hablar de los repertorios de la acción colectiva, era bastante parecido a lo que Bourdieu decía con su idea de habitus al hablar de las prácticas cotidianas y de los consumos culturales. Hasta ahí, sin embargo, yo no alcanzaba a ver cómo se podrían articular ambas perspectivas en términos más etnográficos y ¡pum! ahí apareció Wacquant diciendo “yo estudio el box, y miren el habitus, y miren los espectros del campo, miren los tipos de capital que hay que tener para ser un boxeador exitoso, etc.”

Todas fueron traducciones muy libres. Del box en Chicago al clientelismo en Argentina, ¡imagínate la diferencia! Pero, en realidad, Tilly, Bourdieu y Wacquant hacen centro en las prácticas, en cómo se da la práctica en términos relacionales muy concretos. Me acuerdo que incluso yo quería pensar el universo de la política como análogo al del box que estudiaba Wacquant. Así fue que encontré en Argentina un local del peronismo, y lo hallé muy parecido al universo social específico en donde Wacquant estudiaba el box, el gimnasio. Asimismo, encontré en los llamados “punteros” (los mediadores entre patrones y clientes), los boxeadores de los que hablaba Wacquant. Claro, todo esto eran traducciones más, muy libres, pero que hacían sentido en tanto eran modos particulares de mirar las prácticas. La de Wacquant era, a fin de cuentas, una mirada etnográfica y teóricamente muy informada.

E.H.: Tilly te introdujo en el tema de la acción colectiva, Wacquant te aterrizó en un universo social específico, pero ¿cómo articulas el pensamiento de Bourdieu a tu trabajo?

J.A.: El de Bourdieu siempre me pareció un pensamiento muy estimulador. Es un pensamiento que te inspira a mirar una realidad específica, de una manera particular. Y su forma de mirar las cosas, su forma de pensar, me parece bastante novedosa y no predecible. Por eso yo siempre vuelvo a Bourdieu. En particular, yo siempre vuelvo a *Meditaciones Pascalianas*. No se cuantas veces habré leído ese libro. Unas cinco o seis veces... y cada vez que lo leo encuentro una cosa distinta; cada vez que lo leo me inspira a pensar otras cosas... Últimamente lo leí a propósito de *Vidas beligerantes*, donde me centro en la búsqueda de reconocimiento como motor de la acción, y buena parte de lo que ese libro se inspiró en *Meditaciones Pascalianas*. Pero también lo he vuelto a leer para tratar el tema del sufrimiento social, un estudio etnográfico sobre casos de envenenamiento y contaminación en el que trabajo ahora, y veo que el mismo texto también me ayuda a iluminar este otro tema. Vuelvo a ese libro de Bourdieu porque es una inspiración. A mí particularmente no me pasa lo mismo con ningún otro libro. Lo encuentro un pensamiento muy dinámico, muy flexible.

Hay quienes piensan que debes tener la tríada capital, campo y habitus porque si no, no vas a ningún lado, pero a mí me parece que en realidad piensan que Bourdieu les está dando los resultados de una investigación y no una caja de herramientas. Yo pienso en Bourdieu y en Wacquant, aún más hoy, como herramientas que te permiten pensar -de alguna manera- inesperadamente. Creo que esa fue la intención de Bourdieu en *La distinción*, en *Homo Academicus* o en los estudios de las elites (no hay un estudio de la elites como el de *La nobleza del Estado*), lo mismo que hace Wacquant en *Entre las cuerdas*, su libro sobre

el box. Bajo ese mismo ímpetu yo edité un libro, *Caja de herramientas*, en donde me propuse mapear algunos conceptos con los que hoy juega la sociología de la cultura en la academia norteamericana y, al mismo tiempo, ver cómo estos se ponían en acto, en la práctica concreta de la investigación.

Mi trabajo, ahora que lo pienso en voz alta, es una tensión entre varias cosas. En términos creativos eso me funciona. Por ejemplo, combino el pensamiento de Tilly sobre la acción colectiva o sobre el Estado, con el pensamiento de Bourdieu sobre cómo funciona la dominación. Hasta donde yo se, no hay quien haya intentado ponerlos a trabajar en una investigación al mismo tiempo a los dos. En un *paper* que acaba de salir en *Nueva Sociedad*, justamente, trato de presentar una forma de pensar la máquina política utilizando Tilly y Bourdieu al mismo tiempo, y me parece que funciona. Habrá problemas, discusiones, tensiones, pero funciona. Y es que las teorías son para eso, son herramientas. Si nos ponemos a recitar una teoría y al escribir un libro -como típica tesis- pones un gran marco teórico y después hablas de cualquier cosa, eso no tiene sentido. Hay que utilizar la teoría como una herramienta.

E.H.: ¿Y cómo te sirvieron todas estas tensiones para pensar el tema del clientelismo? En *La política de los pobres* sostienes que muchos de los estudios sobre el clientelismo se han centrado en el carácter del intercambio de favores por votos, pero que hay un “algo más” inexplorado. ¿Qué es ese “algo más” del clientelismo?

J.A.: Hay varias cosas. Una es pensar sostenidamente en términos relacionales y no actor por actor. Eso ya te cambia la manera de mirar al clientelismo. Otra es pensar en toda la dimensión simbólica que tiene el clientelismo y que se ha perdido de vista: normalmente -aún hoy- se piensa que el clientelismo es una

distribución de recursos. Lo que Bourdieu me ayudó a pensar, en realidad, es en toda esa dimensión de violencia simbólica presente en la distribución de recursos. Una dimensión que da cuenta de la perdurabilidad del clientelismo más allá de los recursos. Directamente a eso me iluminó *The Logic of Practice* o incluso *La distinción*, que no la había leído antes.

Un ejemplo: cuando se habla de clientelismo, de patronazgo, de imágenes políticas, de la monopolización de los recursos del Estado, de una máquina política, se hace mucho hincapié en la “conquista el voto”, para usar el título del libro de Amparo Menéndez-Carrión. Lo que no se tiene en cuenta en muchas de estas discusiones es toda la dimensión simbólica que atraviesa la distribución de recursos. ¿Qué quiero decir con formas simbólicas? Las maneras de dar, por ejemplo. Los discursos que acompañan a los recursos, las solidaridades, las lealtades, las relaciones interpersonales que se juegan. En todo ello, no existe la idea de que hay patrones y clientes totalmente desarraigados de las relaciones interpersonales. Toda esta cuestión tiene que ver con la etnografía, pero al mismo tiempo tiene que ver con la mirada relacional a la política.

Esta perspectiva viene muy inspirada por la idea bourdiana, que en realidad es de Marx, de que lo real es lo relacional, de que para dar cuenta de un fenómeno en particular uno no puede tener en cuenta solamente la dimensión subjetiva de las cosas (hay que enfocarse en lo inter-subjetivo), y mucho menos en lo que aparentemente es un intercambio descarnado de favores por votos, como es el juego del clientelismo. Creo que seguimos errando cuando hablamos de clientelismo en términos de intercambios, de inclusión y exclusión, de acción racional, de cálculo instrumental, porque hay cosas que se dan, pero también hay maneras de dar, hay experiencias, hay historia convertida en esquemas de acción y percepción política, y eso dicta cuán exitosa es la conquista del voto o no.

E.H.: En varios textos sobre clientelismo³ llamas la atención al hecho de que las prácticas clientelares son el resultado de una ausencia o un debilitamiento del Estado de bienestar y de una hegemonía de las reformas neoliberales en Argentina. ¿Cómo entiendes, desde la etnografía política, al Estado? ¿Cómo ligas el trabajo etnográfico, centrado más en los microcosmos de la práctica política, con las transformaciones políticas a gran escala?

J.A.: En la construcción de un objeto de investigación siempre tienes una primera etapa de construcción o reconstrucción objetiva del contexto. Antes de incorporar la lógica de las prácticas, la subjetividad de los actores, uno tiene que construir -como investigador- el campo de determinaciones objetivas en donde se mueven los actores. Este campo de determinaciones objetivas, en el caso de la Argentina en los 90, está muy condicionado por la retirada del Estado de bienestar, por la presencia del desempleo, por el empobrecimiento, por la violencia cotidiana. Todas ellas son predeterminaciones de lo que uno va a encontrar en el campo; temas que uno tiene que construir o reconstruir para no pensar que los sujetos de la etnografía están en el aire. En el caso del estudio sobre el clientelismo, uno tiene que tomar en cuenta la dimensión cultural, las prácticas, las relaciones interpersonales, sin duda, pero no puede dejar de tener en cuenta aquel contexto estructural. En realidad, mucha de la dinámica del clientelismo viene muy determinada por lo que haga o no haga el Estado. La experiencia histórica (y esto lo digo al final de *La política de los pobres*) muestra que fue el propio Estado el que mejor contribuyó a la persistencia del clientelismo político en Argentina.

Uno no puede pensar que estos fenómenos se recrean sólo a partir de la práctica de los actores involucrados. De hecho, hay un contexto en el que clientes, mediadores y patronos producen y reproducen el clientelismo, pero -parafraseando a Marx- no en condiciones de su propia elección, ni -en muchos casos- con las categorías simbólicas de su propia elección.

E.H.: ¿Crees que el modelo analítico que usaste en *La política de los pobres* pueda funcionar para analizar otros casos?

J.A.: Absolutamente. Sin embargo, hay mucha especificidad en los casos. Estamos hablando de formas de hacer política, de prácticas clientelares concretas, de formas de solucionar problemas mediante la intermediación política que, seguramente, son distintas en el caso del peronismo o en el caso de un partido político en México, en Ecuador o en Brasil.

Lo que el libro trata de transmitir es una manera distinta de mirar el tema del clientelismo; que preste atención a los recursos materiales, pero que también preste atención a los recursos simbólicos; que preste atención a lo que se da y que a la vez preste atención a las maneras de dar; que mire el contexto económico estructural a la vez que pondere la dimensión cultural de la práctica. Porque no es lo mismo un mediador peronista que es mujer, que tiene todo eso que yo llamo “la *performance* de Evita” (toda una presentación de su persona que actúa y ritualiza a Eva Perón) que un dirigente político en una favela de Río de Janeiro. Hay aspectos muy concretos en la manera de usar el clientelismo.

Lo que dice la caja de herramientas que puse en práctica en *La política de los pobres* es que miremos relaciones, que miremos dimensiones simbólicas, y que no sólo miremos recursos. Jamás diría que de tal o cual forma funciona el clientelismo en todos lados, porque estaría traicionando la idea de que la teo-

³ Ver una bibliografía completa en www.sunysb.edu/sociol/faculty/Auyero/auyero.html

ría es justamente una caja de herramientas que sirve para pensar casos específicos.

E.H.: ¿Esta idea de la teoría como caja de herramientas podría verse como un llamado a combinar creativamente tradiciones teóricas distintas o a mezclar forzosamente perspectivas incompatibles? ¿A qué te refieres con esa idea?

J.A.: Yo tomé de Bourdieu la idea de que la cultura puede ser un conjunto de repertorios, de maneras de hacer cosas. Es en ese sentido que también la teoría es un conjunto de repertorios. No creo que eso sea un llamado al todo vale. Más bien, es un llamado a una visión un poco más fértil de la teoría de lo que normalmente se entiende, que es un recitado del combinado de dos o tres autores: “miren qué interesante que lo que dijo Adams sobre Goffman se parece a lo que dijo Alexander sobre Goffman...y lo que dice Melucci sobre los movimientos sociales en comparación con lo que dijo Tarrow” y después hacemos una investigación que no tiene nada que ver con este supuesto marco teórico. La idea es –y esto es bourdiano- que la teoría es útil cuando puede ser puesta en práctica. Por ejemplo, la prueba de la teoría bourdiana no es ver cuántas definiciones de habitus tiene Bourdieu, sino en ver cómo se la pone en práctica. Ver qué utilización más o menos fructífera se puede hacer. Querer estudiar, por ejemplo, el campo académico en Ecuador repitiendo lo que dijo Bourdieu sobre el campo académico francés es una estupidez. Pero ver los principios metodológicos, analíticos y epistemológicos que usó Bourdieu para ver este campo y ver, por ejemplo, cómo y por qué el campo ecuatoriano está muchísimo más permeado por la política que el campo francés –que tiene mucha más autonomía-, es una manera útil, productiva y enriquecedora de hacer investigación.

La idea de la teoría como caja de herramientas es, en definitiva, una guía práctica

que puede aplicarse desde una teoría bourdiana, marxiana, habermasiana, parsoniana, etc.

E.H.: ¿Hay algún hilo que te haya llevado del tema del clientelismo al de la acción colectiva?

J.A.: Sí, en realidad sí. Tiene que ver, ante todo, con el hecho de que mientras escribía *La política de los pobres* había quienes me remarcaban que “no todo era clientelismo”, que también había protesta. Yo creo que pensar de manera dicotómica clientelismo vs. acción colectiva es muy poco útil. Pero la crítica sí es útil, y me puso a pensar en las continuidades, en las imbricaciones entre formas de acción.

Quise seguir pensando el tema del clientelismo, pero siguiéndole la pista a uno de esos momentos de su aparente ruptura, como fue el caso de un episodio de protesta en Santiago del Estero, una de las provincias en donde el sistema de patronazgo está más asentado y en donde, paradójicamente, en 1993 se dio una protesta en la que miles de personas invadieron y destruyeron la casa de gobierno, la legislatura, la sede del poder judicial y las casas particulares de una docena de “patrones políticos”. Como vez, mi idea era seguir con el tema, pero me metí a trabajar la acción colectiva porque me fui dando cuenta de un conjunto de otras dimensiones que me parecían interesantes y sobre las cuales había poca investigación.

En general, yo te diría que el paso del tema del clientelismo al de la acción colectiva es parte (me parece muy pretencioso decir “de mi agenda intelectual”) de un conjunto de preocupaciones que tengo desde hace algún tiempo, y que tiene que ver con cómo mirar a la política. Ahora estoy en el tema de la acción colectiva. Hace poco acabo de terminar un proyecto sobre los saqueos, como se conocen a los asaltos colectivos a los supermercados que ocurrieron en diciembre de 2001 y que determinaron en buena medida la caída

del entonces presidente De la Rúa. También estoy metido en el tema del envenenamiento y el sufrimiento social. Y todas estas aventuras intelectuales son una manera de buscar la dimensión subjetiva de la política. Hay quienes dicen que hay que meterse en la política mirando las constituciones, los partidos, los sindicatos, etc. A mi me interesa más cómo la gente común practica la política, si la practica colectivamente, con intercambios interpersonales, o si la practica cuando vive en un ambiente degradado y tiene que resolver el problema de que sus hijos no se contaminen con plomo, etc.

Sigo en la búsqueda de esos universos sociales específicos para, de última, volver a hacer la misma pregunta, que es una pregunta de etnografía política. ¿Cómo los sujetos en su esquema clasificatorio, en sus esquemas de acción, percepción y evaluación, ven la política? ¿Y de dónde vienen estos esquemas? Me parece que “el lugar” donde se haga ese estudio, es circunstancial. Eso tiene que ver con lo que “le calienta” a uno en ese momento, con su libido científica, tiene que ver con lo que le interesa a uno. Pero si algo une a todo lo que he hecho, me parece que todo tiene que ver con la etnografía política. Como dice Geertz, uno no estudia villas, uno estudia *en* villas determinados problemas antropológicos o, en mi caso, sociológicos. Y a mí lo que me interesa es entender la política desde una aproximación etnográfica. El “lugar” donde se haga esa indagación puede ser un poco circunstancial.

E.H.: ¿Y, entonces, cómo definirías a la política? ¿Qué es la política desde una aproximación etnográfica?

J.A.: Si me pides que precise qué es la política, yo te diría que es un conjunto de disputas por recursos materiales o simbólicos que, en algún momento, involucran al Estado; es la lucha por el poder en relación al Estado. Uno

no puede decir que “todo es política”, porque nos quedamos sin ninguna especificidad. Para que tenga esa especificidad, yo diría que uno de los actores, de los múltiples actores presentes en esa lucha por los recursos, tiene que ser estatal. No se si esta es mi definición de la política, pero al menos es lo que guía mi práctica de investigación.

En el caso del clientelismo, por ejemplo, no se trata sólo de mirarlo según cómo capta el voto del partido peronista, sino en pensar cómo resuelve sus problemas la gente pobre. En el caso de la protesta, que es el otro gran tema que he investigado, no sólo se trata de ver cuáles eran las demandas de quienes protestaban, sino entender las luchas por esas demandas, las luchas por el prestigio, las luchas por el reconocimiento que había en esas protestas. La etnografía política es una de las mejores herramientas para mirar de cerca esas disputas.

E.H.: En *Vidas beligerantes* explicas que inicialmente el eje de tu trabajo de campo consistía en aplicar el modelo de Tilly sobre acción colectiva al ciclo de protestas que ocurrieron en Argentina en los 90s. Pero luego decidiste poner énfasis en el cruce entre biografía, reconocimiento y protesta. ¿A qué se debió ese cambio sobre la marcha en el foco de la investigación?



J.A.: En etnografía y, en general, en la investigación de ciencias sociales, todo va de lo epistemológico, de lo teórico, a lo empírico, y no al revés. La idea de cierto espontaneismo en la etnografía, la idea de que vas al campo a ver que sale, es una ilusión. Lo que te guía siempre va a ser la teoría.

Yo fui a Santiago del Estero (donde se inició mi estudio) y a Cutral-co con el plan de llevar un conjunto de ideas que animan la discusión actual sobre acción colectiva, y ver cómo funcionaban ahí. Mi idea era poner en práctica (y ver las virtudes y las limitaciones) del programa que McAdam, Tarrow y Tilly denominan DOC (*Dynamics of Contention*). Pero cuando comienzas con el trabajo de campo -para hablar mal y pronto- vas conociendo gente y surgen cuestiones que te interesan más. Hablando en términos argentinos, hay cosas que *te calientan* más que otras. Se presenta entonces, de manera un tanto dialéctica, un proceso de construcción del objeto de estudio que tiene que ver con tus interacciones en el campo, con tus lecturas, con tus preocupaciones. Todo eso va redefiniendo el objeto de estudio. Me acuerdo que iba y volvía del trabajo de campo tratando de darle cuerpo a lo que estaba haciendo. Iba con la idea de ver qué mecanismos y procesos están en el origen de un episodio específico de protesta como fue el Santiagueñazo. Me di cuenta que los mecanismos eran más o menos claros, que la sociología ya había dicho algo sobre eso, pero también me di cuenta que había un sinnúmero de otras dimensiones que una visión muy centrada en indagar aquellos mecanismos y procesos dejaban fuera. Me refiero a la dimensión cultural de la protesta, a las emociones involucradas, a las historias personales de los actores... y me empecé a interesar. Es una *ida y vuelta* entre el trabajo de campo y las lecturas que vas haciendo de manera sistemática pero muy sesgada por lo que te interesa en ese momento. Eso, para mí, es dejarse iluminar por la teoría. Yo empecé a

leer un conjunto de textos que hablaban del cruce entre biografía y protesta, y ese ejercicio no era sino retomar la agenda de Wright Mills donde él la había dejado. De lo que se trataba era ver qué más se podía hacer con eso. Entonces, el proceso de investigación degeneró o se regeneró -como quieras- en la relación entre biografía e historia. No abandoné mi preocupación por los mecanismos que activan la protesta. Tampoco abandoné la dimensión espacial de la protesta, que también me interesaba. Seguí publicando sobre eso. Pero para el libro -y esto puede ser más personal- quise centrarme en lo que más me excita como tema indagable, el tema sobre el que me gusta escribir más o sobre el que me gusta investigar.

Ahí hay algo que siempre está rondando a los etnógrafos y es cuánto de detective tiene un etnógrafo. A mí me interesó esta cosa detectivesca. Pero de ninguna manera estoy diciendo "vayan y vean lo que encuentran en el campo, vean lo que les fascine y cuenten una historia". No, estas historias son construidas a partir de lecturas y preguntas teóricas que uno tiene.

E.H.: En *Vidas beligerantes* dedicas la conclusión ("Etnografía y reconocimiento") y un apéndice ("Sobre el trabajo de campo, la teoría y la cuestión biográfica") a tratar la forma en la que llevaste a cabo tu etnografía. Entre otras cosas, explicas por qué incluiste en tu análisis la forma en la que tus propias interpretaciones sobre el Santiagueñazo y la Pueblada eran resignificadas por los actores. ¿Es una forma de retomar el problema de la autoridad del etnógrafo? ¿Es un paso a legitimar un tipo de autoetnografía?

J.A.: Más que autoetnografía que sería una vuelta muy narcisista a la cuestión del etnógrafo, quise prestar atención a cómo se confrontan los sentidos de la protesta entre los actores participantes y otros actores, como el

etnógrafo, por ejemplo. Cuando estaba haciendo el trabajo de campo y luego cuando escribía el libro -más que en otras investigaciones- me llamaba mucho la atención el hecho de que los propios actores me preguntaban qué interpretaba yo, cuál esa mi forma de entender las protestas en las que ellos fueron protagonistas. Yo les iba diciendo y ellos me seguían preguntando... y se armaba toda una conversación al respecto. Me acuerdo, por ejemplo (y esto lo cuento en el libro) que presenté avances de la investigación ante una audiencia compuesta, entre otros, por muchos de los que habían estado en las jornadas de protesta, por quienes habían sido mis entrevistados... y muchos reaccionaban sobre mis interpretaciones. ¿Cómo puedo no recoger ese intercambio de sentidos sobre la protesta?

En muchos de los textos etnográficos actuales, aparece siempre el etnógrafo como quien interpreta el comportamiento de los actores, y más allá de un diálogo circunstancial, no aparece lo que dijeron los actores sobre la labor del etnógrafo. No me refiero a lo que dijeron sobre la persona del etnógrafo, sino a las reacciones de los actores respecto a lo que el etnógrafo decía al estar ahí. Parece que el etnógrafo es mudo, y el etnógrafo no es mudo. Sobre todo cuando uno habla y está haciendo proyectos de investigación con actores como los de *Vidas beligerantes*, actores que tienen opiniones muy formadas sobre las causas, las razones y los motivos de la protesta, interpretaciones sobre sus propias experiencias, sobre sus acciones. Opiniones e interpretaciones que las dicen al ser entrevistados y a partir de las cuales contestan e interpelan a las del etnógrafo. ¿Por qué no incorporar eso? No como una vuelta narcisista para decir “yo estuve ahí y los seduje para que me contaran”, sino porque en realidad eso es parte de la construcción subjetiva de la protesta y de la memoria de la protesta, que eran los temas que me interesaban en ese rato.

Pensar que el etnógrafo no habla sino hasta cuando escribe su libro, es artificial. O estamos haciendo mala etnografía o no estamos contando toda la historia. Porque uno cuando está en el campo no es un sujeto que sólo escucha, es alguien que emite opinión, sobre todo en un terreno tan minado donde todo el mundo tiene tomas de posición al respecto, como al hacer estudios sobre piqueterismo en Argentina en la actualidad. Si hablas con un piquetero, él te va preguntar sobre lo que tú piensas, y vos tienes que decirle lo que piensas, y seguro la otra persona te va a contestar. ¿Por qué borrar esa contestación de la etnografía si en realidad es parte de lo que estas investigando? Entonces, yo no hice otra cosa que ser fiel a lo que estaba ocurriendo en el campo, que era que yo como etnógrafo estaba ahí, no estaba ausente.

***E.H.:* Pero hay que entender, entonces, la diferencia entre etnografía de la protesta y etnografía de la memoria de la protesta**

J.A.: Claro. Este no es un libro de etnografía de la protesta porque yo no estaba simultáneamente ahí. Etnografía implica estar en tiempo y lugar simultáneamente cuando ocurren los hechos. Esta es, más bien, una etnografía hecha años después sobre cómo daban sentido los actores a su participación en esas jornadas de protesta. Y era una etnografía hecha cuando muchas de esas interpretaciones ya habían estado dando vueltas durante un tiempo. Lo que hizo mi presencia es activar otra vez discusiones al respecto.

Yo fui a esas ciudades y me entrevistaban en los periódicos. Yo decía mi opinión y después, a la mañana siguiente, cuando salía el periódico, me encontraba con un entrevistado y me decía, “yo estoy de acuerdo con vos, pero... sin embargo...”. Esa discusión entre el etnógrafo y el actor, para ponerlo en esos términos, es parte de la discusión sobre la memoria colectiva de la protesta. En este senti-

do, el etnógrafo es un actor más de esta discusión. Un actor más que, en muchos casos (y en el caso de *Vidas beligerantes* -que trata sobre el reconocimiento como motor de la acción- es muy claro), es un conducto para la una búsqueda de reconocimiento de los actores. Se trata de contarle tu experiencia, parte de tu vida, a alguien que viene de afuera; ahí hay, de hecho, una búsqueda de reconocimiento. Entonces, el etnógrafo termina siendo un actor más en esa discusión sobre la memoria colectiva de la protesta. Eso no quiere decir que es un actor con plena membresía, porque sigue siendo un extranjero.

E.H.: ¿Lo que dices es válido también para el caso de una etnografía de la protesta que se haga en simultaneidad de tiempo y espacio? ¿Tú recomendarías incluir el papel del etnógrafo durante la protesta?

J.A.: Por supuesto. Creo que es parte del giro reflexivo que debe tener la etnografía. Lo que pasa es que hace falta mayor creatividad. Fíjate que una de las áreas con más producción de las ciencias sociales es la que concierne a los movimientos sociales. Sin embargo, aún hoy, en un área tan poblada como ésta, hacen falta mejores entradas y más creatividad. En general, yo te diría que hace falta más actividad en el campo de la etnografía de la protesta. Etnógrafos políticos hay pocos, si quieres. Hay mucho de reconstrucción *pos facto* de la protesta, pero poca etnografía *in situ*.

Lo que pasa es que cuando uno hace etnografía política siempre corre un riesgo. Hacer etnografía política implica, por un lado, aislarte de la comunidad en la que estas habitualmente (en la FLACSO, por ejemplo). Te aíslas permanentemente de tus colegas, entras en aislamiento de tu espacio normal de desenvolvimiento cotidiano. Pero, por otro lado, entras en extrema sociabilidad dentro de otro espacio social, porque hacer etnografía requiere socializar junto a los actores a los que

estas investigando. Esa extrema sociabilidad y ese extremo aislamiento (que no son contradictorios, sino que simplemente es lo que hace un etnógrafo político) muchas veces te hace correr el riesgo de convertirte (y vemos mucho de esto en quienes estudian los movimientos sociales) en ideólogo, en propagandista, en militante, en simpatizante... en cualquiera de las variantes de una tentación populista de la actividad académica. Entre ese aislamiento y esa sociabilidad están las condiciones de compromiso y distanciamiento que es tan clásica en la etnografía, y no sólo en la sociología. Me parece que este es un problema que todavía no se resuelve. Yo te diría que hay muy pocos practicantes de etnografía política que han logrado resolver de manera creativa esta tensión entre involucramiento y distanciamiento que se requiere para hacer este tipo de estudios. Uno puede ser James Scott, otro puede ser el mismo Bourdieu, tal vez Elisabeth Wood y algunos otros que se me escapan. El problema de fondo sigue siendo que -en realidad- uno simpatiza en muchos casos con los movimientos de protesta, pero a la vez hay que mantener cierta distancia...

E.H.: ¿Pero se puede mantener esa distancia? ¿Es posible hacer algo como eso?

J.A.: Se lo vive como tensión. Lo que prima al escribir un texto es justamente cómo uno resuelve esa tensión. A veces de manera más o menos creativa y otras veces con mayor o menor grado de libertad. Pero es que yo creo que muchas cosas que uno dice en los libros no van a gustar a los actores. En definitiva, de eso se trata la labor del sociólogo. Es la naturaleza de nuestro oficio. En primer lugar, porque si todos los actores fuesen conscientes sus propias realidades, de la naturaleza de sus propias acciones, entonces para qué hacer sociología. Y en segundo lugar, si los actores fuesen totalmente ciegos, sordos, insensibles -digamos- no tendrían ningún tipo

de subjetividad política. Y no ocurre ni una cosa ni la otra.

Entonces, me parece que hay que vivir con la tensión, que hay que garantizar ciertos niveles de objetividad, si quieres hablar en esos términos. O para decirlo de otra manera, hay que establecer las rupturas que uno hace con respecto a las prenociones de los actores. Y esas son rupturas que uno va haciendo no sólo cuando se construye el proyecto de investigación, sino cuando va haciendo etnografía. Lo que pasa es que el objeto de la investigación se termina de construir en el momento en el que uno pone el punto final del libro...

E.H.: *Vidas beligerantes* trata de cómo dos mujeres dan sentido a su participación en dos protestas diferentes en Argentina. Tú ubicas como el elemento clave, como lo que mueve a los actores en la protesta, a la búsqueda de reconocimiento. Pero también dejas colar una segunda noción de reconocimiento que es aquel que los actores encuentran cuando el etnógrafo se interesa por sus vidas, por sus experiencias. ¿Por qué es tan importante esta búsqueda de reconocimiento? ¿Cómo se articula el reconocimiento con la biografía de los actores, con la protesta e incluso con la etnografía?

J.A.: Yo creo que es parte de una verdad antropológica. Lo que nos mueve a todos los sujetos es buscar reconocimiento. En el trabajo académico, en el trabajo como padres, como editores de una revista, como mozos de un bar, lo que hace que uno siga para adelante es esa búsqueda insaciable de reconocimiento...

E.H.: ¿Una condición ontológica?

J.A.: Sí, sin duda. Retomando la idea de Pascal, Bourdieu habla de verdad antropológica, de un hecho antropológico. En el trabajo de campo para *Vidas beligerantes* me encontré en ese proceso de ida y vuelta del que hablaba-

mos hace un rato, entre el trabajo etnográfico y las lecturas, y empecé a pensar que lo que movía a estas dos mujeres a participar en la protesta era justamente esa búsqueda de reconocimiento. Pero, al mismo tiempo, me di cuenta que había otra dimensión de la acción colectiva que tenía que ver con las disputas por las memorias de lo que había ocurrido en esas protestas. Había una disputa en torno a cuál era la interpretación que primaba sobre lo que pasó. Lo que estaba detrás era el hecho de que se reconozca que lo que "lo hicimos valió la pena". No era sólo explicar que tal actor, movido por una búsqueda de reconocimiento, daba sentido de una u otra manera a su participación en la protesta. Era entender que detrás de decir que "lo que hicimos valió la pena" estaba involucrada, de manera simultánea, una forma de decir "yo valgo la pena", "yo hice algo importante". Pero además, al contar mi experiencia de acción colectiva, yo mismo/misma valgo la pena porque no se lo cuento a cualquiera; se lo cuento a alguien que está escribiendo un libro sobre el tema y que me eligió a mí para contarle la historia de lo que sucedió en esos días⁴.

Todas ellas, me parece, son búsquedas de reconocimiento simultáneas que funcionan como espejos. Son búsquedas de reconocimiento tanto en lo colectivo (como pueblo, como ciudad, como grupo de actores) como en lo individual. Búsquedas que tienen que ver con los deseos de decir yo existo, yo estoy aquí, aquí vivo, quiero que me reconozcan, que me vuelvan a conocer, que me justifiquen, que me validen, que me den mi espacio...

E.H.: ¿Por qué los personajes de tus etnografías son mayormente mujeres? Matilde en *La política de los pobres*, Nana y Laura en *Vidas beligerantes*. Por ahí tienes un juez, un

⁴ Sobre este tema, ver el artículo de Muratorio en este número de *ÍCONOS*.

policía, pero las historias centrales son protagonizadas por mujeres.

J.A.: En el caso de este último libro, Laura y Nana fueron elecciones iluminadas por lo que me interesaba en términos teóricos. Pero al mismo tiempo, eran elecciones circunstanciales. No elegí escribir sobre dos mujeres sino que, me parecía, las experiencias de ambas iluminaban mejor que otras la temática de la acción colectiva que estaba tratando de investigar. En el caso de Laura fue porque era una líder piquetera. Nana, que había sido reina del carnaval, iluminaba la dimensión bakhtiniana de la protesta. En ningún momento fue una intención de escribir una historia de las mujeres en la protesta. La presencia de mujeres, o la temática de género, no fue una dimensión significativa de la investigación.

E.H.: Para terminar quisiera preguntarte de dónde te sale esa vena literaria para escribir. Cada vez que abres un capítulo, que comienzas un párrafo, cuentas una historia que engancha al lector, que lo cautiva. Alguien me dijo que le habías copiado a Tilly esa forma suelta y seductora de narrar tus etnografías.

J.A.: En realidad no se de donde viene eso. Yo disfruto mucho escribiendo pero al mismo tiempo, me genera muchísima ansiedad. Me torturo cuando escribo. Es la idea de que el amor cautiva, la idea de que la pasión es sufrimiento y placer al mismo tiempo.

No se si me viene de Tilly. Más bien creo que viene de la manera en que hago etnografía. Yo capto historias y trato de entenderlas. Como la historia de "Me manda López": fue una historia real, en la que yo mismo participé y en donde había un velo que yo no lograba traspasar. Era una historia que me cautivó justamente porque expresaba algo que yo no entendía. Lo que vino después, la investigación, fue tratar de entender esa historia.



En los debates sobre cómo hacer etnografía se habla mucho de las separaciones entre contexto de exposición y contexto de descubrimiento. Yo creo, más bien, que narrativa y explicación van de la mano. En mi caso, yo trato de reconstruir una historia. Puede ser una historia que viví en el campo o alguna que alguien me contó, pero siempre será una historia que me intriga y que quiero explicar. El caso de *La política de los pobres* es muy claro. El libro comienza describiendo un acto político en el que estuve presente. No era un acto que ocurrió al inicio de mi trabajo de campo. Era un acto que lo viví como la escena precisa de lo que yo quería explicar.

Quizás la vena literaria es porque a mí, en mis momentos más delirantes, me encantaría escribir una novela, pero no tengo el talento ni la imaginación para hacerlo. O quizás venga de que vivo con una narradora quien, ella sí, sabe construir historias [se refiere a Gabriela Pólit].

Como inspiración, más que a Tilly yo uso Russell Banks o a Paul Auster, autores que me cuentan historias. Historias que yo quiero contar iluminado teórica y sociológicamente e informado por la etnografía. En el fondo, por su puesto, me interesa contar una histo-

ria que alguien quiera leer. Y así es como me sale. Pero no quiero naturalizar: como te habrás dado cuenta, yo no tengo esa facilidad de decir las cosas claramente, tal como aparece en los libros. En realidad no la tengo. Hay alguna gente que ha elogiado mi forma de escribir, pero no es un producto de una virtud de la que esté consciente. Más bien es parte de cómo construir un argumento. Es una forma de tratar de convencer al lector de que el argumento tiene validez. Por ejemplo, si te fijas, en la primera parte de *Vidas beligerantes* hay una especie de narración cinematográfica, si quieres. Esa es la forma en la que me imagino que ocurrieron los eventos y así quiero narrarlo.

Tilly tiene una manera mucho más dura de escribir. Ciertamente es que muchas veces empieza con una historia, pero después es mucho más científico social, mucho más críptico y con lenguaje técnico. De lo que sí estoy seguro es que por suerte mi forma de escribir no viene de Bourdieu, ¡de eso estoy seguro!

E.H.: ¿Cuál es tu “agenda de investigación” de aquí en adelante?

J.A.: Quiero seguir investigando las prácticas, pero ya no tanto en relación a la acción colectiva. Hoy me interesa una dimensión de la vida social que es bastante marginada. Me refiero al tema del habitat y de cómo la gente lucha por mantener unas mínimas condiciones de vida en contextos marcados por las experiencias de envenenamiento.

En toda América Latina los sectores más vulnerables, no lo son sólo porque no tienen trabajo o porque no tienen recursos, sino porque viven en un habitat más degradado, porque viven contaminados, porque toman agua más podrida, porque respiran aire más podrido, porque viven sobre el suelo en una ciudad, etc.

La pregunta que me estoy empezando a hacer es sobre las experiencias de vivir enve-

nenado. Y me la hago porque eso es una dimensión constitutiva de la desigualdad persistente en América Latina, porque así es cómo se reproduce la desigualdad. Si uno respira aire contaminado, vive en un suelo podrido, toma agua podrida, las chances objetivas de mejorar sus condiciones de vida son menores que si uno toma agua pura, se alimenta bien, etc. Esto lo voy a hacer en términos más etnográficos. Me interesa un lugar específico en Buenos Aires cercano al polo petroquímico más grande del país. Es una suerte de tipo ideal realmente existente que, espero, me permita detectar la formación y transformación del habitus del envenenado.

E.H.: ¿Con qué historia vas a comenzar ese libro?

J.A.: No tengo idea. Todavía sigo en búsqueda de esta historia. Todavía estoy comenzando mi trabajo de campo. Probablemente sea la historia de una madre que tiene a sus hijos envenenados con plomo, como ocurre hoy en el Gran Buenos Aires y que enfrenta la total indiferencia del Estado. Para el Estado argentino el tema de la contaminación no es un tema o es un tema totalmente menor. Hoy la discusión pública en Argentina es sobre el desempleo, sobre la pobreza... No es sobre los pobres que respiran aire contaminado, toman agua contaminada, caminan en un suelo contaminado. Ese es un tema que no le importa a nadie. Y si me importa a mí, otra vez, es porque se trata de un universo social específico donde se expresa la dominación y la desigualdad. Un espacio donde los datos ya están echados de antemano. Una mujer embarazada que vive en un barrio marginado alimenta al niño que tiene en su vientre con agua contaminada, respira aire con plomo. El niño, cuando nace, sigue tomando esa agua contaminada, gatea sobre un suelo que tiene plomo y respira tolueno o benceno en cantidades que están por sobre los estándares aceptados.

Lo que me ocupa ahora es eso. Es ver, en términos etnográficos, cómo se reproducen las desigualdades persistentes en América Latina.

* * *

Afuera del café donde nos citamos, Javier se despide: “si me decías que iba a ser así, lo pensaba dos veces antes de darte la entrevista”. “¿Y por qué?”, le pregunto un tanto sorprendido. “No sé... es un poco raro ser el entrevistado. En el campo soy yo el que hace las preguntas... pero bueno, andá, ya está”.

Bibliografía

- Auyero, Javier, 2005, “The Dynamics of Collective Violence: Dissecting Food Riots in Contemporary Argentina” (con Timothy Moran), inédito, disponible en <http://www.sunysb.edu/sociol/faculty/Auyero/auyero.html>
- , 2004, “Política, Dominación y Desigualdad en la Argentina Contemporánea” en *Nueva Sociedad* 193, pp. 133 – 145.
- , 2004, *Vidas beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires (original 2003, *Contentious Lives. Two Argentine Women, Two Protests, and the Quest for Recognition*, Duke University Press, Durham, NC).
- , 2002, *La protesta. Retratos de la beligerancia popular en la Argentina democrática*, Centro Cultural Rojas, Serie Extramuros, Buenos Aires.
- , 2001, *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Manantial, Buenos Aires (original 2001, *Poor People's Politics. Peronist Networks and the Legacy of Evita*, Duke University Press, Durham, NC).
- , 1999, editor, *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires.
- , 1997, editor, *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político*, Losada, Buenos Aires.
- , 1996, “Me manda López. La doble vida del clientelismo político”, en *Ecuador Debate* No. 37, CAAP, Quito.
- Bourdieu, Pierre, 1990, *The Logic of Practice*, Stanford University Press, California.
- , 1998, *La distinción*, Taurus, España.
- , 1999, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- Menéndez-Carrión, Amparo, 1986, *La conquista del voto*, CEN-Flacso, Quito.
- Muratorio, Blanca, 2005, “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”, en *ÍCONOS* No. 22 (este número), Flacso-Ecuador, Quito.
- Wacquant, Loïc, 2004, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Alianza, Madrid.

Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia

Blanca Muratorio

Universidad de British Columbia, Vancouver
Profesora Asociada de Flacso-Ecuador

Resumen

El artículo toma como punto de partida las relaciones dialógicas entre la autora y Francisca Andi, narradora de historias del pueblo Napo-Quichua, para reflexionar sobre las condiciones del trabajo etnográfico. Para esto intercala una doble narrativa que nos remite, a su vez, a otras voces y a una diversidad de posibilidades interpretativas tanto desde el campo de la antropología como del de las propias mujeres indígenas. Se trata en este caso de una experiencia de reflexividad compartida en la que ambas partes participan activamente en la interpretación de las culturas. El texto muestra además las formas en las que Francisca utiliza la memoria y el relato a partir de la memoria para construir su identidad como mujer Napo-Quichua.

Palabras clave: trabajo etnográfico, memoria, identidad, mujeres, narrativa

Abstract

This article begins with an analysis of the dialogic relationship between the author and Francisca Andi, a storyteller from the Napo-Quichua people, to reflect upon the character of ethnographic work. The author examines a double narrative that leads to other voices and to a diversity of interpretative possibilities from the point of view of anthropology and also of indigenous women. The main argument is about a shared reflexivity in which both sides actively participate in the interpretation of cultures. The text also shows how Francisca uses memory and her memory narrative to construct her identity as a Napo-Quichua woman.

Key Words: Ethnographic work, memory, identity, women, narrative.

Desde hace aproximadamente una década, mi trabajo antropológico en la Amazonía ecuatoriana se ha concentrado en largos períodos de conversaciones con un grupo de mujeres indígenas Napo Quichua, quienes se identifican a sí mismas como mujeres de Pano, una comunidad situada en las cercanías de Tena, la capital de la provincia de Napo. Una de esas mujeres, Francisca Andi, se distinguió siempre entre las demás por sus cualidades como narradora de historias, no sólo de su propia vida, sino también de aquellas que le fueron transmitidas oralmente por sus antepasados más cercanos, y de muchas otras que ella misma crea para explicar distintos eventos de su cultura indígena local en relación a los Otros no-indígenas con quienes les ha tocado vivir, o como ella diría, sufrir.

Un día, cuando logré reunir el suficiente coraje para explicar a un grupo de mujeres adultas que no tuvieron nunca oportunidad de educarse, mi decisión de escribir sobre algunos aspectos de lo que había transcurrido en esas conversaciones hasta entonces, y en otras más íntimas que había tenido con Francisca en compañía de Dolores, mi inseparable compañera de trabajo¹, fue Francisca con una sonrisa cómplice, la que se adelantó a hablar para salvarme de un silencio que se me hacía casi insostenible. *“No te preocupes tanto -me dijo- yo te doy mis historias para que mis pala-*

bras sean llevadas en el viento”. Es difícil explicar por qué éste significó para mí uno de esos raros momentos revelatorios en el trabajo de campo sin entrar a relatar todos los altos y bajos en la construcción de una relación con Francisca en el curso de más de diez años que no pueden recuperarse en un texto como este. Momento revelatorio, porque por primera vez sentí que Francisca había entendido el objetivo de mi trabajo y trataba de traducir ese entendimiento en los términos y significados de su propia cultura para mí y para las otras mujeres del grupo. En sus canciones autobiográficas, las mujeres Napo Quichua frecuentemente mencionan el poder del viento como un espíritu amigo que las acompañan cuando cantan y que les ayuda a amplificar su voz y a transportar sus palabras a lugares lejanos en la inmensa floresta tropical.

El término académico que más se acerca a explicar esta experiencia es el de “consentimiento informado” (*informed consent*) de los sujetos de nuestra investigación. Este término fue y sigue siendo discutido en antropología (ver, e.g. Fluehr-Lobban 1994), pero es un lugar común el aceptar que, cuando nuestros sujetos antropológicos provienen de sociedades preminentemente orales o de aquellas en donde las relaciones personales no se presenta fácilmente a ser impersonalizadas por un texto, el paradigma occidental estandarizado de consentimiento informado carece de sentido, prescindiendo del hecho de que los sujetos sean alfabetos o no. La experiencia de cumplir con el espíritu y la intención de obtener el consentimiento informado de nuestros sujetos es un aspecto del trabajo de campo que, a mi entender, tiende demasiado fácilmente a subsumirse en la convencional experiencia más inmediata y superficial de “rapport” (¿afinidad?, ¿simpatía?) que se discute en los textos de metodología como el *sine qua non* del trabajo antropológico. Este término como el otro igualmente inadecuado de “informante”, tienen todavía un legado de pater-

1 Dolores Intriago ha sido mi colaboradora desde 1981, cuando comencé mi trabajo en la Amazonía. Su condición de mujer considerada socialmente “blanca”, pero casada con Francisco Andi, un indígena Napo Quichua, le ha permitido a Dolores no sólo ser totalmente bilingüe (quichua-castellano), sino convertirse en la confidente e intermediaria ideal entre los dos mundos para muchas mujeres Napo Quichua. Su interés por los problemas sociales y su práctica política la llevaron a ser la primera mujer Gobernadora de la Provincia de Napo en la década de 1990. Su interesante historia de vida y mi agradecimiento por su incansable interés en nuestro trabajo etnográfico merecen más del que aquí le dedico, pero es el que ella me ha permitido darle hasta ahora.

nalismo y condescendencia que surgieron de un contexto colonialista de la antropología, y que deben de ser repensados en las cambiantes condiciones históricas de un presente postcolonial. Este es un presente que nos obliga no sólo a reexaminar nuestra persona antropológica, sino también a confrontar nuevos sujetos de investigación y diversas audiencias para nuestros textos etnográficos.

Ganar el consentimiento informado, especialmente para hacer historias de vida de sujetos subalternos, cuyo acceso a ciertas formas de conocimiento está conformado por situaciones históricas específicas de poder, o de aquellas que no tienen por qué compartir nuestras prioridades intelectuales, es un largo y arduo proceso que sólo pude lograr después de muchos años de continuos regresos y de hacer del “campo” mi “casa”.

Se ha señalado repetidamente que en los textos etnográficos, el “campo” se convierte en una construcción ideológica con sus propias metáforas de “viajes”, “llegadas” y “salidas” (Clifford 1997, Pratt 1986), pero en realidad es primero un espacio de práctica social donde lo dialógico no es una decisión teórica (cómo incluir las voces de los otros en un texto), sino una necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el Otro para sobrevivir y para obtener los “datos” de los cuales depende nuestra vida académica y es allí también donde encontramos al Otro como sujeto situado en el presente. Como señala Joan Vincent (Nugent 1999: 538), el trabajo de campo no es un método sino una presencia compartida por la cual tratamos de entender cómo otros seres humanos resuelven las situaciones cotidianas que confrontan. No importa cuales son nuestras propias agendas cuando entramos al “campo”, nuestro trabajo siempre es el resultado de una realidad que debe ser negociada con sujetos que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas. Por lo tanto la relación personal e intelectual entre los dos interlocutores ocupa

un lugar central en el proceso de construir historias de vida. La auto-conciencia del entrevistador, sus supuestos culturales y su bagaje intelectual, en suma su autobiografía, se “encuentran” con la del narrador. Como en cualquier otra buena conversación, al hacer historia oral, aprender a escuchar, incluyendo una detenida atención a los silencios, supone en buena medida una renuncia al ego. Esto no significa convertirse en un observador neutral sino precisamente lo opuesto; ser un buen oyente siempre requiere simpatía.

Vuelvo entonces a preguntarme cómo entender más allá de la anécdota esa experiencia de “consentimiento informado” que describí al comienzo. Mi argumento es que es un proceso que nos fuerza a vernos a nosotros mismos reflejados en el espejo del Otro, y además, nos hace tomar conciencia de que nuestros “objetos” de análisis son sujetos analizantes con sus propias agendas sobre los usos e implicaciones de nuestro trabajo. Rosaldo (1993:206-207) se refiere a esas situaciones



Francisca Andi: Tengo que llorar, tengo que conversar, no tengo tiempo para nada

de conocimiento como “relaciones”, es decir, aquellas formas de comprensión en las cuales ambas partes participan activa y mutuamente en la interpretación de las culturas. No se trata aquí simplemente de nuestra reflexión o de explicar nuestro “conocimiento situado”, *a posteriori*, sino de una reflexividad compartida en el sentido que Fabian (1983) habla de “contemporaneidad” (*coevalness*), la cual no significa “armonía” ni el unilateral cliché de “volverse nativo”, precisamente porque está predicada en el reconocimiento y el respeto de las diferencias por ambas partes.

El objetivo de este ensayo es dar mi propia interpretación de esa doble reflexividad en el caso particular de esta experiencia de campo. Dada la multiplicidad y la creciente complejidad de las experiencias de trabajo de campo en este presente histórico (ver Clifford 1997), esta reflexión no intenta teorizar o generalizar posibles soluciones. Como todo etnógrafo presento una experiencia de trabajo de campo que debe ser situada personal e históricamente; un ejemplo que no intenta ser “ejemplar”. Para el propósito de este trabajo he optado por incorporar mi propia voz etnográfica y la voz de Francisca a través de algunos segmentos de la historia de un evento en su vida que ella misma considera esencial en la construcción de su propia persona y que varias veces me ofreció como explicación de su deseo de usar el privilegio de mi educación académica para difundir su voz.

Esta concepción de “consentimiento informado” significa ir más allá de la necesaria problematización de las “relaciones de producción” (Clifford 1986:13) de los textos etnográficos, donde las decisiones son tomadas unilateralmente por los antropólogos y donde, en general, poco se nos dice de la participación que tuvieron los sujetos de la investigación en esas decisiones. Se trata más bien de dar un paso atrás para interrogar el quehacer antropológico primeramente en las relaciones de producción en el campo, y en la ca-

lidad y construcción histórica y política específica de las relaciones sociales con las personas que buscamos representar en nuestros textos. Por una parte, la idea de incorporar en el teorizar antropológico el cuestionamiento que los Otros hacen del “nosotros” o del “yo”, que se asume en los textos etnográficos, no ha recibido la misma atención que el problema de la reflexividad centrada en la persona del antropólogo (cf. Hugh-Jones 1998). Sin embargo, con su prólogo a un texto de Julius Lips, poco conocido y con el evocativo título “*The Savage hits back*” ya Malinowski (1937) afirmaba que en el *metier* del antropólogo,

“(vernós) a nosotros mismos como los otros nos ven es simplemente el reverso y la contraparte del don de ver a los Otros como realmente son y como quisieran ser”.

Más recientemente, Turner (1998:242) ha sugerido que este ejercicio de vernos a nosotros mismos como un Otro de nuestros sujetos antropológicos y como sujetos de otras antropologías (en éste caso hechas por los indígenas de los Andes y la Amazonía) puede convertirse en un contexto significativo para reflexionar no sólo sobre las categorías con las cuales ellos han representado su experiencia de contacto con Occidente, sino también para analizar las categorías teóricas de nuestras propias perspectivas antropológicas e históricas. A mi entender, la proposición de Turner es de una teoría dialógica que supone ir más allá de la reflexividad individual para entender las etnohistorias que ellos hacen de nosotros.

Por otra parte, y en el caso particular de los pueblos indígenas, hay que reconocer que la relación antropológica viene precedida de situaciones coloniales de contacto donde la diferencia ha sido marcada para crear sujetos y transformar identidades. Frente esas formas impuestas de subjetivación, los indígenas han construido y siguen construyendo complejas imágenes narrativas de una multiplicidad de otros en situaciones de contacto, y han usado

diferentes estrategias de resistencia y acomodación para dar sentido a sucesos significativos en la lucha por la sobrevivencia y transformación étnica (cf. Ramos 1988). Estas estrategias, tanto narrativas como rituales y de práctica social, ilustran este proceso constante de auto-modernización que ha sido usado por los indígenas para desafiar, en sus propios términos, un proceso impuesto de homogenización étnica (Platt 1992), en un complejo escenario multivocal que los indígenas confrontan en el presente -en el cual el antropólogo no es sino una modesta presencia- el problema es entender qué recursos culturales y simbólicos son usados en la producción de nuevas modernidades y qué lugar tienen las memorias históricas y las nuevas apropiaciones y resignificaciones de los discursos de los Otros en el presente y en la proyección hacia el futuro. Es en este contexto que yo propongo leer la historia de Francisca como una narrativa de auto-modernización.

Identidades y memorias etnográficas

Las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos sino con las cuales pensamos. No existen como entidades fuera de nuestras políticas, nuestras relaciones sociales y nuestras historias. Debemos tomar responsabilidad por sus usos y abusos, reconociendo que cada afirmación de identidad implica una elección que afecta no sólo a nosotros mismos sino también a otros (Gillies 1994).

De una manera u otra todos los antropólogos investigamos, escribimos, enseñamos sobre identidades y memorias culturales. Nuevas preguntas teóricas nos han hecho más cautos sobre previos enfoques que esencializan identidades y memorias y congelaban en tiempos y espacios limitados por nuestros propios conceptos. Irónicamente, como varios antropólogos que trabajan en áreas culturales muy diferentes lo han señalado (Cruik-

shank 1998, Hander 1994, Warren 1992) nuestras dudas y constructivismos están siendo desafiados por los mismos sujetos que estudiamos, quienes enfrentados a la cultura dominante, tienden a usar conceptos esencialistas de identidades y memorias para reclamar distintivos derechos colectivos y para movilizarse políticamente.

El hecho de que pensamos con nuestras identidades y memorias nos lleva otro tipo de reflexión. Si bien ya nadie defiende sin las acostumbradas reservas la posición del antropólogo como un "observador científico neutral", el debate se centra en cómo mantener un sobrio equilibrio entre el "ser personal" y "ser etnográfico" (Bruner 1993) en el trabajo de campo y en nuestros textos etnográficos. Aunque aquí también existen posturas extremas, la mayoría de los antropólogos optamos por una posición de "discreción cultural" (Clifford 1997: 205). A mi entender, la autorreflexión no es muy interesante a menos que nos lleve a nosotros y a los lectores a una reflexión más general sobre nuestra capacidad de traducir al Otro como sujeto y sobre las limitaciones, parcialidades y posibles cegueras de nuestro trabajo etnográfico. Rosaldo (1993) y otros (e.g. Kondo 1986, Narayan 1997) ya ha señalado que cada antropólogo entra el campo con una subjetividad múltiple, donde se entrecruzan diferentes identificaciones. Esta realidad de toda persona es mejor evocada en el final de un poema de Borges (1977):

"Somos nuestra memoria.
Somos ese quimérico museo de formas in-
constantes,
ese montón de espejos totos"
(1997, Cambridge).

Mi bosquejo autobiográfico no difiere mucho de los otros científicos sociales de mi generación que salimos para sacar doctorados en el extranjero y nunca pudimos o quisimos volver a la Argentina. Como antropólogo de des-

cendencia Italo-Argentina, trato de vivir todos los años en tres mundos diferentes: canadiense-inglés, ecuatoriano-español y quichua de la floresta tropical, en todos los cuales me siento igualmente cómoda aunque no igualmente competente. Cuando vuelvo a Vancouver no siento que estoy más “en casa” que cuando voy a Tena, donde tengo una pequeña casa. La identidad de sentirse siempre “forastera” puede ser asumida de muy diversas formas en distintos contextos sociales e históricos. Por deformación profesional (o vocación) he asumido esa identidad e identificación haciendo etnografía casi obsesivamente como una forma de sobrevivir en los tres mundos en que vivo. No hay una “casa” (*home*) que represente el sosiego de identidades y memorias compartidas. Lo que muchos experimentan como un agonizante exilio, yo lo veo más como una libertad particular para percibir las ambigüedades y contradicciones en las diferentes formas en que cultura historias son vividas por mí y por otros en las prácticas cotidianas. Frente a estas situaciones, toda pretensión de autoridades etnográficas se disipa fácilmente en el humor. Este humor entre ironía, subversión y resignación, que se dirige principalmente hacia uno mismo fue, contra todas mis expectativas, una de las facetas de mi identidad que tanto el anciano indígena Alonso Andi (Rucuyaya), con quien comencé a hacer historias de vida en la Amazonía, como Francisca aceptaron para crear un primer puente sobre la diferencia. Pero como ocurre frecuentemente en la Amazonía, todos los puentes son destruidos por lo menos una vez por las aguas turbulentas de los ríos crecidos. Con Rucuyaya, por ejemplo, mi condición de mujer fue una de esas barreras que me obligaron a ubicarme en la periferia del diálogo preferido con su hijo mayor a quien le conté su historia de vida (Muratorio 1991), en mi trabajo con las mujeres nunca asumí que mi condición de mujer *per se* me iba a garantizar una relación de aceptación

compartida, lo que Patai (1991) llama una “noción no-crítica de hermandad”. Fue en esa segunda etapa de mi experiencia de campo, que todavía continúa, donde mi amistad y mi continua colaboración con Dolores, una mujer socialmente no-indígena, pero casada con el hijo mayor de Rucuyaya Alonso, me ha otorgado la legitimidad, y por cierto la autoridad, de mantener lo que prefiero llamar “conversaciones” con varias mujeres indígenas, y especialmente con Francisca. Pero, a pesar de los altos y bajos esperados en toda relación de varios años, las desavenencias y los cuestionamientos a que me sometieron varios hombres y mujeres indígenas me enseñaron a no seguir buscando los indígenas abstractos imaginados por mis convicciones políticas o mi romanticismo. Con gentileza e ironía ellos me forzaron a cuestionar mis propios “úteres conceptuales”, apropiada caracterización que Portelli (1997) hace de esas criaturas que son el producto de nuestra limitada experiencia y limitadas expectativas. Las historias de vida y las etnografías de lo particular (Abu-Lughod 1991) nos obligan a no ver la cultura como separada de las personas individuales que las crean, experimentan y a menudo desafían. Nos ayudan a entender cómo la cultura, la estructura y los procesos históricos influyen en las vidas individuales. Más específicamente, historias de vida de mujeres también pueden revelarnos el desafío y la transgresión de supuestas pautas culturales compartidas.

Además es necesario considerar que sus historias y nuestros textos adquieren una vida social propia en el presente (Cruikshank 1998, Blackman 1992). Continuamente generan nuevos significados en el proceso de ser recontadas y también ahora en la lectura que de ella hacen las generaciones más jóvenes que han tenido acceso a la educación formal. Por esta razón muchos antropólogos tenemos que asumir la responsabilidad de buscar una voz que pueda cruzar la barrera cultural y se dirija tanto a audiencias académicas como nativas.

La tarea implica, por un lado, un cuidadoso balance entre nuestro lenguaje técnico y uno más narrativo que ayude a mantener mejor la oralidad de las fuentes. Pero siempre seremos traductores imperfectos. Como lo ha señalado Asad (1986), esta tarea de “traducción cultural” está inevitablemente inmersa en condiciones de poder, y son esas relaciones entre investigador y sujetos las que están siendo contestadas en muchas situaciones poscoloniales.

Una de las estrategias que he seguido al confrontar estos dilemas de cómo incorporar otras voces de mi propio trabajo, ha sido la de intercalar historias de vida indígenas con las voces de otros sujetos que históricamente han sido más importantes para esos indígenas de Napo que el eventual encuentro con la antropóloga. Mi intención ha sido tratar de entender esos diálogos que ocurrieron en el pasado pero que están presentes en la conciencia histórica de los sujetos y en las interpretaciones que ellos hacen implícita y explícitamente en sus narrativas. Escritas en contra de la historia oficial, estos proyectos de historias de vida representan una interacción entre las fuertes históricas orales y escritas en que cada una interroga a la otra. Mi principal objetivo ha sido explorar el carácter frecuentemente paradójico y contradictorio de esos diálogos históricamente situados. Todavía pienso que revelan, mucho más que un diálogo centrado entre la antropóloga y el sujeto, las estructuras de poder que tienen reales consecuencias sociales para los sujetos en un presente que no es solamente etnográfico.

Como otros antropólogos e historiadores orales, creo que la mejor forma establecer una reciprocidad políticamente significativa con aquellos de nuestros sujetos que habitualmente no son escuchados, es facilitar la posibilidad de que sus voces puedan llegar a otros espacios que ellos todavía no pueden alcanzar, y contextualizando sus voces en los procesos históricos más amplios que aún muchos de ellos no tienen el poder de conocer. Inevita-

blemente, al interpretar y transmitir esas memorias contribuimos a transformarlas. Porque el reverso de recordar es olvidar, memorias individuales pueden así sobrevivir el olvido oficial acerca de los indígenas y especialmente de mujeres indígenas. Pero al situar nuestro propio trabajo históricamente también nos vemos forzados a reconocer nuestras propias limitaciones académicas y políticas. Presentando el término tan apropiado que Andrés Guerrero (1994) usó para caracterizar discurso liberal e indigenista ecuatoriano sobre “la desgraciada raza indígena” a finales de siglo XIX, se puede decir que los antropólogos también hemos dejado de ser “ventrílocuos” (si alguna vez lo fuimos realmente). No hablamos por los Otros ni con los Otros sino acerca de ellos y siempre hablamos desde la diferencia.

Las identidades y memorias de Francisca

Conocí a Francisca en 1981 cuando recién comenzaba trabajar en la historia de vida de Rucuyaya Alonso. Para situar a Rucuyaya en su propia generación, buscaba entrevistar a los pocos otros ancianos que todavía vivían en el área de Pano, en mi investigación en el archivo local había encontrado un documento donde se mencionaba un indígena llamado Basilio Andi que me interesó particularmente, porque bosquejaba una trayectoria de vida similar a la de Rucuyaya. Al preguntarle a Rucuyaya confirmó que Basilio había sido su amigo pero que había fallecido hacía tiempo. Me sugirió que tratará de encontrar a su hija Francisca quien, según él, siempre hablaba de su padre. Recuerdo muy bien mi primer encuentro con Francisca. Con Dolores habíamos ido a buscarla entrado hasta las orillas del río Pano por una playa frente a su casa, situada a unos pocos metros hacia adentro del otro lado del río. Era uno de esos días de sol brillante en que el río está seco y cristalino. Pensábamos cruzarlo para llegar a su casa y visi-

tarla pero, como se acostumbraba en esos casos, Dolores gritó a viva voz su nombre para ver si había gente en la casa. Cinco minutos después Francisca apareció corriendo, se apresuró a hacer señas de que nos quedáramos en la playa y cruzó el río con el agua a la cintura saludando con sus manos en alto y hablando desde el medio del río, tan rápido y con tanto énfasis, que casi no entendimos una sola palabra de lo que quería decirnos. Es una escena que ahora se repite todos los años que vuelvo a Tena, pero esa primera impresión de Francisca, que desafió todas mis pre-concepciones de “la mujer Napo Quichua”, es una imagen que ella nunca defraudó. Su rostro angular enmarcado por su largo cabello negro, sus ojos expresivos y sus manos siempre en movimiento le dan una belleza, que ahora sé, la hizo famosa mucho antes de que yo la conociera, cuando ya tendría aproximadamente unos 55 años. También supe después de su poder como curandera y que su habilidad como ceramista. Pero lo que más me impresionó siempre fue su deseo de conversar sobre cualquier tema que le sugeriáramos, su increíble memoria, su maravillosa capacidad como narradora de historias, y su insaciable curiosidad que busca llegar entender al Otro no-indígena con compasión, crítica analítica, y a menudo con ira.

En esa época Francisca nos habló largamente de su padre, pero fue unos años después, cuando le entregue una copia del libro sobre Rucuyaya en castellano, mostrando donde figuraba el nombre de su padre y traduciéndole al quechua lo que había escrito sobre él, que Francisca comenzó su propia investigación sobre mi persona, a mi trabajo con mujeres, y su deseo de participar con historias de su propia vida. Me tomo seis años y un libro para convencer que, en sus palabras, “no eras un turista más paseándose por mi playa”. La historia de su vida que voy a narrar a continuación me la contó muchas veces en distintas formas, con distintos objetivos, y

también durante conversaciones con otras mujeres. La versión que he elegido como relevante para este trabajo es la que me ofreció cuando le pregunté por qué ella tenía recuerdos tan nítidos y detallados de su padre y por qué había estado dispuesta a comentármelos. En mi experiencia, las memorias de otras mujeres evocaban a sus madres y a sus suegras con mucho más frecuencia que a sus padres. Su respuesta fue la historia de su matrimonio arreglado por sus padres cuando ella tenía sólo diez años². Es una historia de dolor, de indignación, y finalmente de aceptación y celebración de su identidad como mujer indígena de Pano.

Al conocer la historia de vida de Francisca se nos hace evidente el hecho, ya aceptado y bien investigado en estudios de historia oral y en psicología cultural, de que “el sentido del ser es un fenómeno esencialmente narrativo” (Stivers 1993:412) y que construimos una realidad significativa contando historias sobre nosotros mismos y escuchando historias que otros cuentan sobre nosotros. En la narrativa acerca de su matrimonio arreglado, su huida de la casa de sus suegros y su deseado arreglo final de vivir con su marido en la casa de sus padres en contravención de establecidas normas culturales, Francisca moldea sus memorias de estos hechos para fraguarlas en elementos central de su sentido de identidad. Selecciona cuidadosamente los personajes, las escenas, las imágenes, y particularmente los momentos y emociones más significativas pa-

2 Hasta hace poco tiempo el matrimonio arreglado con residencia virilocal fue la norma entre los Napo Quichua. El proceso de este matrimonio tradicional implica varias etapas que pueden llevar hasta tres años para completarse: la *maquipalabra*, o promesa inicial hecha por los padres del futuro novio para “reservar” a la niña; la *tapuna*, o pedido formal; la *pachtsachina*, un evento formal para confitmar las obligaciones y la ceremonia de boda (*bura*). Aún hoy en día cuando alguna de estas etapas ya no se cumplen, la ceremonia de boda sigue siendo muy importante e implica un elaborado y cosroso ritual.

ra forjarse dramáticamente como una persona rebelde. Como otras famosas heroínas románticas, desafía lo ordinario, hace difíciles elecciones entre caminos bifurcantes, pagando un precio oneroso por su decisión, para surgir finalmente victoriosa de su experiencia como protagonista de su propia historia. El poder de su cualidad personal de narradora se destaca a través del significado de sus palabras y del tono de su discurso, pero su historia, como la de muchos otros narradores de historias en su propia cultura, está literalmente llena de voces -y de los silencios- de otras personas significativas en su vida. Este aspecto dialógico de la narrativa revela el carácter social del ser individual, su situación en múltiples discursos de identidad y su inmersión versión en la afectividad de las relaciones sociales. Pero la voz de Francisca también entra en diálogo con discurso dominantes pasados y presentes, obligándonos así a contextualizar su subjetividad en las estructuras y procesos más amplios que afectaron su vida.

Su narrativa comienza en 1941 cuando el Oriente ecuatoriano estaba envuelto en una guerra fronteriza con el Perú complicada por la competencia entre la Standar Oil y la Shell por el potencial petrolero amazónico, en esa misma época, el impacto de la Segunda Guerra Mundial se dejó sentir en el Oriente particularmente través del incremento que provocó en la demanda de caucho, cuya producción dependía de la mano de obra indígena local. Ninguno de estos dos procesos históricos es mencionado directamente por Francisca, pero los encontramos en las huellas que dejaron en la memoria de una niña que, ahora como mujer madura recuerda su vida. El temor con que comienza su narrativa es el de una niña escondida detrás de un árbol sin comprender que la han mandado fuera de su casa porque sus futuros suegros han venido de visita para hacer el primer pedido formal de su mano en matrimonio. Durante todo el largo proceso de la negociación matrimonial

tradicional, el sentimiento que domina su narrativa es el de esa pequeña que va a ser forzada a dejar el mundo acogedor donde nació y el refugio del amor de su madre para ir a vivir con gente extraña.

“Cuando ven una niña que le gusta acarrear leña y hacer chacra, vienen los padres de un hombre y le dicen: ‘esta niña es buena, la quiero para mi hijo’. Así es como me escogieron a mí. La madre de mi marido me escogió. Dijo que era inteligente, que mi mamá y mi papá eran de un buen *muntun* (grupo de parentesco), inteligentes, luchadores y trabajadores. ‘Así ha de ser la hija’, dijeron. Se pusieron de acuerdo para venir a pedirle a mi papá. Fui pedida cuando tenía los senos muy pequeñitos. Perdí mi muela del juicio cuando ya estaba con marido. Así es como vinieron a la casa para la *tapuna* (pedido) cuando yo era muy niña. Insistieron que querían una mujer de Pano y dijeron que me iban a cuidar bien. Trajeron un mono asado y también pescado. Pero mi mamá dijo que yo todavía era muy joven y decidieron esperar. Siguieron trayendo comida de vez en cuando por un año. Cuando yo oía que venían me iba a esconder en el monte hasta que se iban. Yo miraba hacia la casa desde mi escondite detrás de un árbol grande, y aún entonces pensaba en escaparme. Yo sabía que estaban hablando de mí pero no entendía lo que me iba a pasar”.

Francisca comienza su historia estableciendo sus impecables credenciales de parentesco y certificando su meticulosa socialización en manos de su madre como una perfecta mujer Napo Quichua (Muratorio 1998). Se identifica como una mujer de Pano, dando por descontado que quien la escucha “sabe” que este grupo “naturalmente” produce potenciales cónyuges muy deseables. Pero aún más significativamente, Francisca afirma haber heredado de sus padres los dos rasgos de carácter considerados más valiosos en su cultura en ese tiempo: la reputación de ser una mujer trabajadora heredada de su madre, y la inteligencia crítica y el espíritu de lucha de su padre. Es-



Blanca Muratorio

Francisca Andi, Alonso Andi y, con la grabadora, Blanca Muratorio

tos dos últimos rasgos no son considerados particularmente valiosos por los hombres, como atributos de las mujeres, ni se espera que ellas estén así dotadas. Al enfatizar estas cualidades como tuyas desde el comienzo, Francisca está ya bosquejando su retrato singular como persona, pero está también montando el escenario para explicar más adelante por qué su resistencia a su matrimonio arreglado le permitió, aún pasada su adolescencia, estar en contacto diario muy cercano con su padre, un hecho no común entre las mujeres en su cultura, pero un recuerdo que ella atesora.

Cuando estuvieron finalizadas todas las negociaciones y preparativos para la ceremonia de la boda que, como era costumbre entonces, iba a tener lugar en la casa de sus suegros, los temores de Francisca se acentúan con los consejos de su abuela quien, después de recordarle detalladamente sus deberes como futura "buena nuera" la despide con las si-

guientes palabras: "ni pies que va a volver mi hijita, en ese lugar lejano vas a enterrar tus huesos, allí vas a morir". Pero, según Francisca, ni el amor que sentía por su abuela y por su madre, quien ya le había dado varias veces esos mismos consejos, fue suficiente para que se resignara a aceptar esa experiencia de separación que aún ahora le resulta dolorosa.

"Cuando salimos de mi casa para ir al *Ansu*, sabiendo que yo quería volverme, mi mamá me dio una canasta y un bebé para cargar para que no pudiera escaparme. Era muy lejos y tuvimos que pasar la noche en el camino. Temprano en la mañana cruzamos el río y los potretos y me dije: '¿donde me están llevando?' y no podía dejar de pensar cómo escaparme. Miraba muy bien el camino para recordar todos los detalles de mi regreso. Era un camino muy ancho, construido por la compañía [de petróleo], lleno de huellas, de 'zapatos' de vacas; lleno de huellas de ganado. Los blancos sabían sacar el ganado por ese camino. Mi mamá me mostraba las huellas diciendo que eran huellas de los zapatos de los soldados para que yo pudiera reconocer y tuviera miedo de ese camino. Cuando estábamos cerca de llegar mi mamá me dijo: 'no llores mi hijita, no estés triste; yo te he traído aquí tan lejos; como decimos los *runa* (gente), te estoy 'vendiendo', no trates de volver porque es muy lejos. ¿Ves este camino mi hijita? Es así porque por aquí caminan los blancos y los negros. Es el camino de los soldados; ellos te van a llevar a Quito, a la Costa, si vuelves por este camino te van a secuestrar, te van a dar comida hedionda, cebolla de comer y leche de vaca de tomar. No trates de escaparte, en el otro camino, en cambio, los ríos son muy correntosos, vas a morir si tratas de cruzarlos'. Cuando yo oía eso temblaba de miedo. Mi mamá me dio estos consejos durante todo el camino, pero yo lloraba y lloraba, y temblaba toda. Yo creía que ella se iba quedar conmigo, como me había prometido; yo era todavía muy niña para comprender. Cuando entendí que me iban a dejar ahí con mis suegros hasta la muerte, me desesperé y allí mismo decidí que no me iba quedar.

Los senderos bifurcantes de identidad

Keith Basso (1997: 5-7) ha señalado la importancia del concepto de “lugar” o “espacio” en nuestras memorias del pasado. De acuerdo a Basso, “construir lugares” (*place making*) es una estrategia universal de la imaginación histórica por la cual las memorias verbales y visuales del lugar se convierten en una forma de construir el pasado, las tradiciones y las identidades personales y sociales. El camino que Francisca y su madre atravesaron para llegar a la casa de sus futuros suegros está preñado de memorias de colonialismo en las imágenes de las huellas del ganado y de los soldados, así como en los extraños gustos y “repugnantes” olores a cebolla y a leche de vaca que antes como ahora evocan la cultura de los blancos. Aunque estos dos alimentos fueron introducidos por los colonos hace ya muchos años, los indígenas del Napo no los han incorporado como parte de su dieta. “Comecebollas”, por ejemplo, es una expresión local usada para referirse a los *ahuallactas*, un término que en el Napo se usa para referirse a todas las personas que provienen de la región de la Sierra. Es este sendero de la aculturación violenta el que figura tan prominentemente en la trayectoria de resistencia de Francisca, en contraposición al sendero dificultoso pero familiar de la selva. Este es el núcleo central de su historia:

“Yo siempre tenía mi ropa y mi frazada en una *shigna* (bolsa de fibra) listas para escaparme. Sabía irme a hurtadillas detrás de la casa para planear mi huida. Sólo pensaba en escaparme. Por aquel entonces yo pensaba que podía huir como una gacela y así lo hice. Un día mi suegra estaba haciendo ollas y me dijo que se había levantado muy de madrugada, pero ya cantaba el grillo. Me preguntó que por qué yo andaba para arriba y para abajo al río. Le dije que me dolía la barriga con diarrea y que por eso tenía que ir así. Lo que pasaba es que poco a poco llevaba las cosas al río para huirme. Primero escondí el machete, después llevé la canasta que me ha-

bía dado mi papá. Allí puse mi frazada, un poco de sal, el *pilchi* (cuenco) para la *huayusa* (te) y el otro *pilchi* que mi mamá me había dado cuando me iba a casar. Tenía dos pensamientos: venirme por el camino de la compañía, pero me acordaba de que me iban a llevar los soldados y los negros y me daba mucho miedo. El otro era el camino de *pitua* con un cerro muy alto y ríos que cruzar, pero decidí ir por allí. Al día siguiente, cuando todos estaban dormidos empecé a caminar por ese camino y luego a correr tan rápido como podía. Un hombre me ayudó a cruzar el río, como era verano no estaba profundo. Me puse la canasra en la cabeza y cruce por las piedras, en una mano tenía machete y en la otra un bastón. Vine corriendo todo el tiempo, no paré para nada, sólo una vez para mirar si alguien me seguía. Bajaba un cerro y subía otro, corriendo todo el tiempo. Un camino que se me hacía en tres días yo lo había hecho en uno solo. Cuando llegué a mi casa mi papá se arrepintió de haberme dado tan niña y tan lejos. Me quedé en mi casa por un tiempo, pero ni suegros vinieron de nuevo a buscarme.

Trajeron trago, pescado y carne de danta y me llevaron de nuevo. Yo me escapé tres veces de esta misma manera. Cada vez que me llevaron me escapé. Hasta entonces no había dormido con mi marido”.

Aunque este importante segmento de la historia de Francisca está lleno de amargura por su falta de poder de decisión para controlar esos años tempranos de su vida, ahora en retrospectiva, ella considera su elección de resistencia como fuente de identidad personal y cultural. El escaparse por las escabrosa y peligrosa ruta “salvaje”, en vez de por el camino más fácil y abierto por la colonización, simboliza para ella su determinación de permanecer siendo una mujer Pano, si bien rebelde, y su rechazo el camino de la aculturación blanca. Esta es una elección que Francisca reitera aún más explícitamente cuando se niega a ser tentada a la infidelidad matrimonial por los “diablos blancos”, como ella los llama. Su explicación de este incidente a través de un sueño con la virgen María, transformada en

un *chaman* femenino que ayuda a las mujeres (ver Muratorio 1995) demuestra su capacidad de traducir y significar los elementos ideológicos de la sociedad dominante sin abandonar los símbolos de experiencias de su cultura era significado a su vida. Después de un largo y detallado relato de su sueño dice:

“En esos tiempos yo era gorda y bonita, mi pelo era negro, brillante y muy largo. Aún los blancos casi hicieron caer en la tentación. Sabían decirme: ‘¿Por qué has elegido a un indio para marido?’ Y yo comencé a pensar cómo deshacerme de mi marido; pero también pensé que yo no sabía castellano, ni leer ni escribir, y que estaba mejor con un *runa* (gente, indígena). Esta fue una tentación muy grande, pero luego de este sueño cuando la Virgen me visitó, prometí no escuchar más malos consejos y abandoné el vivir con los ‘diablos blancos’ en mis pensamientos”.

En el último segmento de su historia Francisca relata el precio que debió pagar por su rebeldía a las normas tradicionales y cómo finalmente logró superarlas con estrategias de acomodación y resistencia que podemos considerar como parte de su propio proceso de auto-modernización.

“Finalmente retorné a la casa de mi marido porque mi suegro era *yachaj* (chaman) y podría haber matado a mis padres y a mí. La tercera vez que me escapé yo no volví donde mis suegros. Entonces mi padre dijo: ‘no voy a mandar a mi hija de vuelta. Que el marido venga y vida conmigo como un hijo, le voy a la tierra. La he hecho sufrir, casi se murió por escaparse’, y mis suegros estuvieron de acuerdo. Mi marido volvió de la compañía [de petróleo] enfermo de malaria y muy pálido. Lo podría haber escupido y dejado ahí mismo. Pero después mi madre me aconsejó que debía dormir con él y tuve que hacerlo. Ella me decía que si yo me seguía negando me iba a dar a un viudo, a un viejo que se llamaba Laticu. Esto es lo que le pasaba a las jóvenes que abandonaban a sus maridos. Les pelaban la cabeza y les daban a un viejo. Yo dormí con él después de mi tercera menstruación y co-

mencé a portarme como una mujer. Desde entonces no regresé a su casa, ni aun cuando tuve mi primer hijo. Antes de eso perdí cinco hijos. Los mayores decían que yo no pude tener niños por bastante tiempo porque estaba embrujada por mis suegros. No los estaba sirviendo y había quebrado la ley. Pero mi suegro lo negaba y decía que me quería, que yo era su *huayusamama* (la mujer que sirve el te de guayusa, aquí usado como término de cariño), que me extrañaba. Luego comenzamos a visitarlos más seguido y ayudar en la casa. Me llevaron con ellos muy lejos a sacar caucho y les dimos las bolas al patrón que las vendía a los gringos. Mi suegro le dio un pedazo de terreno mi marido en Pasourcu, la tierra que tenemos ahora. Es buena tierra y yo la he repartido entre mis hijos. Pero yo también trabajé la tierra de mi padre y ahí es donde vivo ahora, ahí es donde él quería que viviera y dónde voy a morir. Yo aprendí en él muchas de las cosas que te he contado.”

Es por supuesto un hecho común, y aún esperado, que una niña que es casada muy pequeña vaya a llorar o trate de escapar a casa de su madre por lo menos una vez antes de conformarse finalmente a retornar a la casa de su marido. Sin embargo, no he encontrado ningún otro caso en que esta forma de residencia fuese ocasionada por el desafío de una niña a los deseos y presiones sociales tanto de sus padres como de sus suegros. Francisca simplemente los rindió con su obstinada resistencia a conformarse con una regla cultural que casi siempre coloca a las mujeres recién casadas, aún si bien temporalmente, en la posición social más baja. Por el contrario, Francisca forzó a su propio marido a asumir esa posición subordinada en la casa de sus padres, ya que allí tenía muy pocas posibilidades de competir con éxito por el poder, el respeto, el afecto o el prestigio social con el padre de Francisca, quien era un líder y reconocido.³

3 Basilio Andi, el padre de Francisca, fue un *varayuj*, un líder que portaba la vara de mando. Este tipo de autoridad indígena fue creada durante el periodo colonial. Consistía en liderar a un grupo de hombres que

La última senda hacia la identidad personal y cultural

En la última parte de la narrativa de Francisca nos damos cuenta de las “verdaderas” razones por las cuales finalmente se resignó a dormir con su marido, y el alto precio que tuvo que pagar por su resistencia a las normas de residencia postmaritales y al servicio debido a sus suegros. Pero, aún más significativamente en términos de entender su sentido de identidad personal y étnica, Francisca nos ofrece una evaluación final de lo que ella considera los resultados positivos de esta crucial decisión de su vida. Juzgando por el relato de Francisca, la atracción física no fue el factor decisivo en consumar su matrimonio, sino el temor. Temor por sí misma del escenario aún menos atrayente de ser casada con un viejo y de que le corten su hermoso cabello; y miedo por su familia, que hubiera podido ser gravemente afectada por los poderes chamánicos vengativos de su suegro. Ya sea por razones positivas o negativas, el poder otorgado a los chamanes en la cultura Napo Quichua los transforma en respetados o temidos intermediarios matrimoniales, y en la mayoría de los casos son considerados directamente responsables por las consecuencias de su intervención. Francisca ve el hecho de haber perdido cinco hijos en los primeros años de su matrimonio como el resultado de la brujería ejercida por sus suegros, por su resistencia a cumplir sus obligaciones de nuera. El poder de los chamanes en controlar la sexualidad de las mujeres es un tema que casi no se menciona en la literatura sobre el chamanismo amerindio, pero todavía continúa siendo extremadamente importante en relación al matrimonio y a la violencia doméstica. A pesar de esa pesada experiencia de la pérdida de sus hijos,

hacían distintos tipos de trabajo forzado para los blancos. Para evidencia de la resistencia de Basilio Andi a los abusos y arbitrariedades de los patrones y autoridades, ver Muratorio (1991, pp. 160-161).

que Francisca trató de remediar adoptando y criando a dos niños varones, ella termina la historia de su matrimonio con una nota positiva. La reacia reconciliación con sus suegros le permitió poseer la tierra a la que tenía derecho como muera, pero su resistencia la llevó a vivir en la tierra de su padre, un pedazo de la cual fue otorgado a su marido cuando su padre lo adoptó como si fuera un hijo propio. De acuerdo a Francisca, el hecho de que a través del *samai* (poder que se otorga al aconsejar, sabiduría) de su padre ella “heredó” su espíritu de lucha, es el factor que contribuyó a su éxito en ganar el argumento contra sus hermanos para retener ese pedazo de terreno después de la muerte de su padre. Entre los Napo Quechua, tradicionalmente las mujeres no heredan tierra de esta forma, pero ella pudo hacer uso de la ley ecuatoriana de herencia bilateral para retener este tan preciado terreno, donde quiere que la entierren.

Más significativo para el sentido de identidad de Francisca en su propia cultura, ella siente que su individualidad reside en su habilidad de incorporar en sí misma, no sólo todas las valiosas cualidades de una mujer Napo Quichua ideal que aprendió de su madre, sino también aquella cualidad especial que da prestigio, estatus y respeto a los hombres: el poder de la palabra racional para luchar por lo que es justo. Como me dijo al terminar su historia:

“cuando mi padre me dio su *samai* me aconsejó que después de su muerte yo no debería temer a ningún blanco. ‘Vive como yo -me dijo- actúa como yo, que toda mi vida luché contra patrones abusivos’. Si sólo supiera castellano, hubiera sido como él, pero heredé sus pensamientos y tú vas a poner los míos en papel”.

Como varias otras mujeres de su generación, Francisca se queja frecuentemente del hecho de que su matrimonio temprano le impidió ir a la escuela y aprender a hablar y escribir el castellano. “De lo contrario podría haber sido abogada o doctora”, me ha repetido varias ve-

ces.⁴ Como en otra experiencia de su vida, en su solución a este problema, su modernidad consiste en una traducción cultural que supone resignificar la cultura del Otro, en este caso la antropóloga amiga y narradora, para cumplir su proyecto personal de que sus pensamientos y su herencia cultural sean “llevados en el viento”. La historia de su casamiento arreglado puede ser leída como una intensa lucha de identidad personal y sobrevivencia cultural. Es un relato de una persona individual que se enfrenta a la tradición, al mundo social, aún a sus padres para lograr ser sí misma y seguir su propio camino. Pero en su historia también hace uso de símbolos y estrategias narrativas culturales que evocan respuestas y significados compartidos por otras mujeres Napo Quichua. Como es verdad en todas las narrativas personales, en la suya, Francisca negocia el juego recíproco entre lo personal y lo social, entre la agencia individual y los determinantes culturales y sociales.

Al analizar el problema de cuán “representativa” es una historia de vida individual en términos de pautas culturales más amplias, Portelli (1997: 137) señala que más importante que la experiencia “promedio”, representada por las generalizaciones o las estadísticas, una narrativa personal nos confronta a una rica gama de posibilidades de experiencias dentro de una cultura y sociedad en un período histórico particular. Es una conclusión que en mi opinión expresa también la realidad de los distintos encuentros antropo-

lógicos transculturales de los cuales he tratado de presentar un ejemplo en este ensayo. Nuevas circunstancias históricas han incrementado dramáticamente los cambios sociales y culturales en la Amazonía, y generaciones más jóvenes de mujeres indígenas confrontan nuevos desafíos que pueden no llevarles al mismo sendero de identidad que Francisca eligió. También una nueva generación de antropólogas está trabajando en esta área de la Amazonía, y es de esperar que su propia experiencia y compromiso contribuyan a revelar las voces de estas mujeres en distintas narrativas etnográficas.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, 1991, “Writing Against Culture”, en *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fem pp. 137-162.
- Asad, Talal, 1986, “The Concept of Culture Translation in British Social Anthropology”, en James Clifford y G.E. Marcus, editores, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, pp.141-164.
- Basso, Keith, 1997, *Wisdom Sits in Place. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque.
- Blackman, Margaret, 1992, *Returning Home: Life Histories and the Native Community* *Journal of Narrative and Life History* No. 1, Vol. 2, pp. 49-59.
- Borges, Jorge Luis, 1977, “1977 Cambridge”, *Obra Poética*, Buenos Aires.
- Bruner, Edward, 1993, “Introduction: The Ethnographic Self and the Personal Self”, en Paul Benson, editor, *Anthropology and Literature*, Urbana, pp. 1-26.
- Clifford, James, 1986, “Introduction: Partial Truths”, en James Clifford y G.E. Marcus, editores, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, pp. 1-26.
- , 1997, “Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology”, en Akhil Gupta y James Ferguson, editores, *Anthropology Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Uni-

4 Esta es una queja que he oído de muchas otras mujeres de la generación de Francisca quienes, por su falta de educación, se sienten disminuidas aún frente a sus propias hijas. Sin embargo, cuando estas mujeres estaban es edad escolar, otros factores influían en la acirrid de sus padres respecto a la educación de sus hijas, además de las presiones sociales para casarlas muy jóvenes. Muchos de estos padres temían, con razón, que si sus hijas eran reclutadas en el internado de monjas, iban a terminar de trabajadoras domésticas en casa de los blancos locales, o peor aún, enviadas a Quito para el mismo tipo de trabajo y ser así separadas permanentemente de sus padres.

- versity of California Press. Pp. 185-222.
- Cruikshank, Julie, 1998, *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, Lincoln.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York.
- Gillies, John, 1994, "Memory and Identity: The History of a Relationship", en John Gillies, editor, *Commemorations. The Politics of Nation Identity*, Princeton, pp.3-23.
- Guerrero, Andrés, 1994, "Una imagen ventriloqua: el discurso libetal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio, editora, *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Flacso-Ecuador, Quito, pp.197-252.
- Handler, Richard, 1994, "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?", en John Gillies, editor, *Commemorations. The Politics of Nation Identity*, Princeton, pp.27-39.
- Hugh-Jones, Stephen, 1988, "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians", *L'Homme* No. 2-3, Vol. 23, pp. 138-155.
- Kondo, Dorinne, 1986, "Dissolution and Reconstitution of Self Implications for Anthropological Epistemology", en *Cultural Anthropology* No. 1, Vol. 1, pp. 74-88.
- Malinowski, Bronislaw, 1937, "Introduction", en Julius E. Lips, *The Savage Hits Back*, New Haven.
- Muratorio, Blanca, 1995, *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*, New Brunswick.
- , s.f., "Amazonian Windows to the Past. Recovering Women's Histories from the Ecuadorean Upper Amazon", en Jane Schneider y Rayna Rapp, editor, *Articulating Hidden Histories*, Berkeley, pp. 322-335.
- , 1998, "Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon", en *American Anthropologist* No. 2, Vol. 100, pp.409-420.
- Narayan, Kirin, 1997, "How Native is a 'Native Anthropologist'?", en Louise Lamphere, H. Ragone y P. Zavella, editors, *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, New York, pp.23-41.
- Nugent, David, 1999, "A Conversation with Joan Vincent", en *Current Anthropology* No. 4, Vol. 40, pp. 531-542.
- Patai, Daphne, 1991, "U.S. Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?", en Sherna Gluck y D. Patai, editoras, *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, New York.
- Platt, Tristan, 1992, "Writing, Shamanism and Identity or Voices from Abya-Yala", en *History Workshop Journal* No. 34, pp. 132-147.
- Portelli, Alessandro, 1997, *The Battle of Villa Giulia. Oral History and the Art of Dialogue*, Madison.
- Pratt, Mary Louise, 1986, "Fieldwork in Common Places", en James Clifford y G.E. Marcus, editors, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, pp. 27-50.
- Ramos, Alcira, 1988, "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed", en Jonathan Hill, editor, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, pp. 214-234.
- Rosaldo, Renato, 1993, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston.
- Stivers, Camilla, 1993, "Reflections on the Role of Personal Narrative in Social Science", en *Signs* No. 21, Vol. 18, pp. 408-425.
- Turner, Terence, 1988, "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en Jonathan Hill, editor, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, pp. 235-281.
- Warren, Kay, 1992, "Transforming Memories and Histories: The Meaning of Ethnic Resurgence for Mayan Indians", en Alfred Stepan, editor, *Americas. New Interpretative Essays*, New York, pp.189-219.

Manuel Alcántara,

¿Instituciones o máquinas ideológicas?

Origen, programa y organización de los partidos latinoamericanos

ICPS, Barcelona, 2004, 320 páginas.

En América Latina, el estudio de los partidos políticos ha estado concentrado en aspectos bastante distintos a los relacionados con la organización y el funcionamiento interno. El interés de los investigadores por lo que ocurre dentro de las agrupaciones es reciente. Los primeros trabajos datan de 1990 cuando diferentes politólogos comenzaron a abordar a los partidos como organizaciones, siguiendo las premisas de autores clásicos respecto a los partidos europeos y norteamericanos. En esa línea es que, a partir de 1997, Manuel Alcántara inició una investigación de carácter comparado que tenía como objetivo explorar cómo funcionaban las organizaciones partidistas de 17 países de la región.

Tras la presentación de los resultados iniciales de esa investigación, que se centró en un nivel analítico-descriptivo, el profesor continuó trabajando para intentar comprender, primero, los factores que explican las diferencias organizativas de los partidos latinoamericanos; segundo, explorar la posibilidad de construir tipologías de partidos y, tercero, incorporar a estos partidos como unidades de observación de los trabajos más amplios de la política comparada. Estos constituyen los objetivos de su último libro, donde se exponen los resultados de las investigaciones realizadas sobre 63 partidos que eran relevantes para el año 2000, seleccionados a partir de una combinación de criterios como su peso electoral, su implantación territorial y su capacidad de chantaje.

La obra se encuentra estructurada en cinco partes. Tras la introducción, se presenta la evolución de las líneas temáticas más importantes

en el estudio de los partidos durante el siglo XX y se propone un modelo analítico para la observación de sus unidades de análisis. Ese modelo está integrado por tres dimensiones que tienen un componente sistémico y uno estructural: la dimensión origen; la dimensión programa y la dimensión organizativa interna. El origen constituye una de las cuestiones centrales en el análisis de los partidos, toda vez que, como señaló Duverger, los primeros pasos de una organización dejan huella en el desarrollo organizativo posterior. El programa es un elemento que ayuda a integrar a los miembros del partido y que en un eje de formalización permite conocer el grado de coherencia interna del mismo. La organización incluye tres elementos: el liderazgo, la manera en que el partido se vincula con otras organizaciones y el modo en que se organiza. Finalmente, se presentan una serie de conclusiones respecto al funcionamiento de los partidos, acompañadas de anexos ricos en datos y análisis estadísticos, en los que se exponen el material empírico que sostiene la argumentación teórica y los resultados de la investigación.

En relación a la primera dimensión, se sostiene que entre los partidos latinoamericanos se encuentran algunos que nacieron en el mismo momento que los europeos del siglo XIX. Es más, la mitad de los partidos relevantes en la década de 1990 se crearon hace más de un cuarto de siglo. Muchos debieron superar incluso períodos de clandestinidad, autoritarismo y violencia política, lo cual supuso un reto mayor al de vivir en democracia. Otros han supuesto la inclusión de grupos sociales que hasta antes de su creación estaban excluidos del juego político. Pero la mayoría surgió como consecuencia del reto electoral. Si bien hubo partidos de corte revolucionario o producto de situaciones de protesta contra dictaduras, la mayor parte de ellos nacieron para competir en las elecciones.

Respecto a la segunda dimensión, los partidos cuentan con programas más o menos

estructurados, conocidos y valorados por sus miembros y posicionados en tres grandes ejes: la política económica, en cuanto al eje neoliberalismo-estatismo; el posicionamiento de los miembros en relación a la diferencia entre conservadurismo y progresismo y, finalmente, con relación al ámbito internacional, la proclividad hacia la integración regional y la globalización. La investigación consigue mostrar cómo la competencia intrapartidista se estructura en torno a estas tres cuestiones, que tienen una importante relación con la posición en el eje izquierda-derecha. Salvo Paraguay, donde los partidos se ubican en el mismo espacio, el resto de los casos muestran el alto grado de competencia y altos niveles de polarización (Argentina, El Salvador, Guatemala, Nicaragua y Uruguay).

En cuanto a la última dimensión, la mayoría de los partidos cuentan con recursos materiales y humanos para llevar a cabo sus metas, se encuentran asentados en gran parte del territorio nacional a partir de oficinas propias (o de sus dirigentes) y realizan de manera más o menos regular algún tipo de actividad organizativa, fundamentalmente en época electoral. Aún cuando es cierto que hay casos en los que no existe ningún tipo de organización; hay un grupo significativo donde el grado de estructuración organizativa es alto. En algunos de estos casos simplemente porque muchos de esos recursos son informales. Algunas organizaciones subsisten porque son sus candidatos, con sus recursos, los que llevan a cabo las tareas básicas de la competencia electoral. Estos recursos son los que normalmente no se ven (no están escritos) pero también son los que desmienten la visión de estructuras partidistas débiles.

Finalmente, el autor despeja una de las dudas centrales que da origen al título de la obra, esto es, si los partidos son instituciones políticas o, simplemente, máquinas electorales que sirven de instrumento para los intereses de un líder carismático y/o una camarilla

de turno. Alcántara sostiene que en el universo de partidos latinoamericanos pueden encontrarse ejemplos de ambas categorías y que estas pueden ubicarse en un continuo de mayor a menor institucionalización. En cualquier caso, aunque funcionen como instituciones o como máquinas electorales, lo más relevante es que la ideología juega un papel central, toda vez que supone valores que dan sentido a la política, motiva la acción y ayuda a los electores a discriminar a unos partidos de otros. Este es un aporte clave de la investigación, ya que gran parte de la literatura ha desestimado su vigencia. La ideología y la organización importan. Y eso es algo que todos aquellos que estudian el comportamiento de los partidos latinoamericanos no pueden (ni deben) ignorar.

Flavia Freidenberg
Universidad de Salamanca

* flavia@usal.es



Perla Petrich, editora

Identités: Positionnements des groupes indiens en Amérique Latine,

Les Cahiers ALHIM, Amérique Latine Histoire et Mémoire, 2004, Université Paris 8.

Texto completo disponible en: <http://alhim-revues.org/sommaire351.html> (artículos en español y francés)

Este libro recoge quince artículos sobre la cuestión indígena en América Latina, recopilados y presentados por Perla Petrich de la Universidad de Paris 8. Los artículos abordan el tema de las identidades tanto del Área Andina como de Centroamérica y el Cono Sur. Dadas las limitaciones de espacio, me limitaré a comentar únicamente tres artículos que se refieren a la construcción de la identidad étnica. Estos son: “El giro histórico de la cuestión indígena en América Latina” de Yvon Le Bot, “Indios, quechuas o campesinos? A propósito de las comunidades quechuhablantes de los Andes sur peruanos” de Valérie Robin y “El mundo al revés: sobre ladinos que quieren ser mayas en Guatemala”

de Julián López García. Por supuesto, es una pequeña muestra de la diversidad de enfoques que tiene el libro y de la riqueza del análisis sobre la identidad indígena (desde el territorio, la cultura, la lengua y la historia).

A pesar de la diferencia de temáticas abordadas, los autores plantean como punto de entrada la importancia de los movimientos indígenas en su proceso de transformación en movimientos sociales, sin abandonar los proyectos culturales. La mayoría de los movimientos indígenas se hacen visibles en la escena política nacional en las dos últimas décadas del siglo XX y parten de reivindicaciones sociales para poco a poco ir asumiendo las étnico-culturales. Ivon Le Bot señala que este paso a la política no siempre ha sido exitoso para los movimientos indígenas (por ejemplo, el caso de la crisis del katarismo boliviano) y que tampoco hay que dejarse llevar por cierta especie de “ilusionismo democrático” por el cual lo que plantean los líderes e intelectuales indígenas es lo que piensan y quieren las bases. Es más, nos advierte de los peligros de los planteamientos radicales de ciertos intelectuales indianistas que “se aíslan en un discurso antioccidental etéreo y delirante” (p.29), al igual que el comportamiento de ciertas elites indígenas educadas que “acaparan el poder local y se transforman en nuevos caciques” (p.31).

No obstante estas limitaciones, el autor acepta que la acción política de los movimientos indígenas es democrática en tanto busca construir una sociedad civil en donde se recojan las demandas sociales, étnicas y culturales en una alianza con otros sectores sociales y no en la ruptura o bloqueo de la sociedad nacional. Entre líneas, el autor señala que la consolidación de los derechos étnicos y culturales no puede realizarse en un contexto de aislamiento social, sino en uno de alianzas con otros sectores sociales no indios; la identidad indígena debería ser parte de la identidad nacional.

En el caso del Perú, el abordaje de la cuestión indígena siempre ha sido problemático. Al introducir la definición homogenizante de “campesino” para el productor rural sea indio o no, se ha producido una identificación diferente de lo étnico que no necesariamente pasa por la dimensión indígena. Valérie Robin hace un análisis histórico de la emergencia del término “campesino” y el abandono del término “indígena”. La importancia de la reforma agraria impulsada por Velasco Alvarado a fines de la década del 60 y la substitución de la comunidad indígena por la comunidad campesina, respondería a una demanda ciudadana de los indígenas para eliminar la discriminación social que existía bajo el régimen de hacienda. “Este apelativo de campesino parece cerrar la época donde los términos indígena o indio señalaban una relación de subordinación frente a los miembros de la oligarquía latifundista y marcaban su exclusión de la sociedad nacional” (p. 39). En el imaginario de los indios peruanos, el término indio es un término degradante, por ello prefieren el de campesino, que en cambio es degradante para los actuales propietarios de haciendas modernas.

La identidad india, según Robin, no se concentra en el uso del quechua o del idioma nativo, pues en los Andes del sur casi toda la población urbana y rural conoce y utiliza este idioma. En realidad, señala este autor, el quechua señala específicamente una lengua que no es base para plantear la existencia de una etnia quechua. A pesar de los intentos de las elites urbanas por reivindicar la existencia de una Nación Quechua, “esta referencia exógena no tiene sentido para la población interesada y solo las personas exteriores a la comunidad campesina aparecen eventualmente como los portadores de una tal identidad quechua” (p.41). Afirmación que no deja de sorprender sobre todo en un contexto como el ecuatoriano, en donde muy fácilmente se ha pasado sin mayor discusión del idioma a la identidad étnica.

Robin termina señalando muy acertadamente que es en la comunidad en donde se estaría fraguando los rasgos más importantes de la identidad: el territorio comunitario, la memoria social sobre el territorio, los sitios arqueológicos, la importancia simbólica, las fiestas, etc. La identidad no es una cosa dada, cosificada, sino que es el fruto de “producciones históricas complejas y en perpetua evolución” (p.43).

Las identidades étnicas no siempre se recrean en el contexto de comunidades cerradas y reacias al cambio. El interesante estudio sobre los indios mayas de Guatemala, parece señalar nuevas pistas de interpretación. El gusto por la apertura y el cambio parece ser la explicación de modelos familiares inestables, alta movilidad espacial, alta volatilidad política e inestabilidad religiosa. López García plantea que incluso la identidad étnica podría ser un lastre más que un beneficio para los mayas “ch’ortis” de Guatemala a quienes les gusta siempre “andar probando” en casi todos los ámbitos de la vida familiar y comunal. Esta actitud existencial de los mayas les lleva a experimentar incluso su transformación en ladinos, sin perder su propia identidad. El autor señala con mucha certeza que habría que considerar “la identidad no en términos esenciales sino relacionales, no en términos absolutamente férreos sino como una realidad absolutamente dinámica: sometida no sólo a reconstrucciones parciales y continuas debidas a procesos históricos sino también a negociaciones y reinventiones protagonizadas por pequeños grupos e incluso por individuos” (p 161-162).

López García se encontró en su trabajo de campo con un campesino ladino que le preguntó “¿Qué tenemos que hacer para ser mayas?”. Pregunta que implicaba no sólo el hecho de que los mayas habían adquirido un mayor reconocimiento social y político sino el hecho de que ser ladino pobre significaba estar en lo más bajo de la escala social. Como

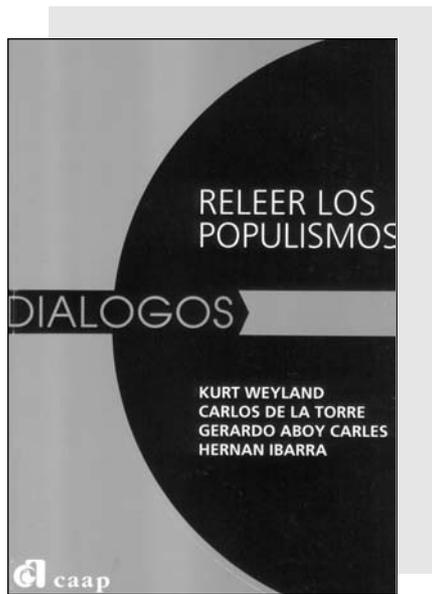
lo puntualiza muy bien el autor: “el campesino ladino de los Vados adivina que por el camino que van las cosas ellos, los ladinos pobres podrían ser los únicos indios de Guatemala. Y por el camino que van las cosas ellos prefieren ser mayas antes que ladinos-indios” (p.162).

En fin, un libro sugerente que lleva al lector por los vericuetos sorprendentes de lo “étnico” en América Latina, que no se adapta a definiciones esencialistas ni a formalizaciones doctas. Las identidades étnicas necesariamente deben ser contextualizadas en las múltiples sociedades latinoamericanas y responden a un diálogo que empieza tomar una característica nueva, pues ya no se da en el plano de la subordinación sino en el de la revalorización de lo indígena como producto de nuevos posicionamientos tanto en el campo económico como en el político y cultural.

Para el caso ecuatoriano, y en especial para los intelectuales indígenas, la lectura de este libro aportaría a una renovación del discurso identitario, en la medida en que en la política moderna se acude fácilmente a visiones culturalistas y esencialistas que pueden gene-

rar reacciones aislacionistas muy peligrosas para el futuro del movimiento indígena. La mayoría de los estudios presentados en este volumen cuestionan la definición de una identidad substancial que no se ha modificado desde la conquista pues, en realidad, lo que existe son manifestaciones plurales, heterogeneidades antes que homogeneidades. Como bien señala Perla Petrich, la identidad debe entenderse como proceso, lo que significa “adaptaciones, reajustes e incluso cambios definitivos” (p.14). Para el caso ecuatoriano este planteamiento es importante en la medida en que la identidad indígena sobre todo en la Sierra ha sufrido influencias y modificaciones debido a la cercanía del “hinterland” urbano y de la economía de mercado. Esto se puede observar sin necesidad de ser antropólogo en las manifestaciones diversas de la cultura juvenil de las comunidades indígenas, un tema poco analizado pero fundamental para entender qué significa ser indio en el siglo XXI.

Luciano Martínez Valle
Profesor –Investigador de FLACSO



Kart Weyland, Carlos de la Torre,
Gerardo Aboy, Hernán Ibarra,
Releer los populismos,
CAAP, 2004, Quito.

Un fantasma recorre América Latina, el populismo

El libro editado por el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) viene a sumarse a la relativamente gran bibliografía sobre el populismo latinoamericano y en menor medida ecuatoriano. Pero la pregunta que surge de inmediato es qué puede aportar esta compilación al debate sobre un fenómeno que acaparado buena parte de la atención de las ciencias sociales y, más aún, cuál es su aporte frente a un concepto polisémico y hasta evanescente. Si la idea era que los textos recopilados den cuenta de la “ambigüedad” del concepto de populismo y por fin propongan una nueva caracterización que termine con el caos conceptual que es propio de dicho fenómeno, podemos afirmar que no se ha cumplido con el objetivo. Sin embargo, cabe pensar que, con excepción del artículo de Kurt Weyland, los autores no pretenden terminar con la “anarquía” y el desorden con-

ceptual del populismo, y su aporte radica más bien en los análisis concretos de las denominadas experiencias populistas y en una serie de interrogantes que esos casos generan, las mismas que en un futuro pueden dar pie a nuevas investigaciones. En su artículo, Carlos de la Torre se plantea como objetivo discutir temas que no estarían saldados en los debates clásicos sobre el populismo y que sin embargo están presentes en los nuevos trabajos sobre el tema: a) la relación entre líder y seguidores, b) los diferentes usos de la categoría “pueblo” y c) las relaciones entre populismo y democracia liberal. De la Torre cuestiona aquellas visiones basadas en las teorías de la sociedad de masas que miran a los seguidores populistas como irracionales, informales, desorganizados; propone mirar a las “masas” no sólo como actores racionales instrumentales integrados a las estructuras partidistas o como actores organizados en redes para acceder a recursos vitales, sino también “como la gente común entiende la política y por qué apoyan a los líderes neopopulistas”. Una de las características del discurso político es la construcción maniquea de pueblo versus oligarquía. Se trata de una lucha que condensa el corte étnico y clasista que atraviesa la sociedad ecuatoriana, lo cual trae algunas consecuencias: a) en un primer momento (los años cuarenta) el pueblo estaba constituido por los mestizos y cholos pobres que se enfrentaban a la aristocracia; a partir de los ochenta y sobre todo los noventa (en coincidencia con el protagonismo del movimiento indígena), el pueblo que se enfrenta a la oligarquía es redefinido, ahora esta compuesto por negros, montubios y sobre todo indígenas. b) Si “el pueblo” enfrenta a la oligarquía, el campo de batalla no sólo esta en el sistema de representaciones, sino también en las calles, en las plazas, en lo simbólico, entonces, para el pueblo la democracia no se reduce a las instituciones liberales. Ahora bien, pueblo y oligarquía son constructos discursivos, por lo tanto, históricos y

cambiantes, y reflejan de alguna manera el tipo de relaciones y las luchas sociales presentes en una época determinada; constituyen estrategias para la participación política. Finalmente, De la Torre plantea un símil interesante entre los denominados nuevos y viejos populismos y las democracias delegativas (como las llama O'Donnell 1994). En ambos casos se trata de regímenes cuya legalidad y acción no se basan en las reglas democráticas.

A mi modo de ver, De la Torre deja abiertas varias pistas para futuras investigaciones, por ejemplo, cómo se construye y reconstruye la categoría de oligarquía. Si en los años cuarenta los oligarcas eran los “pelucones”, ¿quiénes son ahora los oligarcas en el discurso populista?¹ ¿Cómo los seguidores populistas perciben el mensaje del líder? ¿Cuál es la relación entre neopopulismo y democracia delegativa?

En su artículo, “El populismo en la política ecuatoriana contemporánea”, Hernán Ibarra da cuenta del debate sobre el populismo en la academia latinoamericana y ecuatoriana (por ejemplo, retoma el ya famoso debate Cueva-Quintero). Analiza el populismo velasquista, el de Concentración de Fuerzas Populares (CFP), y el populismo de Bucaram. Su trabajo tiene como punto central “situar las relaciones entre las bases sociales, el liderazgo y los discursos generados en un proceso político”. Basándose en los aportes de Laclau, el autor señala que la construcción pueblo-oligarquía que realizó Velasco Ibarra deja entrever la construcción de una nueva identidad donde el lenguaje de castas y clases se disuelve en una identidad mucho más genérica, pueblo².

Las preguntas que se plantea Ibarra abren vetas interesantes de análisis: ¿cómo los sectores medios y los grupos populares articulan un discurso que contiene al mismo tiempo

un lenguaje clasista y otro propio de una sociedad estamental? ¿En el discurso de grupos medios y sectores populares, el lenguaje clasista subsumía al lenguaje estamental (propio de una matriz colonial)? Es más, ¿qué tipo de discurso construyeron las elites?

Con respecto al CFP, Hernán Ibarra anota la carencia de estudios no sólo a nivel de este partido sino con respecto a una historia política regional. El CFP surge en un contexto de crecimiento de la economía costeña y al mismo tiempo de fortalecimiento del aparato estatal. El autor sugiere que el discurso populista llegó a la población a través de la radio-difusión. El eje del discurso del CFP era la defensa de intereses regionales, oposición al Estado central y reivindicación del “hombre de la calle”.

En cuanto al populismo de Bucaram, Hernán Ibarra muestra como el PRE, con un asentamiento local, se expande por el país gracias a la difusión de algo que podríamos denominar “cultura costeña” (creo que en realidad debería hablarse de culturas, en plural), una incorporación muy particular del discurso de la izquierda (e incluso de conceptos multiculturales), la creación de redes informales de captura del voto, la desinstitucionalización democrática, el ascenso del mercado y el declive del estado y el copamiento de la esfera política por el espectáculo y el deporte. A mi modo de ver, uno de los puntos más interesantes planteados por Ibarra es sobre

1 En el discurso bucaramista, los sindicatos y los indígenas son vistos como “ponchos dorados”; en el de Gutiérrez, son los malos políticos.

2 Una investigación que va en el mismo sentido es la desarrollada por Alexei Páez quien señala que en la década de los veinte la “clase obrera” -casi inexistente- no tenía un discurso moderno, teórico o articulado. Lo que predominaba no era un discurso proletario-marxista sino una abigarrada mezcla de concepciones milenaristas, redentistas, míticas, anarquistas, utópicas, etc. que conformaron lo que el autor ha denominado “protosocialismo”, una elaboración conceptual y discursiva en la que el discurso gremial popular se apropió de algunos elementos del discurso teórico anarquista y marxista, a los que integró con otros elementos muy diversos provenientes de la tradición y el largo plazo de la cultura (Páez 2001: 85).

cómo, durante la caída de Bucaram, se llega a un consenso implícito entre las distintas fuerzas sociales para sacarlo del poder. Lo interesante no es que fuerzas tan disímiles lleguen a un acuerdo, sino el que sus argumentos para echar a Bucaram hayan estado preñados por las categorías de honor y dignidad, propios también de una sociedad estamental. Ibarra sostiene que en una sociedad jerarquizada - como la nuestra- los conceptos de honor son funcionales a una matriz colonial de relacionamiento social. Esta es, a mi parecer, una de las pistas sobre como las elites construyen su discurso y logran la movilización popular.

Gerardo Aboy plantea, en su artículo, estudiar cómo la denominada matriz populista constituye y transforma las principales identidades políticas de Argentina. Su trabajo se centra específicamente en el radicalismo yrigoyenista y el peronismo. Después de un análisis de las distintas corrientes que estudian el populismo, el autor establece un dialogo entre la propuesta de articulación discursiva de Laclau y los aportes de Ipola- Portrantiero, en el sentido de que el populismo corresponde a una determinada fase estatal y organizativa.

La principal tesis del autor es que el populismo implica una tendencia contradictoria entre una dimensión nacional-popular de ruptura y confrontación y una dimensión nacional-estatal de desactivación de los conflictos y homogenización. Ahora bien, entre estas dos tendencias contradictorias que encierra el populismo, no existe un predominio de ninguna. Se trata de casos concretos a especificar. Lo que plantea Aboy es que la identidad, entendida como un devenir, se transforma y se muta en la doble tensión que encierra el populismo.

En el caso concreto del yrigoyenismo y del peronismo, Aboy plantea que estos movimientos establecieron su identidad y contribuyeron a formular la de la sociedad en base a dos aspiraciones antagónicas. Por un lado, englobar a la nación y encarnar la ruptura

con el orden establecido y, por otro lado, una aspiración a eliminar la conflictividad, las diferencias y sobre todo erigirse como los representantes de realidades homogéneas. En otras palabras, el populismo encarnado en el yrigoyenismo y el peronismo se debaten en una tensión entre constituirse como la representación del cambio y la del orden. Las identidades populistas se forman por lo tanto en una constante alteridad: exclusión-inclusión, ruptura-integración, orden-cambio. La fuerza del populismo esta -como lo señala el autor- “en la capacidad de gestión de aquella tensión irresoluble”. La pregunta que se deja entrever es en qué medida la formación y emergencia de oposiciones bipolares impiden la consolidación de los mecanismos de la democracia liberal representativa.

El trabajo de Kurt Weyland se ubica en una perspectiva un tanto más teórica. Propone desanclar el concepto de populismo de una matriz económica determinada, para convertirlo en un concepto “migrante” que pueda ser entendido sin necesariamente hacer referencia a una estructura económica concreta.

El autor, basándose en “guías para el análisis del concepto” de Sartori (1984) propone abandonar lo que el denomina conceptos “acumulativos” del populismo y reemplazarlos por un concepto “radial”, que convertiría a cualquier tipo específico de populismo en un subtipo disminuido.

En otras palabras, el autor anota que el concepto de populismo ha sido construido por agregación de atributos (de allí su nombre acumulativo), todos los cuales deben estar presentes para calificar a “algo” como populismo. Ahora bien, su propuesta es que para denominar a un fenómeno como populista no se debe cumplir con todos estos atributos (haciendo abstracción por el momento de cuantos y cuales), sino al menos con uno. Ello permite identificar fenómenos que aunque comparten características del populismo clásico

poseen otras que son diferentes y por lo tanto pueden ser englobadas en otras categorías como subtipos (lo radial). Al parecer, uno de los límites de esta propuesta es que sus atributos (liderazgo personalista y paternalista, coalición política heterogénea y de varias clases, proceso de movilización política más allá de las formas institucionales, ideología amorfa o ecléctica y proyecto económico de tipo clientelar) son tan generales, que cualquier régimen puede tener rasgos populistas. La pregunta que surge aquí es si estos son los atributos del populismo como concepto radial, ¿qué lo diferencia de otros regímenes (por ejemplo, de las democracias delegativas)?

Bibliografía

- O'Donnell Guillermo, 1996, "Estado democratización y ciudadanía", en *Nueva Sociedad* No. 132, Caracas.
- Páez, Alexei, 2001, *Los orígenes de la izquierda ecuatoriana*, Abya Yala, Quito.
- Sartori, Giovanni, 1984, "¿Qué es la Política?", en *La Política, lógica y método de las ciencias sociales*, F.C.E., México.

Henry Allan

Estudiante de la Maestría en Ciencias Políticas de Flacso-Ecuador



Jimmy López,
**Ecuador-Perú, Antagonismo,
 negociación e intereses nacionales**
 Flacso-Ecuador, 2004, Quito.

El temor a la amenaza del enfrentamiento bélico, la posibilidad de otra cesión territorial, reconocer una debilidad militar y diplomática y la deconstrucción del mito del Ecuador amazónico, patriótico, honesto y pacífico permitieron a la largo del siglo XX la elaboración de abundantes discursos políticos y jurídicos sobre el conflicto territorial con el Perú. Todos ellos marcaron la vida política y las relaciones internacionales del país. A partir de los Acuerdos de Itaramaty de 1998, Ecuador enfrenta un nuevo escenario internacional, regional y bilateral. Por una parte, su tradicional enemigo, el Perú, se convierte en su socio y, por otra, la región encara nuevos intereses y amenazas.

Ecuador-Perú: Antagonismos, negociación e intereses nacionales presenta un nuevo ángulo de análisis del conflicto: la identificación de los intereses en las agendas de seguridad de los distintos actores como Estados Unidos, Ecuador y Perú. Plantea como eje central de las negociaciones el cambio del escenario regional,

poseen otras que son diferentes y por lo tanto pueden ser englobadas en otras categorías como subtipos (lo radial). Al parecer, uno de los límites de esta propuesta es que sus atributos (liderazgo personalista y paternalista, coalición política heterogénea y de varias clases, proceso de movilización política más allá de las formas institucionales, ideología amorfa o ecléctica y proyecto económico de tipo clientelar) son tan generales, que cualquier régimen puede tener rasgos populistas. La pregunta que surge aquí es si estos son los atributos del populismo como concepto radial, ¿qué lo diferencia de otros regímenes (por ejemplo, de las democracias delegativas)?

Bibliografía

- O'Donnell Guillermo, 1996, "Estado democratización y ciudadanía", en *Nueva Sociedad* No. 132, Caracas.
- Páez, Alexei, 2001, *Los orígenes de la izquierda ecuatoriana*, Abya Yala, Quito.
- Sartori, Giovanni, 1984, "¿Qué es la Política?", en *La Política, lógica y método de las ciencias sociales*, F.C.E., México.

Henry Allan

Estudiante de la Maestría en Ciencias Políticas de Flacso-Ecuador



Jimmy López,
**Ecuador-Perú, Antagonismo,
 negociación e intereses nacionales**
 Flacso-Ecuador, 2004, Quito.

El temor a la amenaza del enfrentamiento bélico, la posibilidad de otra cesión territorial, reconocer una debilidad militar y diplomática y la deconstrucción del mito del Ecuador amazónico, patriótico, honesto y pacífico permitieron a la largo del siglo XX la elaboración de abundantes discursos políticos y jurídicos sobre el conflicto territorial con el Perú. Todos ellos marcaron la vida política y las relaciones internacionales del país. A partir de los Acuerdos de Itaramaty de 1998, Ecuador enfrenta un nuevo escenario internacional, regional y bilateral. Por una parte, su tradicional enemigo, el Perú, se convierte en su socio y, por otra, la región encara nuevos intereses y amenazas.

Ecuador-Perú: Antagonismos, negociación e intereses nacionales presenta un nuevo ángulo de análisis del conflicto: la identificación de los intereses en las agendas de seguridad de los distintos actores como Estados Unidos, Ecuador y Perú. Plantea como eje central de las negociaciones el cambio del escenario regional,

establecido por las Cumbres Presidenciales, que priorizaron temas como democracia participativa y comercio frente a los tradicionales conflictos territoriales y los nuevos objetivos de los actores domésticos de estos países.

El autor, Jimmy López, parte de la necesidad de contextualizar el conflicto territorial en el escenario internacional de la pos-guerra fría, de la interdependencia comercial personificada en el ALCA, de los débiles procesos de la integración andina y del surgimiento de una potencia estadounidense unipolar y bajo la presidencia del demócrata Bill Clinton. Si bien muestra un gran trabajo investigativo documental acerca de la política exterior de los Estados Unidos (que evidencia una reorientación en los tradicionales intereses perseguidos durante la Guerra Fría hacia el impulso de la democracia concebida como desarrollo y crecimiento económico) no parece mostrar la causalidad suficiente para considerar como un obstáculo importante para el avance de la zona de libre comercio hemisférica la presencia de una demarcación territorial irresuelta entre los dos países andinos; países caracterizados por una economía en crisis y con una oferta de productos al mercado internacional moderada.

Así, surgen varias interrogantes alrededor de la seguridad regional en el período propuesto (1993-2003) que harían mayor referencia al interés de la agenda de seguridad estadounidense y su posible relación con la resolución limítrofe. Por ejemplo, ¿cuáles eran las condiciones de comercialización de la región andina y los Estados Unidos en esta época? ¿Cuál era la relación entre certificación como mecanismo para el acceso a la Ley de Preferencias Arancelarias Andinas de los productos de ambos países y las nuevas amenazas de seguridad, el narcotráfico y el terrorismo? ¿Existe una relación entre la promoción de gobiernos estables y democráticos en ambos países, el combate al narcotráfico y terrorismo y la resolución del conflicto limítrofe?

Otro aspecto de reflexión sobre este trabajo es la recreación del escenario internacional, respecto al papel de la OEA y el de la Comunidad Andina, además de su posición enunciativa frente al conflicto, la identificación de los intereses de los otros países garantes del Protocolo de Río de Janeiro y la existencia o no de los mismos luego de la firma de los acuerdos de paz (Brasil, como potencia sudamericana con sus propios intereses, Argentina, Chile -con su propio problema limítrofe con el Perú y su supuesta alianza con Ecuador).

López describe las agendas de seguridad de ambos países jerarquizadas según la importancia de sus temas y la relación bilateral con los Estados Unidos, remarcando la distinta naturaleza de la política exterior de ambos países. Por una parte, la democracia entendida en términos de fortalecimiento del estado de derecho y del respeto a los derechos humanos, como en el caso del Perú y, por otra, la estabilidad de los gobiernos elegidos democráticamente y la eliminación de las prácticas clientelares y patrimoniales como origen de la corrupción, como en el caso de Ecuador. Así, se pone en evidencia claramente la poca importancia que Estados Unidos otorgaba al conflicto dentro de su agenda frente a la priorización del narcotráfico como un tema regional.

Resulta interesante en este trabajo la forma en que la seguridad es arista principal para las negociaciones de paz y la redimensión de la misma. Muestra de ello es la implementación de las medidas de confianza mutua que incluyen conceptos de desarrollo hasta operaciones conjuntas de desminado, la seguridad nacional alrededor de la disputa territorial como eje de la agenda de política exterior ecuatoriana y de consensos nacionales tanto en Ecuador como el Perú, la percepción de las Fuerzas Armadas de cada país y la democracia como tema prioritario de la agenda estadounidense para la región (que actúa como paraguas tanto de la corrupción, del fortaleci-

miento institucional y del ejercicio de ciudadanía representativa, los derechos humanos y el narcotráfico). Todos ellos, planteamientos que intentan establecer una teorización del proceso de negociación del conflicto mediante la identificación de actores domésticos institucionales y su coherencia dentro de la toma de decisiones del Ecuador, como actor racional en el escenario internacional. De esta premisa se desprende por qué el autor considera que la causa para la resolución de la disputa territorial se encuentra en el cambio de los intereses de los actores, ya que evidencia las negociaciones domésticas ecuatorianas entre sectores políticos, empresariales e institucionales que replantean la posición tradicional (la nulidad del Protocolo de Río de Janeiro y la recuperación de los territorios perdidos) a través de una la propuesta de demarcación definitiva del territorio y su relación con procesos similares en el Perú.

Para el autor, la percepción de victoria en el Cenepa por parte de los ecuatorianos, la gestión diplomática ecuatoriana ante Washington, un Canciller de reconocida trayectoria internacional como José Ayala, la predisposición de los Estados Unidos y su representante ante la OEA, Luigi Einaudi, sus intereses de desmilitarizar la región andina, un Fu-

jimori resuelto a terminar con un lío internacional largo y costoso que le brindaba réditos políticos, los tradicionales vínculos familiares entre ambos países y las redes comerciales, son las principales causas para el cambio en los términos de la percepción del conflicto que condujeron a su resolución.

Como complemento a este ejercicio sobre la toma de decisiones, López nos presenta las principales propuestas teóricas de las relaciones internacionales para interpretar el conflicto desde las distintas ópticas, ya sea desde la seguridad y el realismo, la visión de la cooperación comercial y la interdependencia o la construcción de nuevos intereses y amenazas de la teoría crítica y la posmodernidad.

A pesar de la firma de la paz y sus negociaciones, que analiza esta publicación, el conflicto todavía continua construyendo el mito de la paz, y lo hace a partir de los 3 mil millones de dólares de cooperación internacional que nunca llegaron, de la biculturalidad de una zona aún olvidada y deprimida, de los ejes multimodales de acceso al Amazonas (que no pueden ser realizados por falta de dinero) y del libre comercio que no se ha implementado por las limitaciones de la región.

Katalina Barreiro Santana



Robert Norris

El gran ausente.
Biografía de Velasco Ibarra

Librimundi, 2004, Quito.

**Una biografía documentada,
 amena e incompleta**

Uno de los personajes políticos más polémicos de la historia política ecuatoriana del siglo XX fue, sin duda, el doctor José María Velasco Ibarra. Su delirante y apasionada personalidad, su ambigua y contradictoria actuación política, su larga a la vez que precaria permanencia en el más alto escenario público -cinco veces Presidente de la República-, fueron posibles gracias al obstinado respaldo popular. La “historia de su vida” demanda el conocimiento así como la reconstrucción de los diversos contextos históricos, sociales y políticos en los que sus “presencias” y ausencias explican, en buena medida, la situación política y económica del Ecuador.

Un personaje de tal magnitud ha sido objeto de numerosos estudios sociológicos y políticos realizados en el país y fuera de él, particularmente centrados alrededor de la temática del populismo. Sin embargo, no ha existido

una biografía que, enmarcada en los contextos en los que vivió y actuó, narre tanto su trayectoria política como su vida personal. Esta es precisamente la tarea que asume el académico norteamericano Robert Norris.

El autor dedicó algunos años de su vida a investigar y revisar la copiosa producción bibliográfica de Velasco Ibarra, algunos estudios académicos, la prensa nacional correspondiente a sus cuatro períodos presidenciales, las memorias, los archivos diplomáticos, las entrevistas realizadas a familiares, amigos y demás actores e interlocutores clave de la época, así como la correspondencia personal del protagonista (a la que Norris tuvo acceso gracias a la relación personal que mantuvo con Velasco).

El gran ausente se inicia con la descripción del entorno familiar; luego recoge el pensamiento político y filosófico del doctor Velasco y finalmente centra el análisis en los cuatro velasquismos. Este último análisis resalta las ausencias de Velasco que, al decir de algunos analistas, eran políticamente más rentables que sus presencias. Desafortunadamente, el quinto y último velasquismo se hallan ausentes de este trabajo, tarea en deuda para los historiadores y estudiosos ecuatorianos en miras a reconstruir la memoria histórica de este inolvidable personaje, tan empeñosamente reconstruida por Norris.

La impertinente curiosidad de Norris por la vida del doctor Velasco Ibarra le llevó a incursionar en su entorno familiar y político a fin de lograr entender -no se si a comprender- algunos de los enmarañados y contradictorios comportamientos y actuaciones del personaje. En este sentido, impresiona la probable relación de la personalidad de su padre, un hombre riguroso, autoritario e irritable, “con la forma de ser intempestiva, autoritaria y arrogante del futuro Presidente”, como apunta Carlos de la Torre en la introducción del libro. También llama la atención el contraste entre, por un lado, las penurias económicas

que vivió Velasco en su juventud, su sincera comprensión y comportamiento con los pobres y su “franciscana pobreza” personal y, por otro lado, su permanente elegancia, sombrero y su *jaquette*.

Norris realiza una investigación académica, rigurosa, prolija, sustentada y apasionada, característica identificable en la cantidad de citas y notas consignadas al final de cada capítulo y reconocidas por el mismo Velasco: “usted sabe respetar la verdad, usted ama la verdad”. Por todo esto, coincido plenamente con Carlos de la Torre respecto a que el texto de Norris es un aporte fundamental para el estudio de la historia política del Ecuador contemporáneo.

La memoria popular ha recogido y construido historietas, fábulas, leyendas y mitos que convierten al doctor Velasco en un ser sobrehumano, carismático, un personaje de ficción. Estas percepciones dificultan la reconstrucción “objetiva” de su vida, así como la profunda fogosidad y pasión con la que actuaba Velasco. En este contexto, cabe preguntar cuánto de realidad, de ficción, de emotividad y de subjetividad encierra esta biografía y, por cierto, las lecturas que se hagan de ella.

Entre los aspectos de la vida de Velasco como escritor y periodista, el biógrafo destaca las propuestas políticas y sociales de avanzada (como la de conceder el derecho de sufragio a la mujer -conseguido en 1929-) y la apología a los planteamientos transformadores de la Revolución Juliana. Se trata de planteamientos que contrastan con la práctica política autoritaria y con su cuestionable concepción respecto a la relación entre democracia y dictadura. Por ejemplo, según Velasco, la dictadura “podría ser beneficiosa si el administrador es un genio o un administrador sagaz, pero que por lo general, los dictadores son caprichosos, vanos, e ignorantes”. Ambigüedades de Velasco, apunta Norris.

De su iniciación como político, llama la atención la forma en la que fue elegido dipu-

tado. Norris recuerda que Velasco ni siquiera conoció del lanzamiento de su candidatura por lo que, durante su estadía en París, se enteró de su elección como diputado a través de un telegrama. La noticia fue una total sorpresa para Velasco. Se trató de una elección en ausencia que recibió más votos que cualquier otro candidato a diputado por Pichincha.

Durante algunos momentos de la lectura de esta biografía, da la sensación de que nos encontramos frente a una historia novelada al estilo de Tomás Eloy Martínez en esa extraordinaria novela *Santa Evita*, dedicada a restaurar la figura de Eva Perón. Parfraseando a Gabriel García Márquez en su autobiografía (*Vivir para contarla*) podríamos agregar que la vida no sólo la que uno vivió, ni sólo la que uno recuerda y cómo la recuerda, sino la que es recordada por los que se encargaron de reconstruirla.

Rodolfo Agoglia recordaba que el pasado no sería nada, se esfumaría por completo, si no hubiera alguna conciencia que lo arrancara del olvido, otorgando a los testimonios un determinado valor. El pasado, agrega, no es nada independientemente de la conciencia que lo reconstruye. Los acontecimientos o hechos ocurridos en el pasado se rescatan, adquieren sentido, a partir de los intereses del presente. Según Agoglia “el pasado es siempre instrumental a cada presente” (Agoglia 1980).

En un momento de confusión y desasosiego como el actual, en el que hemos retornado a la muletilla del populismo como una característica explicativa del comportamiento político del Presidente Gutiérrez, puede ser útil entretenerse con la lectura de esta biografía para reflexionar respecto del carácter contradictorio, ambiguo, inestable de la mayoría de los políticos ecuatorianos y en particular de su mandatario. En efecto, la capacidad de decir y contradecirse del Presidente Velasco, la intolerancia con la oposición, la desastrosa relación con la prensa a la que pretendió clausurarla por calumniosa, desorientadora, envi-

diosa, rencorosa y perversa, parecerían reproducirse casi textualmente en el gobierno del coronel Gutiérrez.

Sin embargo, el denodado intento del biógrafo por contextualizar los acontecimientos y hechos más revelantes de la vida política de Velasco no logra su objetivo, esto es, reconstruirlos y relacionarlos con la actuación política de Velasco en el ejercicio de la presidencia. Al contrario, en no pocos casos Norris cae en el anecdótico, en la descripción de -por ejemplo- “las intrigas palaciegas y los escándalos del gobierno” respecto de la anulación de su matrimonio con Ester Silva y el asesinato de Antonio Leiva, chofer presidencial, en el que se involucraron desde el primer mandatario hasta los masones (De la Torre 2004). La descripción de episodios coyunturales de buenas y malas relaciones personales, de maniobras exitosas o fracasadas, no contribuye a relacionarlas con los procesos estructurales en los que ocurrieron, es decir, en el marco de cuatro décadas de procesos estructurales del país.

Para Norris, apunta Enrique Ayala, los éxitos políticos de Velasco se deben a sus habilidades y carisma. Sus fracasos los adjudica a errores en las relaciones con otros políticos y, sobre todo, con los militares. Así, el inestable cuarto velasquismo (1960-1961) y la caída del poder son atribuidos a los errores en la elección de ministros y la traición de algunos partidarios. En realidad, dice Ayala, la raíz del hecho fue la crisis del modelo exportador y la abrupta caída de los precios y las exportaciones de banano (Ayala 2005).

Su enmarañada personalidad conjugada con la complejidad de la práctica política ecuatoriana, desbordan la capacidad de comprensión y explicación del comportamiento político del propio Velasco. Como señala Carlos de la Torre (2004:64), a la vez que admiraba y alababa a su pueblo, sentía una hostilidad racista en contra de los cholos y de los indígenas. Su concepción de la política tras-

ciende la capacidad meramente intelectual: la racionalidad -diría Velasco- requiere apoyarse en la intuición, en la genialidad del estadista. De allí que cualquier supuesto o hipótesis proyectiva de la realidad vuelva provisional a cualquier explicación.

Se destaca en Velasco, además de su capacidad retórica, su relación con el pueblo, su afán de servicio, su obsesión por ser reconocido, el carácter maniqueo de sus discursos: amigos-enemigos, velasquistas-antivelasquistas, pueblo-oligarquía. Este último recurso facilitaba -momentáneamente- su encarnación con el pueblo a la vez que la personificación del enemigo principal, la oligarquía. Todas ellas, características frecuentemente utilizadas por el populismo del que Velasco, según Norris, fue su fundador.

Es notable, asimismo, la obsesión de Velasco por la traición, su concepción trágica del mundo, el trauma de la ausencia-retorno-triunfo, su visión y comportamiento paternalista (atendía personal y semanalmente a numerosos ciudadanos en las audiencias públicas), la escritura de cartas, la llamadas telefónicas, las donaciones de dinero de su propio bolsillo. Temas, todos estos, que atraviesan su (y esta) biografía.

La capacidad de seducción del personaje profético, anclada en la promesa de un proceso de salvación, alerta a Norris para que recuerde que -para Velasco- el comportamiento humano no puede reducirse a lo netamente racional instrumental, que la intuición juega un papel trascendente al punto de enfrentar constantemente a la racionalidad. Por eso Velasco encarna al líder carismático, mesiánico, salvador, al profeta.

En suma, como bien señala Carlos de la Torre, la pretensión de Norris por “escribir un texto objetivo” no fue del todo exitosa. Al parecer “Norris se enamoró del personaje” -fenómeno bastante común en similares trabajos-. A pesar de las limitaciones y observaciones señaladas, la biografía de Velasco Ibarra

que nos relata Norris sigue siendo un aporte fundamental para el estudio de la historia política del Ecuador contemporáneo.

Lautaro Ojeda Segovia

Bibliografía

Agoglia, Rodolfo, 1980, *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Ed. Universidad Católica, Quito.

De la Torre, Carlos, 2004a, “Estudio introductorio” en Robert Norris *El gran ausente. Biografía de Velasco Ibarra*, Librimundi, Quito.

Ayala Mora, Enrique, 2005, “El gran ausente”, en *El Comercio*, 03-05-05.

De la Torre, Carlos, 2004b, “Un balance crítico a los debates sobre el nuevo populismo”, en Kart Weyland y otros, *Releer los populismos*, CAAP, Quito.