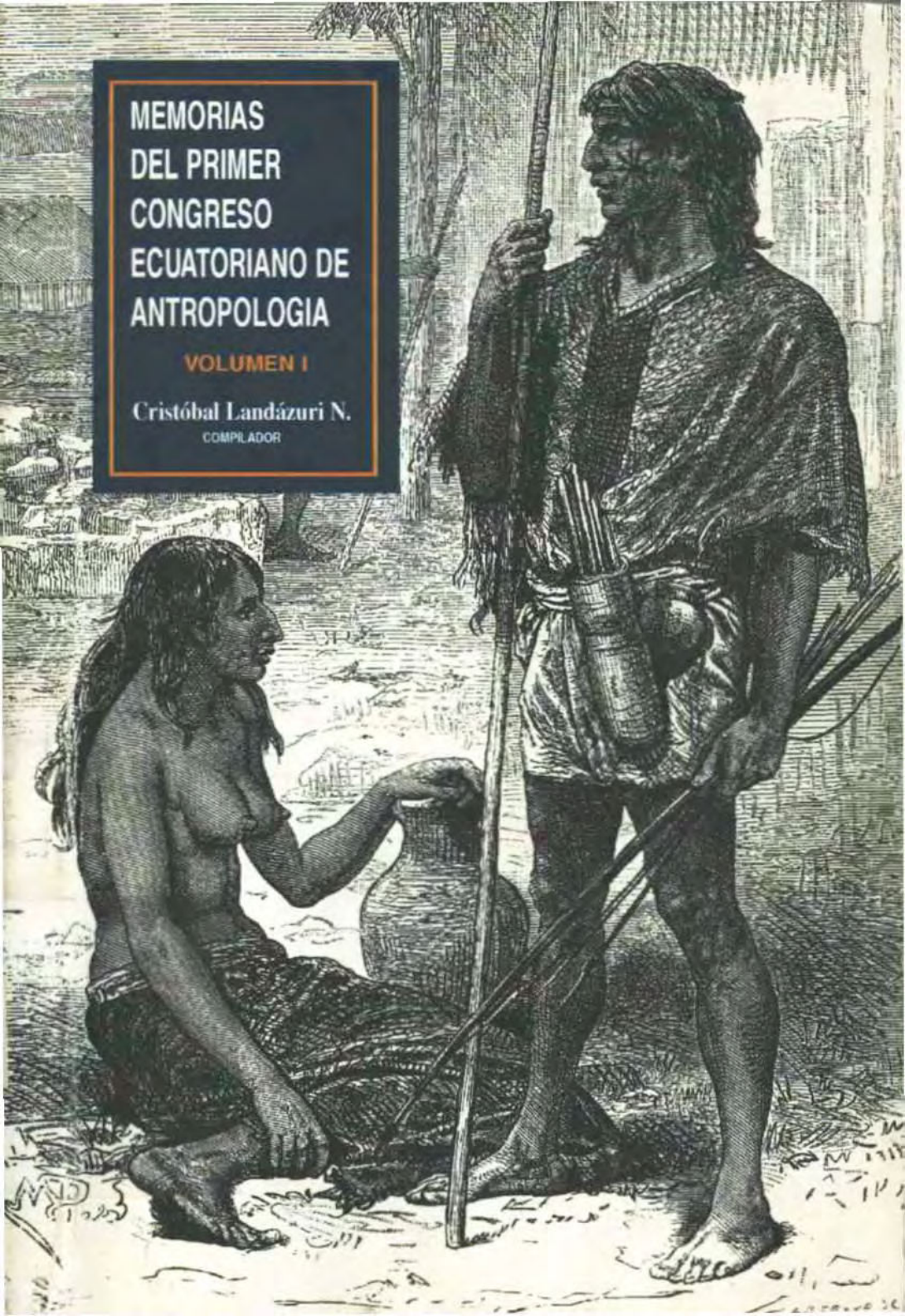


MEMORIAS
DEL PRIMER
CONGRESO
ECUATORIANO DE
ANTROPOLOGIA

VOLUMEN I

Cristóbal Landázuri N.
COMPLADOR



MEMORIAS DEL PRIMER CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA

Cristóbal Landázuri N.
Compilador



04686

**Departamento de
Antropología
PUCE**

**Asociación Escuela
de Antropología
PUCE**

**MARKA
Instituto de Historia y
Antropología Andinas**

1998

MEMORIAS DEL PRIMER CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA
Volumen I
Cristóbal Landázuri N.
Compilador

PRIMERA EDICION

Departamento de Antropología PUCE
Av. 12 de Octubre, 1076
Torre 2 piso 9
Telf. 565627 Fax: 567117
Casilla Postal 17-01-2184

MARKA Instituto de Historia y Antropología Andinas
Av. 12 de Octubre 959, of. 301
Telf. 503640
E-mail: marka@pi.pro.ec
Casilla Postal 17-03-262

Asociación Escuela de Antropología PUCE
Av. 12 de Octubre, 1076
Torre 2 piso 12
Telf. 565627 Fax: 567117
Casilla Postal 17-01-2184

Diseño

Diagramación: MARKA

ISBN Obra completa: -9978-03-007-7

ISBN Volumen : -9978-03-006-9

Nº Derecho de autor: 012328

Portada:

Indios Caiqueros. Grabado reproducido de Edouard
André, *L'Amérique Equinoxiale.* Tour du monde
1877-79. Cortesía del Museo Jacinto Jijón y Caamaño

Impresión

Ediciones ABYA-YALA

Impreso realizada en Quito-Ecuador, Octubre 1998

INDICE

Presentación

**BALANCE CRÍTICO SOBRE LA APLICACIÓN DE LA
EDUCACIÓN BILINGÜE EN CONTEXTOS MULTICULTURALES**

Luis de la Torre
Coordinador

Educación y reproducción social en Latinoamérica actual. La cultura dominante frente a la pluriculturalidad social ... 13
Jorge Alvear T.

Aportes para un análisis crítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador 35
Luis De la Torre - Ileana Soto

Educación bilingüe: un fracaso en el sur andino del Perú?..... 55
Margarita Huayhua

Experiencias de la aplicación de programas de educación intercultural bilingüe en un contexto Aymara 75
Antonio Mamani Mamani

Balance de la formación de recursos humanos para educación intercultural bilingüe en Ecuador y el rol de la Antropología..... 87
Ninfa Patiño

La educación intercultural bilingüe en el Ecuador una mirada al proceso 103
María E. Quintero

ANTROPOLOGÍA GÉNERO Y DESARROLLO

Mercedes Prieto
Coordinadora

Gallazo y voladoras: la comunicación y la violencia para el control de un recurso 115
Eloy Alfaro Reyes

Escollos y aciertos en la aplicación del enfoque de género en la promoción en las ONGs	143
<i>Silvia Arguello Mejía</i>	
Usos y representaciones sobre la montaña en las comunidades de Nanegal, desde la perspectiva de género y edad.....	157
<i>Amparo Eguiguren E.</i>	
La producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser mujer y ser hombre.....	171
<i>Alexandra Martínez Flores</i>	
Género, autoridad y hogar: ¿es pertinente el uso de la categoría de jefe/a de hogar?.....	187
<i>Mercedes Prieto N.</i>	
Género y etnia: Una exploración sobre la política de la identidad en el Ecuador actual. El noroccidente de Esmeraldas	207
<i>Rocío Vaca Bucheli</i>	

**HISTORIA Y MEMORIA COMO FORMAS DE ENTENDER LA DIVERSIDAD
SOCIO-CULTURAL DEL ECUADOR
Cristóbal Landázuri
Coordinador**

Memoria social y práctica histórica en el Quintín Lame	245
<i>Myrian Amparo Espinosa</i>	
Las ideologías raciales y la búsqueda del desarrollo nacional: El debate sobre el problema agrario En El Ecuador (1930-1950).....	265
<i>Kim Clark</i>	
Cabildos de indios y parroquias en el siglo XIX. Los pueblos Pastos del Carchi	293
<i>Cristóbal Landázuri N.</i>	
Contenidos del dominio geográfico en Ecuador durante el siglo XIX: un ensayo interpretativo.....	307
<i>Juan Fernando Regalado</i>	

Derramas en Jipijapa y el Morro. Formas colectivas entre los indígenas del litoral ecuatoriano a comienzos del siglo XIX 333
Marco Suárez C.

Una breve historia del olvido. Perspectivas jíbaras en torno a la memoria de los muertos y al destino de los vivos 361
Anne Christine Taylor

Los tributos indios de la antigua Provincia de Guayaquil en la Colonia 371
Irina Xomchuk

CONFLUENCIA Y CONFLICTOS DE
PARADIGMAS MÉDICOS EN EL ECUADOR CONTEMPORÁNEO

Diego Quiroga
Coordinador

"El éxtasis shamánico de la conciencia"
principio medular de la medicina shamánica.
Aspectos de la investigación científica 389
Heinz Valentin Hampejs

Las concepciones del cólera como enfermedad nueva:
Cómo se enfrentó a la enfermedad desde las comunidades andinas. Estudio de caso en la provincia de Imbabura 403
Patricio Trujillo Montalvo

LA IMPORTANCIA DE LOS ESTUDIOS URBANOS EN EL CAMBIO DE SIGLO

Marcelo Naranjo
Coordinador

Grupos juveniles y la influencia del basismo en un barrio popular de Quito 423
Gerrit Burgwal

El regreso a la ciudad construida 441
Fernando Carrión M.

Desarrollo integral y sustentable en ciudades y campo de Ecuador (Atucucho, La Ronda, Ozogochi) 465
Wilson Herdoiza

Historia, arquitectura y ciudad 479
Eduardo Kingman Garcés

Artesanía urbana y subdesarrollo.....	497
<i>Claudio Malo González</i>	
Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito	513
<i>Marcelo Naranjo</i>	
El hombre y la ciudad	525
<i>Gustavo Vega-Delgado</i>	

PRESENTACIÓN

Los estudios de antropología tomaron un particular impulso en el país en la década de los setenta coincidentalmente con el inicio de la formación de antropólogos en la PUCE. Esta apertura se explica en parte por la coyuntura política de las ciencias sociales en el Ecuador en esa década y por el reconocimiento que hicieron algunos sectores de la sociedad ecuatoriana y del Estado de la existencia de un "problema" indígena y de un saber "andino" que traspasaba la realidad rural y la cultura nacional. De pronto la antropología era la llamada a responder a una serie de preguntas a las cuales no habían llegado otras ciencias sociales, preguntas tales como ¿cuál es la diferencia entre lo indígena y lo campesino?, ¿cuál era la naturaleza de la cultura o las culturas indígenas que componían la diversidad étnica del país?, ¿cómo implementar programas de ayuda y promoción indígena?. Preguntas como éstas afloraron en diversos sectores de la sociedad y todos coincidieron en la necesidad de un pensamiento y de una metodología que oriente todo este conjunto de acciones. Esta ausencia era mucho más sentida en tanto en otras regiones de los Andes ya habían surgido estudios de esta naturaleza y se comenzaba a acuñar lo que se llamó una "teoría de lo andino". Esta fue la coyuntura en la que se comenzó, en la década de los setenta, a pensar en términos de la teoría antropológica.

Los primeros caminos de la antropología social ecuatoriana estuvieron influenciados sin duda por las corrientes teóricas de la sociología rural y los estudios de campesinado, como resultado de los conflictos rurales que

emergieron en la década de los sesenta ligados a la modernización del campo y a los proyectos de reforma agraria que se impulsaron en estas décadas en América Latina.

La incursión de la antropología en otras temáticas fue paulatina; muchas veces se ligó a las políticas desarrollistas de la época, a las corrientes teóricas de las escuelas de la antropología americana y europea y a su aplicación en otras sociedades andinas, de manera preferente en Perú y Bolivia, y a las propias demandas de la sociedad y de los grupos indígenas y campesinos.

Es así como aparecen los estudios de los pueblos de foresta tropical cuando la amazonía se vuelve fuente de recursos nacionales por la explotación petrolera iniciada en los setenta y cuando se la miró como la válvula de escape para aflojar la presión sobre la tierra, de manera preferente de la sierra. Los procesos organizativos iniciados en la Amazonía por la iglesia católica desembocó en el surgimiento de varias organizaciones indígenas, como es el caso de la Confeniae y de la Federación Shuar.

El interés de parte del Estado por la educación y los programas de alfabetización y de parte de la lingüística por las lenguas nativas confluyeron en proyectos de educación bilingüe, que fueron inicialmente asumidos por antropólogos, lingüistas y pedagogos, y por instituciones privadas y universidades. Posteriormente la educación bilingüe fue asumida como una de las reivindicaciones políticas de las organizaciones indígenas.

El inicio de los estudios en arqueología es diferente porque tradicionalmente estuvo emparentada con la historia por lo que los primeros estudios aparecen desde comienzos de siglo aunque con poca influencia de la teoría etnológica, es el caso de los estudios pioneros de González Suárez o Jijón y Caamaño. Posteriormente el surgimiento de estudios de arqueología desde la teoría etnológica están marcados por la influencia externa, de manera preferente por la arqueología norteamericana, y por el impulso que dio el Estado a través

del Museo del Banco Central y por la formación de arqueólogos en la Universidad Católica de Quito.

Paulatinamente el área de conocimiento de la antropología fue abriéndose a las diferentes sub-especialidades. Es así como se comienza a producir en el campo de la antropología urbana, de la etnomedicina, de la etnohistoria y, más recientemente, en la antropología simbólica y en temas más particulares como son los de identidad, género y medio ambiente. Esta diversidad de enfoques y temáticas ha convertido al campo de la antropología en un espacio multifacético con una riqueza de posibilidades ya que sus teorías y metodologías son utilizadas por diferentes especialistas no sólo de las ciencias sociales, sino de otras áreas y se han vuelto instrumentos valiosos para la comprensión de una sociedad eminentemente diversa como la nuestra.

La realización de un Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología tuvo diversas motivaciones de orden académico y profesional. La producción antropológica, iniciada más sistemáticamente desde la década de los setenta, denunciaba la ausencia de un balance de la situación y de las perspectivas de la Antropología ecuatoriana, tanto como quehacer académico como un espacio profesional y laboral. Los organizadores del evento coincidieron en la necesidad de abrir un espacio para conocer y discutir avances de investigación y estudios realizados desde las diversas perspectivas antropológicas.

Otra de las motivaciones del Congreso fue abrir un espacio para buscar respuestas a las grandes problemáticas del país, tales como el respeto a la diversidad cultural, la afirmación de un patrimonio cultural, la defensa del medio ambiente y la búsqueda de alternativas de desarrollo de la sociedad ecuatoriana. De igual manera el Congreso buscó consolidar la estructura académica y organizativa de los profesionales vinculados al quehacer antropológico por medio de la

interrelación de universidades, instituciones privadas y ONGs que hacen antropología.

Este encuentro permitió visualizar los campos fundamentales en los que la antropología ecuatoriana ha incursionado y ha aportado como ciencia social. Se organizaron diez simposios que, de alguna manera, fueron un reflejo de las principales áreas de interés. Esta diversidad temática mostró que la antropología, a la vez que seguía preocupada por temáticas con larga trayectoria en el país como la arqueología, los estudios urbanos y rurales o la etnohistoria, también había incursionado en temáticas nuevas como son género, medio ambiente, identidad, entre otras. Esta incursión en temáticas nuevas, como se visualizó en el Congreso, es el producto de las respuestas a las propias demandas de los diversos grupos sociales que componen nuestra realidad y así mismo es una respuesta a los nuevos aportes del pensamiento social.

De igual manera el Congreso mostró que la antropología, como instrumento conceptual y metodológico, es fundamental en temáticas de aplicación directa, es decir todo aquello que se conoce como antropología aplicada y que en cualquier ejecución de proyectos no puede estar ausente la reflexión teórica por lo que la división entre antropología académica y antropología aplicada es ficticia. Precisamente en la mayoría de simposios se sistematizaron experiencias en el campo de la aplicación, quizá como énfasis en temáticas ligadas al desarrollo, educación bilingüe, género y etnomedicina.

De otra parte fue importante constatar algo que, de alguna manera, se venía percibiendo con cierta claridad: que la producción académica, así como los espacios académicos para el quehacer académico de la antropología son escasos. Los productos que se presentaron en el Congreso fueron en su mayor parte resultado de diagnósticos, evaluaciones rápidas, trabajos de aplicación, experiencias en desarrollo, en educación, etc.

Se evidenció la necesidad de institucionalizar la realización periódica de un encuentro de esta naturaleza que permita la discusión, la sistematización y la reflexión de los temas que ocupan a la antropología ecuatoriana por medio del estudio de problemas comunes, logros conceptuales e intercambios de experiencias y en la difusión de resultados en la comprensión de nuestra realidad. De igual manera se coincidió en la necesidad de abrir un evento de esta naturaleza a la participación de investigadores extranjeros que trabajan el Ecuador o les interesa temáticas antropológicas afines lo cual permitiría vincular a la antropología ecuatoriana con la antropología latinoamericana, norteamericana y europea.

El Congreso realizado entre el 28 y el 31 de octubre del 1996 tuvo una doble modalidad. La primera fue un simposio principal cuya temática central giró en torno a "La diversidad socio-cultural del Ecuador y los desafíos de la modernidad: la perspectiva antropológica", en el que presentaron ponencias Erwin Frank, Andrés Guerrero, Marco Vinicio Rueda y Anne Christine Taylor. La segunda fue el desarrollo de los simposios específicos dedicados a temas particulares. Se organizaron diez de ellos bajo la coordinación de un responsable. Durante los cuatro días del evento se presentaron un total de 94 ponencias, de las cuales 64 se recogen en la presente publicación.

Esta publicación comprende tres volúmenes. En el primer volumen se presenta los trabajos de cinco simposios: "Balance crítico sobre la aplicación de la educación bilingüe en contextos multiculturales"; "Antropología, género y desarrollo"; "Historia y memoria como formas de entender la diversidad socio-cultural del Ecuador"; "Confluencia y conflictos de paradigmas médicos en el Ecuador contemporáneo"; y "La importancia de los estudios urbanos en el cambio de siglo".

En el segundo volumen se compila las ponencias de cuatro simposios: "Opciones de desarrollo en situaciones de

diversidad cultural"; "Representación, modificación y administración de la naturaleza en el contexto multicultural ecuatoriano"; "Pueblos indígenas y religión: un reto a la multiculturalidad"; y "El ejercicio y la representación de la diversidad socio-cultural en el Ecuador". Finalmente el tercer volumen incluye los trabajos del simposio sobre "Presente y futuro de la arqueología ecuatoriana".

El Congreso fue concebido y organizado por varias instituciones: el Departamento de Antropología de la PUCE; MARKA Instituto de Historia y Antropología Andinas; Centro Cultural ABYA-YALA; FLACSO y la Asociación Escuela de Antropología PUCE. Contó con el auspicio de las siguientes instituciones: Proyecto EBI-GTZ, Universidad Andina Simón Bolívar, FEUCE (Federación de Estudiantes de la Universidad Católica del Ecuador) y el Instituto Latinoamericano, y además recibió el apoyo financiero de las empresas Franz Viegner y de Avenza Servivensa.

En la organización y marcha del evento los coordinadores de los distintos simposios contaron con el apoyo de egresados y estudiantes de antropología cuya nómina es la siguiente: María Eugenia Almeida, Bárbara Arroyo, Maró Guerrero, Katy Hernández, Sissy Larrea, Amparo Ponce; Paula Hermida, Bárbara Larraín, María Moreno, María Fernanda Moscoso, Viviana Mosquera, Cristian Oquendo, Soledad Solórzano, María de Lourdes Vaca y María Piedad Vera.

La presente publicación ha sido posible gracias al aporte financiero del Departamento de Antropología de la PUCE. La parte editorial corrió a cargo de MARKA con el apoyo de la Asociación Escuela de Antropología PUCE.

Cristóbal Landázuri N.
Compilador

**Balance crítico sobre la
aplicación de la educación bilingüe
en contextos multiculturales**

Luis de la Torre

COORDINADOR

Educación y reproducción social en Latinoamérica actual. La cultura dominante frente a la pluriculturalidad social

Jorge Alvear T.

Introducción

Este documento es una reflexión surgida de relacionar las experiencias y resultados obtenidos desde 1.979 hasta la fecha por el Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe (PPE) y la obra *La reproducción* de Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron. En esta obra sus autores presentan los *Elementos para una Teoría de los Sistemas de Enseñanza*, en el que proponen una interpretación de la función de los Sistemas de Enseñanza en la reproducción de los sistemas sociales. A modo de introducción presentamos una breve reseña de este aporte teórico como marco interpretativo para las conclusiones que a continuación exponemos fruto del estudio de los sistemas de enseñanza latinoamericanos coordinados bajo el PPE.

Nociones esenciales de los elementos para una teoría de los sistemas de enseñanza

La piedra angular de esta teoría es el axioma siguiente:

Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su

fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza.

La Reproducción sostiene que toda Acción Pedagógica imparte una propuesta cultural arbitraria, en la medida en que ésta no puede ser deducida de ningún principio absoluto. Este principio sitúa a la Acción Pedagógica como el proceso de imposición de una arbitrariedad cultural, la que requiere para alcanzar este fin que se desconozca su naturaleza arbitraria. Este ocultamiento es posible por las condiciones sociales e institucionales en que se desarrolla y que presentan a la Acción Pedagógica como respaldada por una autoridad socialmente legítima. Allí se revela la existencia de una relación entre el origen social que posibilita la imposición de la arbitrariedad y el contenido impuesto por dicha arbitrariedad. El ejercicio de esta imposición se da en el plano de lo simbólico, lo cual rompe con las concepciones que miran al trabajo pedagógico como una acción no violenta y, a su vez, delata que éste forma parte de un sistema general de la violencia legítima, en la que el subsistema educativo tiene el monopolio de la violencia simbólica legítima y el Estado posee el ejercicio legítimo de la violencia física (Bourdieu y Passeron 1972, 37, 38).

Desde un segundo sentido la Acción Pedagógica es objetivamente una violencia simbólica ya que impone e inculca ciertos contenidos considerados subjetivamente como dignos de su reproducción. En ese sentido operativiza la producción y reproducción del *habitus* cultural propio de un grupo social. Estos contenidos son arbitrarios en razón de que la estructura y funciones de la cultura que imponen no se deducen de ningún principio universal, ya que no poseen ninguna relación con el origen de las cosas o de lo humano.

Esta selección de contenidos, que define la cultura de un grupo social como sistema simbólico legítimo a ser inculcado en todas las clases sociales, es sociológicamente necesario en la medida en que proviene de las condiciones sociales que la han permitido. Sin embargo, esta arbitrariedad es imperceptible, lo que impide visualizar su relación intrínseca con las condiciones sociales de existencia, es decir, con las condiciones sociales de producción y de reproducción (Op. Cit., 48, 49). De allí se evidencia la existencia de una relación directa entre diversidad cultural e imposición violenta de una arbitrariedad cultural. Esto no sería posible de no existir, externa al subsistema

educativo, una formación social que posibilita y legitima este poder de imposición arbitraria.¹

Dados los intereses materiales simbólicos dominantes derivados de las relaciones de fuerza socialmente existentes, la *Acción Pedagógica* tiende a reproducir la inequitativa distribución del capital cultural entre los grupos sociales, contribuyendo así a la reproducción de la estratificación social. Ello se ve refrendado por el valor económico y simbólico que las leyes del mercado asignan a las arbitrariedades culturales reproducidas por la *Acción Pedagógica* (Op. Cit. 51).

La importancia de que posea legitimidad la *Acción Pedagógica* dominante en el sistema de instrumentos que aseguran y perpetúan la dominación de un grupo sobre otros, es mayor en la medida en que las relaciones de fuerza permiten a las clases dominantes explicitar en menor grado el hecho brutal de la dominación, de forma tal que el hecho de que los grupos dominados reconozcan como legítima una dominación, constituye un soporte que vigoriza a la relación de fuerzas instituida (Op. Cit. 54, 55).

En el caso de que esos grupos dominados reproduzcan sus particulares arbitrariedades culturales subordinadas, cuestionando con ello la legitimidad de la arbitrariedad cultural dominante, aquellos individuos, inculcados por una arbitrariedad cultural dominada, serán sancionados en los mercados de trabajo y simbólico al no otorgársela allí ningún valor a sus certificaciones. La sociedad burguesa así multiplica las instancias para someter a los productos de acciones pedagógicas subordinadas a los criterios de evaluación de la cultura legítima, confirmando su dominación en el ámbito de lo simbólico, equiparando este campo a la relación entre el modo de producción dominante de una economía dual frente a los modos de producción subordinados, cuyos productos se someten a las leyes del mercado determinadas por el modo de producción capitalista. De allí que no debemos olvidar que al interior de las formaciones sociales los diferentes grupos sociales se disputan el ejercicio legítimo de la imposición simbólica, porque solo el habitus legítimo tendrá un valor reconocido. De allí que el habitus cultural legítimo revela el estado de las relaciones de fuerza entre las clases (Op.Cit., 58, 67, 68).

En torno a este juego de fuerzas se estructura y funciona todo Sistema de Enseñanza. El objetivo que procura su organización interna es garantizar su autorreproducción institucional, por lo cual debe

producir y reproducir las condiciones sociales a las que debe su existencia reproduciendo la arbitrariedad cultural impuesta por los grupos dominantes. Al hacerlo, paralelamente, contribuye a la reproducción de las relaciones de fuerza entre los grupos sociales y en definitiva a la reproducción social.

El caso latinoamericano

Cobertura y legitimación social de los sistemas de enseñanza

Si consideramos que históricamente en América Latina la estrategia de control del poder preferida por las castas dominantes fue la negación de la lengua a los sectores subordinados, a la vez que ser culto se identificó con un color de piel y con el manejo de un cuerpo de destrezas estrechamente relacionadas con la cultura del conquistador blanco. En la actualidad el fin en sí no ha variado substancialmente, sus mecanismos son más sutiles pero se orientan hacia el mismo objetivo: legitimar la exclusión de amplios sectores sociales.

El reconocimiento mundial del derecho a la educación como inalienable al ser humano enfrentado con la discriminación explícita y la inestabilidad democrática reinante en los países subdesarrollados originaron presiones externas en favor de la universalidad del ejercicio de este derecho en América Latina. Paralelamente surgieron presiones de orden interno protagonizadas por amplios sectores sociales que exigieron acceder a la educación como derecho consagrado en las constituciones nacionales. La democratización de la educación se convirtió en una bandera de lucha, la cual amenazó alterar la paz de una sociedad estratificada.

A fin de adaptar la dominación a los nuevos contextos históricos, en Latinoamérica se delegó a los sistemas de enseñanza la sutil función de legitimar la marginación social que permite la gobernabilidad en una sociedad polarizada. Esta función fue cumplida a satisfacción por el Proyecto Principal de Educación para América Latina y el Caribe (PPE) en los últimos 15 años ampliando la oferta educativa a

toda la población. Ello neutralizó las presiones internas y externas, a la par que la institución encargada de la enseñanza asumió la requerida y aparente neutralidad frente a los grupos dominantes para obtener la legitimidad que hoy por hoy le acreditan todos los sectores sociales, en calidad de "beneficiarios".²

Por medio de la ampliación de la cobertura educativa, los sistemas educativos consolidaron en estos años una tarea formidable en torno a la legitimación e imposición a nivel nacional en cada país de una arbitrariedad cultural dominante. Ella accedió a todos los sectores, especialmente de origen étnico-cultural indígena, que tradicionalmente fue rechazado como digno de recibir la cultura proveniente de la metrópoli -síntoma de un eurocentrismo manifiesto en nuestra región a lo largo de la vida colonial y la república- lo que produjo una endogamia cultural tendiente a reproducir los habitus culturales particulares de los grupos marginados y más aún en los sectores étnicos subordinados. Esta exclusión explica porque al borde del siglo XXI millones de indígenas en el continente no hablan el español sino únicamente sus lenguas originarias, y también porque muchos millones más de blanco-mestizos no hablan las lenguas de origen indígena.

La legitimidad alcanzada por un Acción Pedagógica se mueve en el eje razón-violencia. En la medida en que la Acción Pedagógica que promueve como dominante se acerca más a la razón y se aleja de la violencia para su inculcación, más legitimación consigue. La imposición no violenta de una arbitrariedad cultural a cargo de una institución aparentemente técnica y neutral daría la impresión de que las clases dominantes han renunciado al privilegio de la transmisión hereditaria exclusiva del capital cultural legítimo de una generación a otra.³ La Escuela es la única institución que puede, de la única manera concebible en una sociedad que se reclama democrática, disimular de la mejor forma la función que cumple.

Hoy no es necesaria la violencia para que la gran mayoría de padres de familia de sectores marginados reconozca la legitimidad del habitus cultural dominante, sencillamente lo promueven enviando a sus hijos a la escuela más cercana. De allí que, si bien antes la devastación fue imprescindible para imponer una jerarquía étnico-cultural arbitraria, hoy el convencimiento -o sea la razón- de la legitimidad de su subordinación hace que los mecanismos de imposición simbólica no requieran de la agresión física-aunque ésta sí esté presente en otras dimensiones del

poder para seguir discriminando a los mismos sectores empobrecidos y marginados de las sociedades latinoamericanas. En nuestra región, y en todo el mundo, coincide notablemente que son las poblaciones identificadas como económicamente marginadas, las que también son excluidas del capital cultural mediante diversos mecanismos legitimantes.

No en vano Bourdieu y Passeron señalan que la productividad de un trabajo escolar está en función de la distancia existente entre el *habitus* originario de clase (o *habitus* primario) y el *habitus* a inculcar. Ello explica que para los Sistema de Enseñanza especialmente los indígenas son aquellos grupos sociales que enfrentan mayores dificultades para su aculturización en el enrolamiento escolar.

Gracias a este impulso en la universalización de la cobertura educativa, recientemente se otorga legitimidad al *habitus* "culto" de las clases dominantes en los sectores indígenas, los cuales viven agudamente la marginación en las sociedades latinoamericanas. La razón para explicar lo reciente de este proceso está en que su marginación no se origina únicamente en las condiciones económicas, como sucede con grandes segmentos poblacionales en los países latinoamericanos, sino que su exclusión es más arbitraria y radical porque incluye su naturaleza étnica, su cosmovisión, su organización social, su lengua y sus costumbres, las cuales se hallan proscritas de la oficialidad. Esta constituye una arbitrariedad cultural subordinada que se reproduce en un importante renglón de población especialmente en los países andinos.

Implícita y simultáneamente esta legitimación de la arbitrariedad cultural de los sectores dominantes en grupos sociales económica, histórica y culturalmente marginados, deviene en aculturización para los mismos. Esta monopolización institucional de la reproducción de la arbitrariedad cultural legítima conlleva automáticamente la supresión de la legitimidad que históricamente poseía la reproducción interna marginal del *habitus* cultural de los grupos étnicos marginados.

A ello se debe la gran trascendencia que se otorga a las acciones realizadas por varios países andinos en torno a la educación intercultural bilingüe, como mecanismo simultáneo de inclusión y de exclusión de estos sectores de población. La inclusión reside en la integración ideológica que estos sectores asumen -mediante el reconocimiento de la legitimidad del *habitus* cultural dominante- frente a su país, en el cual su partici-

pación, adhesión y reconocimiento fue siempre un mero mecanismo formal que permitió reproducir las diferencias en todo orden entre quienes detentan el poder y quienes fueron vencidos. La exclusión no es sino mantener a estos grupos en su condición de marginados, pero mediante la oferta educativa como un mecanismo que, siendo formalmente irreprochable, da la ilusión de permitirles la participación social con igualdad de oportunidades en comparación con los demás grupos sociales.

Heterogeneidad cultural vs. universalización escolar

Un sistema de enseñanza privilegia una y solo una relación con la cultura, a la cual solo se puede acceder desde la particular relación con lo material e intelectual que se da en la cotidianidad de las clases dominantes y que ellas tienden a reconocer e imponer como legítima, lo que los hace poseedores del monopolio de su ejercicio porque esa relación con la cultura se obtiene únicamente por la vía de la familiarización.

La perpetuación de las estructuras se da porque éstas determinan un solo habitus de clase como legítimo, el cual conlleva un sistema de disposiciones y predisposiciones (ethos cultural) que impulsa prácticas que tienden a reproducir dichas estructuras. Así, según los hábitos inherentes a cada clase, es diferente su disposición en relación a la escuela, así como también la predisposición a triunfar en ella, lo que es fundamental para mantener la estructura de las probabilidades de éxito escolar entre las diferentes clases, lo cual es una manifestación objetiva de la relación entre el sistema de enseñanza y la estructura de las relaciones de clase.

Incluso las disposiciones y predisposiciones negativas que conducen a la autoeliminación, como por ejemplo el desprecio de sí mismo, la desvalorización de la Escuela y de sus sanciones o la resignación al fracaso o a la exclusión, pueden comprenderse como una anticipación consciente de las sanciones que la Escuela reserva objetivamente a las clases dominadas (Bourdieu y Passeron 1972, 262, 263).

El sistema de enseñanza tradicional aparenta que la producción del habitus culto es fruto de su acción de inculcación y que su eficacia

diferencial se debe a las aptitudes innatas requeridas y que por ello es independiente de toda determinación de clase, mientras que en la realidad no hace sino reforzar un *habitus cultural de clase* formado fuera de la escuela y que es base para las adquisiciones escolares, lo que hace al sistema de enseñanza irremplazable para la perpetuación de las estructuras de las relaciones de clase, ya que también disimula que las jerarquías escolares que produce reproducen jerarquías sociales (Ibídem).

Al reproducirse a nivel nacional un *habitus* de clase al interior de sociedades extremadamente polarizadas como son las latinoamericanas, el no ingreso, la exclusión y la autoexclusión afectan a un mayor sector social cuantitativa y cualitativamente, en relación a la población que es objeto de marginación en sociedades menos segmentadas. Especialmente en los países andinos la estratificación económica de la población se ve agudizada por la heterogeneidad cultural, lo cual hace que estos mecanismos de legitimación de la exclusión por medio de la universalización de la oferta educativa, tengan como población objetivo primordial a la población indígena.

La importancia sistémica sin parangón que asume el subsistema de enseñanza en la reproducción cultural y social por medio de su función propia de inculcación de una arbitrariedad cultural legítima, y simultáneamente de exclusión "justa" de grandes segmentos de población, al interior de países con alta marginalidad étnica, cultural, económica y política es inmensamente mayor frente a la trascendencia que posee el subsistema educacional al interior de países cuya estratificación social obedece únicamente a la reproducción de *habitus* culturales de clase determinados por la ubicación de cada uno de ellos en la estructura de relaciones de fuerza entre las clases.

Por ello es más amplia y diversificada la funcionalidad excluyente que los sistemas de enseñanza prestan en América Latina a las clases dominantes dada la heterogeneidad cultural y étnica que expresan los estratos subordinados. Son condiciones radicalmente distintas las de países europeos, en los cuales la diversidad cultural de su población no se encuentra bajo relaciones de dominio de una frente a otra, sino que reconocen oficialmente sus expresiones como partes integrantes del *habitus* cultural legítimo a ser reproducido por sus sistemas educativos.

Deserción: aceptación del veredicto escolar de ineptitud ⁴

El encubrir el carácter de imposición de la arbitrariedad cultural que reside en la selección para su reproducción del *habitus* cultural de las clases dominantes, fortalece en los sectores dominados la certeza de su ineptitud natural para "ser culto", el que origina el convencimiento de la justicia de la exclusión en los sectores marginados, que constituye por sí mismo la autoexclusión. Al no evidenciarse que el *habitus* cultural dominante que se está reproduciendo tiene un origen de clase y no obedece a un principio universal e incuestionable que lo sustente, el público proveniente de los sectores marginados resigna sus posibilidades escolares ante la legitimidad que otorga a la Acción Pedagógica la Autoridad Pedagógica legítima.

De allí se deriva que no es gratuita la resultante producida durante el ejercicio del PPE, según la cual, concomitantemente con el aumento en el ingreso a la escolarización por los sectores marginados, aumentan también en este período los índices de repitencia y deserción escolar en la región.

La deserción escolar no es sino la expresión "oficial" de la autoexclusión, la cual demuestra que el incremento de la oferta educativa que incorporó a los sectores marginales al derecho ciudadano de la educación, alcanzó la legitimidad que antes no había logrado en todos los renglones de la población. Aproximadamente apenas un 5% de la población en edad escolar hoy por hoy no ingresa a la escuela primaria, uno de cada cinco niños acceden a la educación secundaria y uno de cada veinte a la educación superior. De allí se deriva que casi toda la población mira a la Acción Pedagógica como un mecanismo válido de ascenso y reconocimiento social por la Autoridad Pedagógica que le es inherente. Es una suerte de proceso de aculturación por el que deben atravesar quienes provienen de los grupos dominados, especialmente los grupos étnicos subordinados.

Para reducir la evidencia crítica de la alta deserción educativa en América Latina se instauró en la región lo que se conoce como la "promoción automática", la cual, reconociendo tácitamente las evidentes deficiencias que se registran en el ingreso a la escuela básica en los sectores marginados -porque aún desde este nivel el sistema presupone un cierto *habitus* cultural para quienes ingresan-, para estimular la permanencia en el sistema educativo elimina la repitencia de

los grados primero y segundo, los cuales los niños aprueban en merced a su asistencia al establecimiento educativo, no a la adquisición de destrezas. Esta medida, así como la gran importancia manifestada en tomo a la baja cobertura de la educación preescolar, establecen la tendencia cada vez más explícita a evidenciar que el problema de deserción, repitencia y fracaso escolar tienen que ver con las condiciones culturales de clase, previas a la escolaridad. Para evadir ese conflicto se pretende ahora iniciar la aculturación lo más temprano posible, se extiende el concepto de educación básica hasta los 4 o 5 años de edad para que el niño ingrese lo más pronto posible a la escolaridad formal.⁵

Pero la deserción escolar en nuestra región no se da solamente a nivel de la educación básica, sino que se presenta a lo largo de todo el sistema educativo y en muchas ocasiones no es fruto de la repitencia o del fracaso escolar, sino que ocurre entre los diferentes ciclos del Sistema de Enseñanza, de forma tal que una vez que los niños aprueban un nivel, no ingresan en el subsiguiente. En este sentido es en el que es más evidente la autoexclusión frente al sistema de enseñanza como ente neutral encargado de la reproducción de la cultura acumulada por una sociedad, pues los alumnos reconocen la importancia del ingreso al sistema educativo y a pesar de contar con los requerimientos intelectuales para continuar con sus estudios y acceder a la educación superior, los alumnos se autorreconocen ajenos a la naturaleza y fines de la institucionalidad educativa, la cual abandonan para obedecer una orientación distinta determinada por el *ethos cultural* de su clase, reinsertándose en su grupo social de origen para cumplir tareas que le son tradicionales a éste y que copan las expectativas de clase con respecto al sistema de enseñanza.

Cualquiera que sean los mecanismos por el cual los niños y jóvenes provenientes de los sectores marginados son excluidos o se autoexcluyen, todos ellos coinciden en que el incremento de la oferta educativa logró consolidar la legitimación social del sistema de enseñanza por medio del reconocimiento de la validez de su exclusión debido a su ineptitud. La legitimidad de un sistema de enseñanza no se da por la aprobación masiva de la población de todos sus ciclos o niveles, sino por la aceptación inapelable de su veredicto de estar apto o no para acceder a la posesión del habitus culto que reproduce. Ello deviene en reafirmar las condiciones de extrema inequidad social de

un sistema que requiere para su reproducción el autorreconocimiento por parte de la mayoría de la población de la legitimidad de la exclusión que se ejercita en su contra en todo orden.

***Habitus* culturales subordinados, permanencia en los sistemas de enseñanza y movilidad social**

A fin de revelar la correlación existente entre estos elementos, la propuesta teórica que instrumentamos parte del principio de que debido a la función de reproducción cultural que le cabe al sistema de enseñanza, un análisis de su productividad guarda estrecha relación con el ethos cultural que arrastra consigo al centro escolar el alumno. Siendo éste, a su vez, muy variado al interior de un cuerpo social. Inclusive dentro de los grupos sociales pueden distinguirse subgrupos, dependiendo de si es mayor o menor el nivel de escolaridad de sus padres, o de la profesión del abuelo, entre otros factores.

Esta relevancia que poseen las condiciones de clase originarias de los alumnos hace necesario superar el análisis sincrónico desde el cual tradicionalmente se viene examinando la relación entre los índices de éxito por nivel educativo y las características sociales y escolares de los diferentes grupos, para pasar a un estudio diacrónico de las carreras y las biografías. Ello confirma la trascendentalidad del capital cultural familiar para analizar el éxito estudiantil, así como también en este rendimiento tiene alta incidencia el flujo de información y actividad cultural que presenta el lugar de estudios. Así, se registran diferentes niveles de éxito entre las ciudades grandes, medianas, pequeñas y el campo (Bourdieu y Passeron 1972, 116, 117, 139, 218).

Si, como venimos sosteniendo a lo largo de este trabajo, el *habitus* cultural legítimo que reproducen los sistemas de enseñanza, merced a ocultar el origen arbitrario de la autoridad que posibilita su imposición, es el correspondiente al capital cultural de las clases dominantes, es de esperar que exista una relación directa entre éxito escolar y clase o grupo social de origen. Ello se refleja en las estadísticas de repitencia por zona (urbana, marginal y rural) y en los análisis de diversos expertos sobre la situación actual de la educación latinoamericana, entre ellos, Porfirio Muñoz Ledo, quien señala que las políticas instrumentadas en los diferentes niveles del sistema educativo dieron efec-

tos inversos a los previstos, ya que las clases medias y altas son las que permanecen mayor tiempo en el sistema. Así, la población rural recibe entre 1 y 3 años de escolarización generalmente en escuelas unitarias, siendo los sectores marginados los más desprotegidos y en donde se presenta los mayores índices de deserción, ausentismo y fracaso escolar (Muñoz Ledo 1989).

De acuerdo a esta misma hipótesis, los estudiantes de clases medias y bajas sufren una selección más fuerte, ya que deben someterse a un proceso de aculturación para cumplir con el mínimo de dominio de la lengua exigido, especialmente en los primeros años de escolaridad. Este manejo preescolar de la lengua está determinado por el bagaje cultural de la familia, el que provoca que mientras más popular sea el sector que se analiza, más mortalidad escolar presente. Donde se mira con más fuerza las diferencias educativas entre las clases sociales es cuando se mide su paso de un nivel educativo a otro, pues se registra que entre los alumnos provenientes de las clases populares es mayor la autoeliminación, al negarse a entrar al siguiente nivel educativo, que el fracaso escolar provocado una vez que ingresaran a él. La causalidad de este importante hecho se puede interpretar solamente a través de las relaciones entre la estructura de las relaciones de clase y el sistema de enseñanza (Bourdieu y Passeron 1972, 116, 207, 209).

Mencionamos esto, porque ello sirve de explicación para la existencia de contados supervivientes de origen popular que llegan a obtener un título de educación superior de valor socialmente reconocido. Usualmente este pequeño margen humano que supera la superselección es mencionado en el discurso oficial como la prueba funcional de la neutralidad y del carácter técnico del sistema de enseñanza, que tiende a excluir únicamente a quienes no poseen la aptitud requerida y que hace beneficiarios de la movilidad social solo a quienes demuestran las cualidades intelectuales indispensables.

Este renglón de población no se constituye en una excepción a la teoría planteada, sino que por el contrario confirma la sutileza de los mecanismos empleados por el sistema de enseñanza, que a la vez que excluye a las clases populares "democráticamente", permite a un mínimo aceptable de ellas acceder a la educación completa como vía para consolidar su legitimación institucional y para contribuir a la reproducción a la estabilidad del orden instituido.

La confirmación de este hecho está expresada en la distribución piramidal que caracteriza a la educación latinoamericana, como lo reconoce la misma UNESCO, según la cual para 1.990 el 65.5% de la matrícula está en la escuela, el 20% en la secundaria y apenas el 6% de la población ingresa a los estudios superiores, los cuales están estrechamente ligados con las clases medias y altas de la sociedad si retomamos lo mencionado más arriba en el sentido de que los sectores marginados alcanzan entre 1 y 3 años de escolaridad.

Esta situación confirma lo que Bourdieu y Passeron sostienen con respecto a la funcionalidad que presta la movilidad social limitada que efectivamente oferta el acceso a la educación.

Lejos de ser incompatible con la reproducción de la estructura de las relaciones de clase, la movilidad de los individuos puede concurrir a la conservación de estas relaciones, garantizando la estabilidad social mediante la selección controlada de un número limitado de individuos, por otra parte modificados por y para la ascensión individual, y dando así su credibilidad a la ideología de la movilidad social que encuentra su forma más perfeccionada en la ideología escolar de la Escuela liberadora. (Op. Cit., 224, 225).

La etapa recientemente vivida por los sistemas educativos latinoamericanos no hace sino confirmar las bondades de una movilidad social controlada a efectos de mantener y reproducir el orden social vigente. La declaración de objetivos propuestos relativos a que el PPE concrete una amplia movilidad social a nivel regional, no hace sino demostrar dos tesis: la aparente neutralidad técnica de los sistemas de enseñanza como medio para el ocultamiento de las relaciones de fuerza entre las clases predominante en la región; y, el desconocimiento por parte de los agentes educativos de su papel fundamental en la reproducción social como función propia de la reproducción cultural.

Utopía de la pertinencia educativa

La incapacidad de enfrentar los problemas de universalización escolar por medio de estrategias cuantitativas, orientó al PPE a buscar alternativas desde la calidad de la educación ofertada. En seguida se relacionó los conceptos de calidad y de pertinencia. De esta perspectiva surgen una serie de propuestas que hoy por hoy guían la política educativa de nuestros países. A continuación analizamos las limitaciones de estas propuestas para ingresar al nuevo milenio.

Habitus cultural y utopía en las NEBAS

En Jomtien en 1.990 se realizó la Conferencia Mundial "Educación para Todos", en ella se planteó el concepto de Necesidades Básicas de Aprendizaje (NEBAS). Su implementación está vigente hoy en día en todo el mundo. El objetivo que persigue es que:

Se espera que con esta concepción introducida en la relación maestro-alumno se consigan superar los problemas de pertinencia curricular, se aspira a lograr un mejor desempeño en los puestos de trabajo, reconocer las diversidades políticas, religiosas, etno-culturales y respetar sus derechos para convivir en un mundo crecientemente interdependiente, hacer de la ecología parte de la educación pública.⁶

Se trata de una medida que busca romper con la rigidez en los contenidos educativos, ofertando una amplia apertura para que maestros y comunidad modifiquen los currículos nacionales de acuerdo con las necesidades locales, los que pueden ir desde el aprender a hervir el agua como norma de profilaxis sanitaria elemental, hasta manejar dos idiomas y que el currículo sea aprobado en los Estados Unidos para que la certificación de educación básica y media sea reconocida en ese país a fin de realizar allí los estudios superiores.

Cabría preguntarse: ¿Bien, y dentro de ese marco, cuáles son los contenidos que debería enfocar una educación para los países del tercer mundo?. La respuesta nos la brinda Frank Dall, Asesor de

Educación Básica de UNICEF, quien plantea frontal y pragmáticamente en Conferencia pronunciada el 14 de abril de 1992 en Quito, dentro de las actividades de la *Consulta Nacional Educación Siglo XXI*, que en los países subdesarrollados, se debe "enseñar para la supervivencia". Este concepto, precisa Dall, tiene que ver con la educación en cinco frentes:

- Enseñar para la preservación del medio ambiente.
- Enseñar la relación entre buena alimentación, profilaxis sanitaria, instrucción sobre enfermedades infecto-contagiosas.
- Enseñar que es importante que la familia sea pequeña en contextos de escasez. Así como equilibrar la importancia que se le da a cada género, resaltando la importancia de la educación de la mujer.
- Enseñar a vivir en comunidad por medio del estímulo a la solidaridad y al respeto a los demás.
- Enseñar habilidades empresariales para que los jóvenes puedan conseguir por sí mismos un trabajo informal (*Consulta Nacional Educación Siglo XXI 1992, 47, 48, 49*).

Aunque no lo precisa el documento, es obvio que este marco está planteado para el sistema de educación pública en los sectores marginados, puesto que sería ridículo pensar en que quienes aprueban estas políticas para los sectores subordinados de cada uno de sus países consideren, ni siquiera por un instante, en que ese sea el marco curricular para la formación de sus hijos. No puedo resistir la ironía de imaginarme observando a los hijos de las clases dominantes de cualquier país latinoamericano o caribeño-que se educan para fugar al extranjero en institutos extranjeros con currículos foráneos-aprendiendo a hervir el agua o cómo trabajar después de la educación básica.

La orientación de las NEBAS para las clases subordinadas hacia la supervivencia, la salud y la alimentación constituye la consagración de la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases ya sin ambages, porque autoriza, impone y legaliza, mediante un discurso pseudo democratizante, la estratificación curricular y por tanto cualitativa de la educación. Ya no sucede que los sistemas de enseñanza exigen como presupuesto de su público ser portadores del habitus cultural que van a reproducir, sino que, peor aún, en el reconocimiento del *habitus* cultural marginado excluyen a todos sus miembros oficialmente del habitus cultural legítimo, es decir, que se les niega la aculturación de la superselección necesaria para acceder a la movili-

dad social. Tendremos gente sobreviviendo sumisamente porque les parecerá mucho más lejano el concepto de capital, la lógica de las urbes, los adelantos científico-tecnológicos, serán una población alejargada en una historia lejana, desconectados a la comprensión de un mundo intensamente comunicado y por tanto cercano, apuntando a que apenas puedan sobrevivir en su marginación de una estructura social y de poder, sobre lo cual no tienen elementos culturales para comprenderla, y, menos, para manejarse en ella.

En relación al polo opuesto, a las clases dominantes, debemos recordar el criterio amplio que reside en la lógica de las NEBAS, cuyos contenidos varían de acuerdo al macrocosmos de élite, barrial, urbano-marginal, comunal o rural en el que se desenvuelve la educación. Por ello, los grupos que hacen las élites requieren como NEBAS todos aquellos contenidos que, siendo reconocidos internacionalmente, les permitan prepararse para el mercado internacional del trabajo. En definitiva, los objetivos de las estrategias educativas internacionales para América Latina y el Caribe apuntan hacia la correcta inserción de la élite-axiológicamente internacionalizada-en la contemporaneidad del mundo post industrial de Europa, Japón y los EE.UU. Mas, para las clases medias pauperizadas y para el gran conjunto diversificado de las clases marginadas -que van desde la informalidad hasta los cuadros de miseria absoluta-, se les ofrece apenas una educación que les permita sobrevivir por medio de la informalidad en reconocimiento de la imposibilidad de acceder a un trabajo formal, a no ser como fuerza de trabajo obrera de una industria obsoleta.

Los sistemas de enseñanza de la región pretendieron en su discurso una educación de homogénea calidad y contenido para toda la población, partiendo siempre de una arbitrariedad cultural a imponer e inculcar, acorde con el principio democrático de que todos tengan las mismas posibilidades de realización en la sociedad, en dependencia estricta solo con sus capacidades intelectuales. Este discurso oculta el origen arbitrario de la imposición cultural legítima que se realiza, y considera los resultados objetivos como malfuncionamientos del subsistema. Sin embargo, la aplicación de las NEBAS comportaría la consolidación de una estratificación social mucho más polarizada que lo que ha sido hasta hoy, porque la educación de acuerdo al *habitus* cultural de cada grupo social subordinado no posee legitimidad y la falta de legitimidad conlleva el no tener valor social en el mercado. La

movilidad social dejaría de mantener relación directa con el nivel educativo de la población, ya que la certificación se hallaría oficialmente estratificada, y las clases subordinadas serían víctimas de un Trabajo Escolar que no posee la legitimidad que otorga la Autoridad Escolar a los establecimientos que reproducen el *habitus* cultural legítimo.

No sin sorna Bourdieu y Passeron ridiculizan las pretensiones positivistas que cifran los sociólogos que apartan las condiciones sociales de producción de las aspiraciones que de ellas surgen:

M. Vermot-Gauchy objeta que 'nunca han pensado que la verdadera democratización consistiera quizás en favorecer el desarrollo de las enseñanzas mejor adaptadas a las características y el deseo de los niños procedentes de medios modestos o poco cultivados'. (...) Felices, pues, las gentes 'modestas' que, en su modestia, no aspiran, en el fondo, más que a lo que tienen, y bendito sea 'el orden social' que tiene buen cuidado de no procurarles desgracias invitándoles a destinos demasiado ambiciosos, tan mal adaptados a sus aptitudes como a sus aspiraciones (Bourdieu y Passeron 1972, 265).

Es lo que reconoce Porfirio Muñoz Ledo al mencionar que actualmente existe una fuerte tendencia que sostiene que la educación debe obedecer a las necesidades de cada sector en particular, no por dar flexibilidad al proceso educativo y adaptarlo a la cultura de cada grupo, sino para reducirlo a las condiciones actuales del medio social, anulando el potencial de factor de cambio que logró la educación en sociedades ancestralmente oprimidas (Muñoz Ledo 1989).

Habitus cultural y utopía democrática en el PPE

Si un modelo de sistema de enseñanza propone la creación de currículos locales en cada establecimiento escolar, estará afectando al monopolio de seleccionar cuáles son los contenidos a reproducir institucionalmente como legítimos que poseen las clases dominantes en base a la oculta doble delegación de autoridad. Lo que derivará en la reproducción de una multiplicidad ilimitada de *habitus* culturales socialmente reconocidos solo por sus respectivos grupos sociales a los cuales se pertenecen cada uno de los *habitus* culturales legitimados.

El efecto democratizante que produciría un sistema de aprendizaje como éste sería plausible en un contexto utópico de absoluta igualdad social, ya que permitiría la exaltación de las tradiciones, valores y cosmovisiones particulares de cada sector social. Es evidente el contraste con la resultante que provocaría este esquema educativo al interior de una sociedad de organización capitalista caracterizada por el ejercicio monopólico del poder por un grupo social. Ello redundaría en una mayor marginación social y profundizaría el carácter elitario de quienes reciben como educación su *ethos* cultural de clase. Es decir, que aunque formalmente se autorizara la reproducción de una gama ilimitada de *habitus* culturales de clase por medio del sistema de enseñanza, ello no modificaría la legitimidad del *habitus* cultural correspondiente al de las clases dominantes, porque son ellas las que controlan el mercado económico, laboral y simbólico. Si las clases dominantes no demandan en el mercado un *habitus* cultural diferente al propio, este *habitus* cultural se ve marginado, al igual que actualmente sucede frente a la reproducción, autorizada o no, de otros *habitus* culturales en las clases subordinadas.

Aquello que significaría la mayor democratización educativa, y por tanto, la mayor independencia histórica aparente que jamás ha poseído un sistema de enseñanza, refrendaría aquello que señalan Bourdieu y Passeron en el sentido de que cuando mejor cumple con sus funciones de reproducción social y cultural el sistema de enseñanza es cuando está convencido de defender intereses propios de la educación acordes con los fines propios de la institución. En cierta forma autorizar la multiplicación de los currículos de estudio es llevar al plano formal el actual mecanismo de exclusión que actualmente impera en la educación pública por medio de la ofertación del *habitus* cultural dominante, en sí aculturizante, y además ofertado en pésimas condiciones de formación docente, sin infraestructura adecuada, sin recursos didácticos ni pedagogías apropiadas, es decir, de pésima calidad.

Los diferentes procesos de exclusión y autoexclusión que provoca el *habitus* cultural subordinado, agregado a la mala calidad de la enseñanza e inculcación del *habitus* cultural dominante en el área pública, resulta equivalente a la enseñanza institucionalizada de óptima calidad del *habitus* cultural subordinado, el que reforzará la autoexclusión y el marginamiento social, aunque las tasas de escolar-

idad se universalicen, se elimine el analfabetismo y la educación básica de 10 o 12 años abarque al 99% de la población en edad escolar. Una vez más las perspectivas macro, al igual que en la economía, indicarían la convalecencia del paciente, aunque en realidad esté agonizante en el lecho.

Esta tendencia podría derivar en que la dimensión cultural, así como sucede con la dimensión económica, de la estratificación social, se haga explícita. El atentado que ello conlleva ante los principios democráticos en los que aparentemente se sustenta el andamiaje social provocaría imprevisibles consecuencias.

Bourdieu y Passeron al respecto señalan: Para que la comunicación pedagógica alcance la máxima productividad no solo debe aceptar las distancias entre las competencias lingüísticas del emisor y del receptor, sino también de reconocer que existen condiciones sociales que producen y reproducen esa distancia. Una práctica docente que tome en cuenta estos factores solo podría darse si ellos se ven obligados a satisfacer exclusivamente lo pedagógico de acuerdo a los intereses de un público heterogéneo. "En pocas palabras, solamente un sistema escolar que sirva a otro estado de la correlación de fuerzas entre las clases, podría hacer posible una Acción Pedagógica tal" (Bourdieu y Passeron 1972, 183, 184).

Curiosamente, la utopía es más obvia al observar que en el párrafo anterior se sintetizan los objetivos y fines del PPE para esta década y para el siglo XXI, a pesar de que la obra de Bourdieu y Passeron es de 1970. Decimos que se trata de una utopía porque no podemos olvidar el prerequisite: la modificación hacia otra estructura de relaciones de fuerza entre las clases... y en América Latina los cambios en la relación entre las clases se han dado en sentido opuesto: hacia la polarización máxima de la sociedad entre una mínima élite poseedora y una gran masa desposeída.

Glosario

- Acción pedagógica (AP):** Es una violencia simbólica en tanto imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural que reproduce la cultura dominante y por medio de ello la estructura de las relaciones sociales de fuerza entre las clases.
- Autoridad pedagógica (AuP):** Es un poder arbitrario de imposición de una violencia simbólica, que por ser ignorado como tal, se halla investido de autoridad legítima, hecho que refuerza la arbitrariedad de su poder.
- Sistema de enseñanza (SE):** Mecanismo institucional que asegura la transmisión de la cultura heredada a las nuevas generaciones, ocultando el papel asignado a la reproducción de las relaciones simbólicas en la reproducción de las relaciones sociales entre las clases
- Comunicación pedagógica:** Es la imposición e inculcación de una arbitrariedad cultural según un modelo arbitrario de imposición y de inculcación y es en este sentido en el que la *Acción Pedagógica* es objetivamente una violencia simbólica.
- Estructura de las relaciones de clase:** Entendida como un campo de fuerzas que se expresa a la vez en los antagonismos directamente económicos o políticos y en un sistema de posiciones y de oposiciones simbólicas. Esta categoría define cómo las condiciones originarias producen diferencias entre los hábitos de cada grupo y subgrupo social, por lo cual aporta el principio explicativo para las diferentes formas en que realizan sus prácticas en todos los campos los agentes de las diferentes clases sociales.
- Habitus cultural:** El *habitus* cultural comprende un sistema de esquemas de percepción, de pensamiento, de apreciación y de acción que, al inculcarlo el trabajo pedagógico, produce y reproduce las características intelectuales y morales del grupo a cuyo nombre se ejerce.
- Ethos cultural:** Sistema de disposiciones y predisposiciones que determina el comportamiento y las expectativas de un individuo o grupo social.

Notas

1. "La Acción Pedagógica cuyo poder arbitrario de imponer una arbitrariedad cultural reside en última instancia en las relaciones de fuerza entre los grupos o clases que constituyen la formación social en la que dicha Acción Pedagógica se ejerce contribuye, al reproducir la arbitrariedad cultural que inculca, a reproducir las relaciones de fuerza que fundamentan su poder de imposición arbitraria (función de reproducción social de la reproducción cultural)." Bourdieu y Passeron 1.972, 50.
2. Estas acciones no hacen sino homologar lo realizado en los países europeos durante la segunda mitad del siglo XIX, en la cual partiendo del criterio de que si todos saben leer y escribir, el Estado podría reproducir los valores culturales que lo sustentan por medio de sus publicaciones, lo cual robustecería sus posibilidades de reproducción social.
3. "El grado objetivo de arbitrariedad del poder de imposición de una Acción Pedagógica es tanto más elevado cuanto más elevado sea el mismo grado de la arbitrariedad de la cultura impuesta (...) la Acción Pedagógica que está siempre objetivamente situada entre los dos polos inaccesibles de la fuerza pura y de la razón pura, debe recurrir tanto más a medios directos de coacción cuanto menos los significados que ella impone se imponen por su propia fuerza, o sea, por la fuerza de la naturaleza biológica o de la razón lógica." Bourdieu y Passeron 1.972, 50.
4. "Instrumento privilegiado de la sociodicea burguesa que confiere a los privilegiados el privilegio supremo de no aparecer como privilegiados, logra tanto más fácilmente convencer a los desheredados de que deben su destino escolar y social a su falta de dones o de méritos cuanto más la desposesión absoluta excluya en materia de cultura la conciencia de la desposesión." Bourdieu y Passeron 1.972, 269.
5. En países desarrollados ha tomado auge el concepto de "educación permanente", según el cual, a más de formar para que toda persona esté capacitada para aprender a lo largo de toda su vida, también considera que la educación institucionalizada empieza desde el nacimiento.
6. La Declaración Mundial sobre Educación para Todos señala: "(...) convierte a la educación básica para todos, por primera vez en la historia, en un objetivo alcanzable. (...) Reconociendo que la educación puede contribuir a lograr un mundo más seguro, más sano, más próspero y ambientalmente más puro y que al mismo tiempo favorece al progreso social, económico y cultural, la tolerancia y la cooperación internacional. Conscientes de que la educación es una condición indispensable, aunque no suficiente, para el progreso personal y social" (UNICEF UNESCO 1.994, 9 y 10).

Bibliografía

Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron. 1972. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: LAIA.

Consulta Nacional Educación Siglo XXI. Informe Final. Junio de 1992. Quito: UNICEF.

Muñoz Ledo, Porfirio. 1989. *La educación en América Latina en el año 2000*. Seminario UNESCO América Latina y el mundo hacia el año 2000, 28 de abril, México, D.F. Mimeografiado.

UNICEF UNESCO. 1994. *Hacia una nueva etapa de desarrollo educativo. EDUCACIÓN 2.000*. Quito: Don Bosco.

Aportes para un análisis crítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador

Luis De la Torre - Ileana Soto

Introducción ¹

A lo largo de la historia social de la población indígena, en permanente contacto con la sociedad mestiza, la educación en dos lenguas siempre ha tenido una presencia significativa y por lo mismo se ha propuesto constituir en una de las puertas de salida a la dura crisis de los sectores menos favorecidos.

Las distintas experiencias de educación bilingüe, desarrolladas por sus propios actores, se han caracterizado, casi siempre, por promover la liberación, la participación y el crecimiento de la población indígena en el concierto nacional. Así tenemos el caso de las jornadas educativas de Dolores Cacuangó en Pesillo, Cayambe, por los años cuarenta del presente siglo.

Sin embargo, se debe reconocer también que no siempre los procesos educativos bilingües lograron desembocar en avances importantes, sino que se convirtieron en instrumentos válidos, únicamente para fortalecer los procesos de dominación social. Así, cada una de las experiencias educativas, en la medida en que estuvieran más o menos vinculadas a la filosofía tradicional impositiva de la educación, conseguían ya sea fortalecer la identidad de los pueblos o profundizar procesos de aculturación ya iniciados.

Considerando la gran complejidad de la educación y la enorme fragilidad de sus esquemas de pensamiento, los programas educativos, lejos de alcanzar un verdadero desarrollo y mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural, han terminado en la práctica por generar desmotivación y desinterés, por no haber tenido la capacidad de cumplir con los niveles de éxito académico esperados, peor aún el bienestar social que se preconizaba.

La gran incógnita de este fenómeno parecería despejarse en la falta de pertinencia de las ofertas educativas con las demandas educacionales de las comunidades indígenas, aunque estas ofertas estuvieran enmarcadas en la propia educación bilingüe.

En los inicios de una educación bilingüe deliberadamente planificada desde las organizaciones indígenas, sus postulados principales giraron en torno al desarrollo de la identidad cultural, el enriquecimiento lingüístico en la primera y segunda lengua, la superación de complejos, la elevación de las condiciones de vida y la apertura hacia la universalización del conocimiento. Muy a pesar de ello, la experiencia nos ha enseñado que todos esos postulados están distantes de ser alcanzados ya que aún no se cuenta con una propuesta educativa sistemática dirigida a la población indígena.

El gran anhelo, a estas alturas del año 1996, debía haberse concretado en una mayor democratización de la sociedad ecuatoriana, en cuanto a la interacción cultural entre los pueblos diversos y por ende en una participación mucho más coherente y efectiva en los procesos nacionales.

No obstante, parecería que este tipo de aspiraciones todavía no se han dado en la práctica y más bien un gran sector de la población indígena ha optado por inclinarse muy pasivamente a repetir los modelos políticos, organizacionales, económicos y culturales que precisamente ha venido criticando a través de toda su historia.

A riesgo de aparecer extremadamente críticos, afirmaremos con objetividad que el modelo bilingüe opera preferentemente con el estilo metodológico tradicional de la educación, con currículo, textos y materiales, muchos de ellos, alienantes. Paradójicamente, el profesor indígena también ha asimilado la forma de maltrato y humillación a sus estudiantes; los aprendizajes son medidos a través del único instrumento del examen caduco e impositivo, sin dar al estudiante la menor oportunidad para que desarrolle la creatividad y peor aún se convierta en "el sujeto" de su educación.

Sin desechar, por ningún concepto, la validez sociocultural de la educación bilingüe en un contexto multicultural como el ecuatoriano, se debe también apuntar que no ha sido un proceso coherentemente desarrollado desde su nacimiento mismo, ya que como sabemos, ha sido sometido a las presiones de orden político, tanto de las organizaciones indígenas como del propio Estado.

Por mencionar algo, la ampliación de la cobertura escolar en forma improvisada de un número significativo de 100 a 1.500 escuelas en una época en que la DINEIB (1989-1991) no contaba con los recursos humanos y técnicos necesarios, aparecería como una grave equivocación de sus ejecutores.

Contexto en el que surge la educación intercultural bilingüe

El Ecuador de los años 60 del presente siglo se encontraba seriamente convulsionado, particularmente con la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria, que produjo cambios importantes a nivel de la estructura social. Por un lado, la desarticulación del sistema tradicional de hacienda, y por otro, el reacondicionamiento de la clase terrateniente a las nuevas condiciones de la economía fueron sentando las bases de un modelo de desarrollo capitalista de alto costo social (Martínez 1984, 91).

Conviene tener presente que, en términos generales, la reforma agraria, entendida como una masiva y rápida eliminación de la gran propiedad terrateniente, constituye un proceso directamente enraizado en las necesidades del desarrollo capitalista.

La estrategia del control social sobre la propiedad, hábilmente implementada por el terrateniente, sería la pauta central del proceso de modernización y la explicación de la disminución de la producción para el mercado interno, la alta dependencia tecnológica externa, el desempleo, el creciente subempleo y la migración de la masa campesina a las ciudades causada por la desvinculación de la tierra.

Los sucesos ocurridos con la tierra coinciden con la emergencia de una gran ola de difusión sobre la importancia de la alfabetización y educación para el desarrollo promovidos por organismos tanto estatales como privados e internacionales, cuya fuente principal es el Programa Alianza para el Progreso, de origen estadounidense.

Para el sector indígena y campesino, en permanente peligro de ser desplazado de su asentamiento tradicional, las ofertas educativas del momento pudieron haberse constituido en una esperanza de solución para su difícil situación a futuro. Bajo esta hipotética consideración, entre las décadas del 60 y 70, los servicios educativos, tanto para los adultos como para los niños, se fueron haciendo más frecuentes en las áreas rurales, con algunos tintes de atención a la realidad de bilingüismo, los mismos que, por su naturaleza y concepción tradicionales, acarrearían serias dificultades sobre la lengua, la cultura y la identidad de las poblaciones indígenas.

Un rasgo destacable de todo este proceso, en favor de la corriente aculturizadora del indio es la atracción del habitante rural por los elementos que ofrece la modernidad principalmente en las áreas urbanas, modelo que, poco a poco, se introducirá hacia el campo. Esta visión de la modernidad arrastra con fuerza al indígena para que, a través de la educación y la socialización, se integre al "desarrollo nacional".

Sin embargo, la situación no resulta tan sencilla: en parte está el atractivo de la modernidad pero al mismo tiempo se encuentra enfrentada a las culturas rurales, con diferente idiosincrasia que la urbana. En esta dicotomía y falta de claridad para todos, incluyendo los científicos sociales, el indígena del sector rural opta por aprovechar algunos elementos de la tradición y la modernidad para solucionar en parte su crítica situación de subsistencia y ofrecer aunque sea un paleativo momentáneo (migración flotante) a sus familiares y más cercanos coterráneos, convirtiendo así una política socialmente hegemónica en solución pasajera de problemas cotidianos.

Aspectos considerados en el estudio

El presente estudio ha sido organizado sobre la base de entrevistas que giraron alrededor de seis puntos básicos: el desarrollo de la educación bilingüe, la eficacia de la educación bilingüe en la solución de la problemática indígena, la cobertura y calidad de la educación bilingüe, los docentes y su desarrollo profesional, síntesis de la problemática que enfrenta la educación bilingüe actual, y el significado de la formación de Cuenca (LAEB) para la educación bilingüe.

Más que una descripción histórica de las diversas experiencias de educación dirigida a la población indígena, analizaremos la situación actual de este sector de la educación nacional, a partir de los puntos de vista crítico y autocrítico de participantes y ejecutores directos, tanto desde el ángulo de las organizaciones indígenas como de las instancias oficiales de la EIB y personajes relevantes que han intervenido en el proceso.

Desarrollo de la educación bilingüe

En el Ecuador, como en la mayoría de países latinoamericanos, la nueva y actual fase de la educación bilingüe ha sido parte de la lucha de los pueblos indígenas por la constitución de sistemas verdaderamente democráticos.

El proceso de educación indígena es, entonces, una tarea de doble esfuerzo: uno, el de todo proceso educativo, es decir, abrir oportunidades para que las generaciones de niños y jóvenes tengan la oportunidad de una educación según sus parámetros culturales; y otro, el de reconquistar espacios arrebatados por procesos históricos que dejaron cavada una brecha inmensa entre dominadores y dominados.

El carácter de reconquista estará, entonces, siempre presente en la opinión de quienes han estado involucrados directa o indirectamente en el proceso de educación bilingüe intercultural. A partir de éste, se tratará de identificar rasgos sobresalientes, debilidades, así como puntos fuertes, ritmos y particularidades de un proceso ya imparable, en vías de una franca consolidación.

La propuesta filosófico-pedagógica que hace el sector bilingüe intercultural ha sido tomada como una nueva corriente educativa,

tanto por constituir una alternativa para el desarrollo de los pueblos indígenas como por responder a las necesidades de este sector de la población, cuya dirigencia ha tomado conciencia de su situación actual y de sus perspectivas de salida.

En efecto, el hecho de partir de las necesidades y expectativas de los usuarios es, en sí mismo un avance de un proceso educativo. Este giro radical han tenido solamente propuestas educativas de corto alcance y generalmente, de carácter urbano y privado.

Otro elemento digno de destacarse como aporte de la modalidad bilingüe es el de la interculturalidad. Fue precisamente este sector de la educación nacional el que propuso, por primera vez, la necesidad, importancia y urgencia de trabajar con esquemas de respeto a la diversidad cultural en el ámbito de la educación. Justamente después de esta iniciativa, y luego de varios años, dentro del contexto de la validación de la propuesta de Reforma Curricular de 1994, el Consejo Nacional de Educación y el Ministro de la época, firmaron la resolución de considerar el carácter transversal de la interculturalidad en toda la educación básica nacional.

Dentro de esta óptica, algunos de los entrevistados apuntan como un logro, el proceso creciente -aunque todavía modesto- de respeto que se ha ido dando entre instancias y funcionarios del sistema llamado coloquialmente "hispano" hacia el bilingüe. De esta manera, se resalta el avance de la educación bilingüe en términos cualitativos más que cuantitativos.

Lamentablemente, la inspiración filosófica total de la propuesta, en la que se aspiraba al fortalecimiento o reconstrucción de la identidad cultural de los pueblos, al desarrollo de las lenguas vernáculas, a la formación de individuos positivos, conscientes y orgullosos de su pertenencia cultural, en definitiva, a la elevación y mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas, tal como se expone en el "Modelo de Educación Intercultural Bilingüe", no ha podido ser plasmada fundamentalmente por la situación sociohistórica de injusticia y desigualdad en el manejo de recursos en la que fue lanzada.

En este camino contra corriente no se puede dejar de lado la serie de obstáculos que ha tenido que sortear la EIB, en su permanente intento por institucionalizarse y luego consolidarse como tal. Puntualizaremos los aspectos más difíciles.

Es un hecho que el inicio del proceso resultó ser una labor sumamente dura, marcada por una verdadera crisis, con características de ruptura, con el sector "hispano" de la educación nacional. Difícil era aceptar que los indígenas orientaran la educación de su propio pueblo. En muchos casos, los funcionarios del Ministerio no estuvieron dispuestos a aceptar las bondades de la educación intercultural bilingüe y por justificarse, han querido llegar a la conclusión de que esta propuesta no sirve porque simplemente estaba conceptualizado como un programa de indígenas y para indígenas.

Lo que en la práctica la ideología dominante de la educación perseguía era incorporar el componente de la diversidad sociocultural como un tímido aditivo que debía seguir fielmente todas las directrices del pensamiento tradicional de la educación, instaurado inmediatamente después de la Colonia y con rezagos vivientes de este proceso. La atmósfera de opresión desarrollada en la mentalidad de los dominadores, impactó de manera decisiva en los retrocesos que experimenta la educación indígena ecuatoriana.

Entonces, generar confianza en sí mismos, buscar el crecimiento profesional, responder a las expectativas de la población, desenvolverse en la limitación de recursos técnicos y financieros, apropiarse de la lucha por el fortalecimiento de las identidades culturales, entre otras, han sido tareas difíciles.

Según Pedro Ushiña, ex-Director nacional, "hubo dificultades desde el inicio, porque no se especificaron las condiciones de la modalidad de educación bilingüe". El hecho de que esta modalidad haya surgido dentro de una estructura administrativa oficial, de orientación unicultural y homogenizante, es suficientemente claro para comprender dificultades de diverso orden que van desde la influencia del sistema tradicional de educación hasta la escasez de recursos humanos formados, pasando por la carencia de materiales apropiados en las lenguas indígenas diversas.

Sin embargo, es necesario reflexionar que, si bien pudo existir una serie de imprecisiones al momento de la asunción de las responsabilidades educativas por parte de las organizaciones indígenas, también es cierto que no se le dio suficiente impulso técnico, administrativo y político que requería una propuesta de naturaleza perjudiciada por la sociedad como era el caso de la EIB.

Para algunos críticos de la educación intercultural bilingüe, no se ha podido aprovechar con solvencia la coyuntura de la creación de la DINEIB, lo cual, sin embargo, no nos lleva a compartir opiniones de que "Fue una gran oportunidad que se desperdició", ya que esta instancia ha constituido el centro de importantes logros y consecuencias en favor de la población indígena.

Hay, ciertamente, personas que piensan que el proceso de educación bilingüe prácticamente se ha extinguido o que estaría próximo a desaparecer. Son algunos funcionarios o ex-colaboradores que han tenido que desempeñarse en condiciones sumamente difíciles, donde los problemas y equivocaciones de carácter administrativo, y los escasísimos recursos les llevan a "dar su brazo a torcer", entregando el incipiente avance de la EIB al sistema hispanohablante tradicional.

Aparte de las apreciaciones subjetivas que se evidencian, existe una serie de deficiencias y limitaciones en varios campos. Entre ellas, está la del tratamiento financiero de este sector de la educación. Como es lógico, de esta seria limitación se derivan múltiples problemas que afectan al sistema en su conjunto. Apuntaremos los más nombrados:

No hay investigaciones ni sistema de monitoreo que dé cuenta de la marcha del proceso de EIB, en los ámbitos de jurisdicción de la DINEIB.

La realidad de multilingüismo y bilingüismo, rápidamente cambiante, obliga a encontrar respuestas para diferentes situaciones, o al menos, para aquellas que marcan grandes diferencias en este plano.

Ha habido mayor atención a la población quichua de la Sierra, en comparación con la que se ha podido dar a otras nacionalidades indígenas de la Costa y de la Amazonía. En el caso de estas últimas, la atención ha sido muy irregular, sin un proceso sostenido y sin materiales apropiados para las diversas culturas.

En general, se diría que la EIB, incluyendo la Sierra, presenta dificultades serias con relación a la dotación de un currículo operativo, materiales y textos escolares, así como respecto del sistema de capacitación. Desafortunadamente, para la educación bilingüe ecuatoriana, el currículo aún no ha logrado descender al terreno de la aplicación. Consecuentemente, faltan también los textos y un fuerte proceso de capacitación que permita dinamizar el proceso en su conjunto.

Y es justamente, el carácter experimental de la casi totalidad de programas y proyectos de educación intercultural bilingüe uno de los

factores que producen desilusión en la gente involucrada y llevan a augurarles un difícil futuro.

La opinión y decisión de que la EIB debe ser planificada y ejecutada exclusivamente por los indígenas es un arma de doble filo que puede llevar, desde el punto de vista positivo, a garantizar su consolidación y crecimiento, o desde el negativo, a encender fuegos de discriminación étnica que a estas alturas ya no tienen ningún sentido. Se asume que un balance racional de estos extremos encontrará las salidas necesarias, en el momento histórico apropiado.

Con relación a este último punto, es fácil comprender que si la educación bilingüe está inmersa en un ámbito socialmente perjudicado, también será objeto de discriminación por parte de los enfoques caracterizados por la predominancia tradicional. Es decir, la práctica de la educación bilingüe dentro de la estructura sistemática formal constituye un permanente juego en la lucha por ganar un espacio más en la interacción social, con la desventaja de que aquellos programas calificados como recientes, siempre tienen menos posibilidades.

Pero aquello no justifica de ninguna manera su repentino aislamiento del conjunto general, puesto que, el reto fundamental según nuestra visión, radicaría en la posibilidad de que la población indígena se convierta en la beneficiaria real de un programa educativo que contribuya a la satisfacción de las demandas socioeducativas más importantes, lo cual no sería posible lograr mediante la ruptura con el sector no indígena sino, por el contrario a través de una permanente articulación que provoque la socialización mutua de conocimientos y experiencias.

Eficacia de la EIB en la solución de la problemática indígena

Lo que hoy se identifica como EIB en el Ecuador es reconocido como un producto de la lucha de las organizaciones indígenas y como tal, nos referimos a una contribución de innegable valor social. En una situación histórico-política adversa, quienes han estado tradicionalmente en el lado de sostener el peso de la dominación han dado una lección de crecimiento a la sociedad nacional en su conjunto, aunque la sociedad toda no esté siquiera enterada. Para los que constituyen el sector más pobre y socialmente discriminado, tomar las riendas de su propia educación, ciertamente, no ha sido una tarea

fácil. Consolidar formas organizativas y adjudicarles responsabilidades de gran importancia para las generaciones jóvenes en el marco de una fuerte credibilidad, es un esfuerzo ejemplar.

Es por esto que, cuando hablamos del desarrollo de la educación bilingüe en el Ecuador, el primer aspecto que destacaron los entrevistados fue el logro de un proceso en manos de las organizaciones indígenas.

En segundo lugar, la población indígena interpreta el proceso educativo como medio de liberación, de reivindicación de los derechos sociales, civiles, económicos y políticos. Se destaca, de este modo, el beneficio que puede traer la educación bilingüe en procura del desarrollo de los pueblos indígenas.

Sin embargo una gran limitante señalada por muchos de los ejecutores es la poca responsabilidad que ha asumido el propio Estado, después de oficializar la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural. No es difícil pensar que este sector de la educación nacional puede ser presa de negociación política. Si bien algún gobierno quiso hacerlo, no se ha podido eliminar la educación bilingüe. Esto no significa que los Ministros de Educación conozcan el sentido real de un país pluricultural. Posiblemente, la DINEIB no ha hecho esfuerzos suficientes para ganarse un espacio de mayor respeto, a fin de salir de un estatus de inferioridad en el Ministerio.

El marco de un proceso "oficial" supone medidas coherentes que exigen celeridad y eficiencia y no siempre éstas funcionan adecuadamente, cuando están ligadas a sectores sociales de gran diversidad. La población indígena no es -y no tiene por qué serlo- un conglomerado humano de características homogéneas y de situaciones sociales, económicas y políticas similares.

Por otro lado, las propuestas iniciales de desarrollar la EIB no han tenido hasta ahora la suficiente promoción. Esta tarea, asignada por la Dirección a las organizaciones indígenas, ha sobrepasado en no pocos casos el interés, capacidad y preparación de las últimas en materia educacional o se ha visto obstaculizada por una falta de coordinación y seguimiento entre las dos instancias. El trabajo en el interior del país ha sido más efectivo en este sentido, a diferencia del que se ha dado a nivel nacional.

Como consecuencia, según manifiestan los entrevistados, hace falta, todavía, mayor concientización sobre la capacidad de respuesta de la EIB a las demandas educativas de la población indígena. El

avance del sistema oficial monolingüe pone en peligro, en varias comunidades, el desarrollo de la EIB, cuando la población no encuentra solidez en las experiencias bilingües. Además, en muchos casos, el trabajo de educación bilingüe suena aislado en el contexto de la sociedad nacional. Aún en medios especializados que tienen relación con la educación, la comunicación o la investigación social, se desconoce la presencia del sistema bilingüe de educación.

Sin lugar a dudas, la educación bilingüe, por su naturaleza misma de ser una entidad emergente de la propia dinámica de las comunidades indígenas, ha lanzado réditos importantes y significativos en beneficio de esta población. No obstante, es necesario señalar que se ha politizado un tanto y consecuentemente ha dado paso a cierto facilismo para acceder a determinados puestos y nominaciones de interés particular, sin que de por medio se aseguren los niveles técnico, pedagógico y administrativo por parte de los funcionarios de turno, con especialísimas excepciones. Resultado de este tipo de errores, junto con otros como los de control de calidad del producto, la educación bilingüe está atravesando una crisis de orden conceptual, lingüístico, pedagógico, curricular y administrativo que no le permite demostrar fehacientemente la bondad de sus postulados teóricos iniciales.

Cobertura y calidad de la EIB

En el transcurso de los años, la cobertura de la EIB ha sido significativa. En opinión del actual Director Nacional, se ha llegado a cubrir un 90% de las demandas de atención educativa de la población indígena. Esta demanda sigue en aumento, mientras la deserción ha disminuido.

Como hemos visto en las cifras proporcionadas, ha habido un incremento también en la creación de centros educativos. Como consecuencia de esto, en los últimos años ha habido una fuerte demanda por la apertura de establecimientos de nivel secundario y por la especialización a nivel superior.

La jurisdicción de la DINEIB alcanza a 16 provincias, de las 21 que conforman la división política del país.

En definitiva, según apuntan las personas consultadas, se ha hecho un gran esfuerzo para el crecimiento numérico, aunque no se puede

hablar de un mejoramiento cualitativo importante tanto del personal administrativo y del docente que maneja la educación bilingüe en las diversas provincias como del proceso en sí mismo. Las apreciaciones en favor del relativo avance cualitativo se refieren a la situación comparativa a partir del desarrollo del programa bilingüe y lo que existía antes.

Sin duda, y en esto coinciden la mayoría de los entrevistados, la deficiencia más sentida se relaciona con los docentes del sistema bilingüe. Más adelante analizaremos su situación.

Un aspecto que demuestra una seria debilidad es el manejo de las lenguas dentro del proceso. Por una parte, las situaciones de bilingüismo, altamente cambiantes, no son diagnosticadas ni monitorizadas, y por otra, los maestros bilingües y peor aún los no bilingües, no saben cómo actuar frente a una situación determinada. La Dirección nacional no ha proporcionado directrices claras para manejar diversas condiciones de bilingüismo. Al ser el tratamiento de las lenguas uno de los pilares de la EIB, en este momento del proceso ya debería haberse generado una suerte de pautas para hacer realidad el postulado de recuperación y fortalecimiento de los idiomas vernáculos. Como no es difícil imaginar, con frecuencia se recurre al idioma vernáculo solamente de manera espontánea y no planificada, poniendo en peligro el modelo de mantenimiento y desarrollo.

Estrechamente relacionado con lo anterior, se ha señalado repetidas veces que la planificación y preparación de materiales para concretizar la educación bilingüe ha sido deficiente. El documento oficial de la DINEIB, que contiene la definición curricular, no es procesado de manera operativa. En muchas Direcciones Provinciales reposa el documento, después de sendas "capacitaciones", sin que los maestros y supervisores lo consideren un instrumento válido para facilitar la entrega en las aulas de clase.

A esto ha de sumarse la oposición que ha habido, al interior de algunas instancias de la DINEIB, a diversas propuestas innovadoras, patrocinadas por agencias internacionales u organizaciones no gubernamentales. Apenas a la finalización de varios proyectos, los usuarios se han percatado de la validez de algunas propuestas.

Dentro de la política lingüística denominada "de mantenimiento", con la cual se inició este proceso de educación, la debilidad que se evidencia en el aprendizaje y manejo comunicacional en lengua materna y en segunda lengua es enorme.

Por una parte está la falta de un criterio técnico en los profesores para desarrollar la lengua materna como L1 de mantenimiento en el proceso y por otra, la falta de eficacia en la utilización de metodologías adecuadas para la activa enseñanza del castellano como segunda lengua, a causa del insuficiente dominio, por parte de los profesores, ya sea de la lengua materna del niño, en el caso de los hispanohablantes y del castellano, en los profesores indígenas.

A esto debe sumarse también la escasa confianza que los padres de familia y la comunidad en general depositan en el sistema de educación bilingüe, debida al desconocimiento de la propuesta en su conjunto. Toda esta problemática, huérfana muchas veces del respaldo organizacional, es presa fácil de la distorsión y exterminio por parte de funcionarios y profesores clásicos de la educación tradicional.

Docentes y desarrollo profesional

Como ya se mencionó, éste es uno de los aspectos más débiles del sistema intercultural bilingüe. Los problemas tienen relación con la insuficiencia del número, la poca formación y la irregular capacitación. Ninguno de éstos ha podido resolverse con el paso del tiempo.

Es todavía difícil la relación de los profesores "hispanos" con los bilingües. La tradicional manipulación de los profesores indígenas y hasta de autoridades de la estructura bilingüe, por parte de los "hispanos", no ha sido superada totalmente. Aunque se han dado avances en los últimos años, todavía hay una interferencia deliberada de los profesores no indígenas en el proceso de desarrollo de la educación bilingüe. Los avances a los que hacemos alusión, tienen que ver con el aprovechamiento de personal docente "hispano" para beneficio de la educación bilingüe, para que aquellos no sientan amenazada su fuente de trabajo. Sin embargo, esto crea desconfianza en las comunidades y ciertamente distorsiona el proceso originalmente planteado.

El hecho de que la mayoría de comunidades que están dentro de la jurisdicción bilingüe cuente con profesores de su misma cultura - aunque no siempre de la misma comunidad - representa un factor sumamente positivo por la calidad de relación que se da con los alumnos y con los padres de familia. Es innegable el espacio que se

ha ganado en cuanto comunicación, comprensión de la problemática comunitaria e integración de los maestros a la vida de las comunidades.

Sin embargo, la situación económica de los docentes primarios en el país, y sobre todo, la de los maestros bilingües ha llegado a un extremo casi intolerable, lo que hace que busquen actividades económicas alternativas para mejorar su ingreso, o gestionen su reubicación hacia los centros urbanos más cercanos. A esto hay que añadir el caso de la existencia de un gran número de profesores que todavía son remunerados con la bonificación de "educadores comunitarios" (los antiguos alfabetizadores", que perciben la suma de 69.000 sucres mensuales, aproximadamente 22 dólares.

Este solo factor, el del denigrante tratamiento económico de los maestros, de hecho ha frenado el avance de la calidad educativa y ha sembrado en el docente una suerte de facilismo, improvisación y que-meimportismo, que se refleja en jornadas de trabajo sumamente cortas -de máximo tres horas al día.

Es evidente que el mejoramiento de la calidad de la educación depende en gran medida de la cualificación del docente, por lo tanto, es imperioso corregir la formación de los futuros profesores. El papel de sustento que debe tener la supervisión del sistema bilingüe está prácticamente ausente. Frente a esta instancia también se ha encontrado fuertes críticas que apuntan a su capacitación. Se hace urgente, entonces, el establecimiento de un sistema sostenido de capacitación permanente del personal docente y administrativo.

Por otra parte, los denominados Institutos Pedagógicos Interculturales Bilingües (IPIBs) que actualmente funcionan en un número de cinco en todo el país, no cumplen con el propósito de formar personal docente en esta modalidad educativa. No existe una política decidida de replanteamiento de los programas de los IPIBs, de selección y entrenamiento de los profesores de estos establecimientos, ni de seguimiento de sus acciones.

Síntesis de la problemática actual que enfrenta la educación bilingüe

Al tratar de concentrar la problemática encontramos que una de las más grandes dificultades radica en encontrar la forma de hacer que

funcione y evolucione esta gran empresa educativa. Es decir, la ausencia de una planificación sistemática en su proceso integral de organización produce una drástica ruptura entre la matriz nacional y las provinciales, entre las provinciales y las unidades escolares, entre los profesores de las unidades escolares y los padres de familia como miembros activos de la comunidad.

Lo que regularmente se observa es que cada unidad operativa, salvando su mejor criterio, hace lo que le parece a veces con un plan interno o a veces sin él, pero casi siempre en descoordinación total entre los distintos estamentos y componentes del sistema educativo.

Al no estar coordinada y correlacionada la acción educativa, se repiten actividades, se descuidan los procesos de monitoreo y evaluación, se discontinúan los procesos de capacitación y fundamentalmente, se desmotiva a los docentes y a la comunidad.

Otro aspecto importante constituye la inexistencia o no ejecución del currículo que, junto a los materiales didácticos indispensables, no se aplican en forma sistemática.

Las autoridades educativas de cada nivel o estamento de la estructura técnico administrativa demuestran debilidades en la ejecución del proceso educativo y se muestran condescendientes con sus subalternos, dando paso muchas veces a que la acción no se cumpla o desarrolle deficientemente. Esto se refleja en una serie de factores como falta de responsabilidad, de conciencia o de un conocimiento adecuado del campo en que se interactúa.

Evidentemente, a esta altura del proceso, cualquier bloqueo económico, merma del presupuesto o falta de liquidez puede producir estragos graves en una empresa. De la versión de los entrevistados se desprende que los presupuestos de casi todos los años son tan limitados que no permiten cumplir a cabalidad con las acciones planificadas. Pero también se presume que a más de la restricción estatal existe también una cierta cuota de indiferencia por parte de los funcionarios ya que no están dispuestos a poner en juego su capacidad de gestión para lograr la dotación de algún recurso económico o material. A menudo se escucha que una u otra institución privada o internacional, retira o limita los recursos ofrecidos por falta de eficacia y optimización en su uso. En cualquier caso, es el funcionario responsable de una situación el artífice de que las cosas salgan bien o salgan mal.

Sin abundar en otros problemas, haremos una rápida puntualización:

- La politización de la educación por parte de la población indígena.
- La falta de motivación, estímulo y consecuentemente de compromiso por parte de los educadores.
- Falta de materiales adecuados para una enseñanza actualizada.
- Últimamente se está generalizando la ausencia de apoyo por parte de la comunidad.
- Adicionalmente, muchas de las organizaciones indígenas han restringido o retirado su apoyo a la educación bilingüe, sin mayores justificativos.
- La formación y capacitación tanto de funcionarios como de profesores es limitada y carece de continuidad.
- No existe un currículo operativo ni materiales de apoyo, en todo orden.
- La descentralización del sistema educativo no se cumple.
- La formación de los recursos humanos y los perfiles de los profesionales no se ajustan a las necesidades del proceso.
- No se mantienen en la práctica los postulados teóricos de la educación bilingüe en cuanto al manejo de la L1, la L2, la cultura y la identidad.
- Se está cayendo en la educación como proceso de alienación, al estilo de lo que siempre ha sido la educación tradicional hispanohablante.

Significado de la formación de Cuenca (LAEB) para la educación bilingüe

Desde todo punto de vista, ya sea técnico, administrativo o profesional, el programa de formación concebido en el seno de la Universidad de Cuenca con el aporte de una serie de instituciones y profesionales fue muy encomiable y significativo para la educación bilingüe ecuatoriana y andina.

Es evidente que, gracias a este programa de formación, se ha iniciado la investigación lingüística y pedagógica, producto de lo cual hoy se cuenta con algunos materiales interesantes que merecen ser tomados en cuenta en el proceso educativo del aula. La iniciativa siempre fue buena, dado que a expensas de ello hoy se cuenta con un consid-

erable grupo de profesionales para enfrentar el proceso con criterio de calidad y enfocado a la articulación teórico-práctica. Muchos de los profesionales que se han formado en este programa ya se han volcado al estudio científico de las lenguas indígenas y la pedagogía aunque de manera aún limitada. Con mucha razón, el programa de formación en Lingüística Andina creó muchas expectativas en los círculos de la educación bilingüe, pero en las actuales circunstancias no ha rebasado el simple estado de la proyección y las buenas intenciones de unos pocos. Sin embargo, en el lado opuesto de las realizaciones, también hay aspectos que merecen ser revisados siempre con un criterio constructivo, enfocado hacia la concretización de las acciones planificadas.

Dichas críticas se orientan, por lo general, a consensuar que la iniciativa de la formación fue siempre excelente, pero que el organismo ejecutor de la EIB, a causa de muchas circunstancias desequilibrantes del sistema, no aprovechó dichos recursos humanos y por el contrario, éstos fueron prácticamente liquidados al sumergirlos en el sistema burocrático cada vez más asfixiante. La explicación más lógica de esta afirmación sería que se procedió a una equivocada ubicación en el contexto burocrático, causando una seria interferencia para la producción de calidad de este recurso humano.

Es necesario apuntar también que muchos de los que fueron formados, como consecuencia de una mala política de captación de los recursos humanos, no se integraron a colaborar en los organismos matrices, ejecutores de la educación bilingüe, sino en otros espacios colaterales de competencia y quizá de resistencia a la política implementada por la DINEIB.

Algunos entrevistados consideran que, a pesar de la buena proyección del programa, al parecer no hubo la suficiente profundidad en el tratamiento de los temas importantes de la educación bilingüe, quizá por el afán de ampliar la visión panorámica de los beneficiarios a través de una diversificación excesiva de materias y temáticas del currículo de formación. Es decir, es probable que se haya abundado en el contenido, pero no en la solidez teórico-práctica.

Para finalizar, y en el ánimo de recoger algunas de las sugerencias que vertieron los entrevistados, concordamos en que es necesario dar empuje a programas pequeños que garanticen calidad, facilidad en el manejo y seguimiento, que comprometan el apoyo de la organización

comunitaria y que estén en capacidad de gestionar asistencia técnica y financiera.

Esto no quiere decir que las experiencias pequeñas necesariamente debiliten la administración central de la educación bilingüe. Todo lo contrario, ellas aportarían en dinamismo, creatividad, actualización, desburocratización y autogestión, bajo las directrices centrales de dirección. En esta línea, se ha sugerido impulsar programas locales de educación bilingüe intercultural dirigidos a mujeres o programas vinculados a procesos productivos inmediatos.

Referentes estadísticos

Para el año 1995-1996, el sector de Educación Bilingüe cuenta con 3.614 profesores de primaria y 809 de secundaria. No existe nivel preescolar. Total de profesores bilingües: 4.423.

Hay un total de 79.619 alumnos en primaria y 8.158 en secundaria. Total 87.777.

Nota

1. Dado el carácter crítico y autocrítico del presente estudio y en función de la situación real que está experimentando la educación bilingüe, la mayoría de las fuentes bibliográficas no fueron consideradas fuentes principales, y en su lugar, las entrevistas y la percepción personal de los investigadores constituyeron el punto de referencia para el análisis.

Referencias

Alberto Anrango. Director Nacional de Educación Intercultural Bilingüe.

Ariruma Kowi. Investigador de la educación bilingüe.

Virginia De la Torre. Supervisora Nacional de Educación Bilingüe;
ex-Directora Provincial de Educación Bilingüe de Pichincha.

María Paca. Técnica-docente de la DINEIB.

Mercedes Mendoza. Supervisora Nacional de Educación Bilingüe;
ex-Directora Provincial de Educación Bilingüe de Imbabura.

Pedro Ushiña. Ex-Director Nacional de Educación Intercultural
Bilingüe. Coordinador de un proyecto de educación bilingüe
de la CONAIE.

Rodrigo Martínez. Asesor Técnico de la DINEIB. Jefe del
Departamento nacional de Planeamiento de la DINEIB.

Angel Ramírez. Jefe del Departamento de Formación Docente de la
DINEIB.

Segundo Ajitimbay. Rector del Instituto Pedagógico Intercultural
Bilingüe de Colta-Morjas, Provincia de Chimborazo.

Blas Chimbo. Director Provincial de Educación Intercultural Bilingüe
del Napo.

Personal del Departamento Técnico y Supervisión Bilingüe del Napo.

Bibliografía

Martínez, Luciano. 1984. *De campesino a proletario*. Quito: Ed. El Conejo.

¿Educación bilingüe: un fracaso en el sur andino del Perú?

Margarita Huayhua

La presente ponencia constituye un primer avance de una investigación mayor que intenta demostrar los procesos por los cuales la escuela profundiza los procesos de discriminación y estigmatización del ser indígena quichua en el sur andino del Perú

En este caso trataré sobre un asunto que se refiere a la actitud de los padres de familia indígenas sobre la manera cómo se genera su posicionalidad con respecto a programas de educación bilingüe. Para esto se analizará los diseños curriculares de educación inicial y primaria, la actitud de los profesores sobre el ser indio, las prácticas de la escuela y la posición que asumen los indígenas quichuas.

Existe en conversaciones informales y formales de la población del sur andino una afirmación: "los campesinos no quieren educación bilingüe". Tal afirmación podría ser cierta, pero cuando se indaga sobre por qué los indígenas Quichuas no desean esa educación, las respuestas no son lo suficientemente satisfactorias. A mi parecer, el problema es mucho más profundo que la simple "resistencia" o, mejor dicho, la oposición a la educación bilingüe por parte de los indígenas y es lo que trataremos de indagar.

Históricamente los indígenas Quichuas, desde los tiempos de la hacienda, exigieron la presencia de la escuela en sus pueblos. Esto con varios propósitos. Uno de ellos era, indudablemente, la necesidad de apropiarse del español: lengua utilizada como medio de comunicación y conocimiento en todas las instancias públicas y privadas. Sin

embargo, la escuela como institución tuvo y tiene un rol mucho más eficaz que la enseñanza del español. Este rol es la tarea de deslegitimar las formas peculiares de pensar y vivir de la población indígena Quichua, a través de los contenidos que ofrece. Contenidos que muestran las formas de vida "ciudadina", "occidentales" como las formas "correctas" y "civilizadas" y como la única alternativa de vida "digna" y posible. Este proceso de deslegitimización se da a través de diferentes mecanismos, algunos de los cuales analizamos a continuación.

El programa curricular de 1994

Los programas curriculares de Educación Primaria proponen como modelo de conocimiento los estilos y contenidos de vida "occidental". Ciertamente que en los últimos años se ha hecho esfuerzos por elaborar Programas Curriculares alternativos, como por ejemplo el Programa Curricular de Articulación de 1994, cuya lectura podría entenderse como un esfuerzo por considerar las diferencias socio-culturales de otros pueblos: Quichuas, Aymaras y nacionalidades Amazónicas. Pero una lectura detenida nos permite visualizar que tal consideración, al parecer, no pasa de ser un discurso no concretizado a nivel de los contenidos y estrategias metodológicas.

Si abrimos dicho documento en la página 20, en el área de "Comunicación Integral", encontraremos en el título de "Fundamentación" lo que sigue: "Esta área propende al desarrollo integral de habilidades y destrezas de comunicación del educando, a partir de la expresión de sus vivencias, sentimientos e ideas a través de su lengua materna ..." (Programas Curriculares de Articulación Inicial, Primero y Segundo Grado de Educación Primaria - Ministerio de Educación 1994, 20). Este enunciado a primera vista pareciera estar expreso en la secuencia de objetivos y competencias básicas que proponen para Educación Inicial, primer grado y segundo grado de Educación Primaria. Sin embargo, una lectura detenida nos informa sobre la carencia de un enunciado o conjunto de enunciados que señalen en forma expresa cuáles son las competencias graduales y secuenciales a obtenerse en español como segunda lengua.

Cualquier lector podría entender que las propuestas son para lograr una "comunicación" óptima en lengua materna, en este caso, al parecer, el español. Ya que en la página 24 del documento en mención se habla, específicamente, del español: "La concordancia entre (...) sustantivo/artículo", mas no de lenguas indígenas. Podríamos concluir con toda seguridad que el objetivo último es la enseñanza del español como primera lengua debido a que en la sección de los objetivos, del programa curricular como ya se dijo, no se contempla el aprendizaje del español como segunda lengua.

Esta conclusión se refuerza con la lectura del título: "Orientaciones metodológicas para el área de comunicación integral"; cuyo enunciado dice: "La escuela debe crear las condiciones de producción de escritos con función social en la lengua vernácula, así como debe ofrecer a los niños la oportunidad de acceder al conocimiento del español como segunda lengua (Ibid., 53). Un enunciado que más parece una consideración de último momento, para dar la visión de que este Programa Curricular toma en cuenta las "diversas realidades regionales" (Ibid, 5) de un país pluricultural y plurilingüístico como el Perú. Pero, esto queda en el plano del discurso al no tener su correlato en orientaciones metodológicas pertinentes para la enseñanza de lenguas vernáculas y para el tratamiento del español como segunda lengua con poblaciones vernáculo-hablantes.

Este entendimiento del Programa Curricular de Articulación podría rebatirse con el argumento de que hay interpretación inadecuada y que algunas de sus carencias con respecto a la consideración de las diferencias socio-culturales de las poblaciones indígenas, se encuentran implícitas. Pero cabe precisar que, en documentos-herramientas de trabajo-para los profesores, nada puede estar sobre-entendido. Las ideas tienen que estar explícitas si existe la voluntad de tomar en serio los aspectos pluriculturales y plurilingües de una país como Perú. Además para las poblaciones indígenas que no hablan español, la interculturalidad pasa, necesariamente, por el proceso de valorización y, por tanto, del aprendizaje de su lengua y del aprendizaje del español como segunda lengua para vivir y convivir en un mundo de respeto y paz.

Una sesión de clase con el Programa Curricular de Articulación en una escuela de educación bilingüe

La no contemplación de los conceptos de pluriculturalidad y plurilingüismo y, por tanto, de las diferencias socio-culturales que identifican a las poblaciones indígenas generan sesiones de clase en escuelas bilingües-donde utilizan el Programa Curricular de Articulación, que llaman a la reflexión y necesidad de tener cuidado sobre ¿a qué se llama educación bilingüe?, porque con sesiones como la que a continuación se presenta, no se puede conseguir cambios sustantivos en la educación.

- P. Muestra el cartel con la palabra "escuela". Escuela dice no cierto. En cuántas sílabas podemos separar.
- A. Los niños repiten junto con la profesora: Escuela! Vuelven a repetir una y otra vez la misma palabra.
- P. Les reparte tres carteles donde están las sílabas: Es-cue-la (repite la profesora). ¿Cada uno tiene los tres papelitos? Con estos papelitos vamos a formar la palabra escuela. ¿Qué dice aquí (acercándose a un niño)?
- A. Esklla.
- P. Con las tres letras dice escuela. La primera letra es siempre ES, la segunda letra es siempre CUE y ... Si esto pego así ¿qué dirá? Escuela (hace repetir nuevamente a los alumnos).
- A. Escuela, escuela, escuela ... (Observación 1).

Si reflexionamos con detenimiento sobre la sesión de clase, dirigida a población indígena, nos percataremos que la sesión responde a un contexto de niños hispano hablantes, y no a uno de niños quichua-hablantes. La profesora no está usando una metodología de enseñanza de segunda lengua para el aprendizaje del español con estos niños. Incluso, al parecer, los procedimientos tampoco responden a una metodología del aprendizaje del español como primera lengua. Pero nadie duda de estos procedimientos; en opinión de uno de los profesores: "es la articulación para el campo" (Entrevista 1).

Así mismo, al conversar con otro profesor, comentó lo siguiente: "El Programa de Articulación permite la promoción automática de los niños y no existe apuro porque sepan leer y escribir al término del primer grado, pero no me han indicado-en la capacitación-, ni especificado el método de lecto-escritura, hay libertad de usar cualquier método (...). Uso el Coquito¹.", y finalmente acotó: "Se enseña lo que se puede, son tan atrasados, les falta civilizarse" (Entrevista 2).

Como podemos notar tanto en el espacio de aprendizaje-el aula-como en el espacio del diálogo, del Programa Curricular de Articulación, en el proceso de su aplicación incluso en una escuela de educación bilingüe no se deduce los contenidos, ni las estrategias metodológicas que tomen en cuenta las diferencias lingüísticas y culturales existentes en las zonas andinas, cuya expresión son los Quichuas y Aymaras. Esto no es sólo producto de una inadecuada interpretación y la respectiva falla en su aplicación; el error parte desde la concepción de la propuesta educativa.

No dudamos de que este Programa, al poner al alumno como actor de su aprendizaje, trate de responder al desafío de cambiar el modelo de educación tradicional existente en las urbes peruanas-modelo que, dicho sea de paso, se reproduce en las zonas rurales-, pero no ha conseguido integrar en su concepción las propuestas existentes ya y probadas hace más de 30 años sobre enfoques, contenidos, estrategias y metodologías alternativos para la educación con poblaciones vernáculohablantes. Por ejemplo, el proyecto EBI de Puno (tiene los textos de 1ro. A 6to. Grado para alumnos y profesores de Educación Primaria, hasta el momento insuperados por otras propuestas peruanas) y la propuesta ERA (Educación Rural Andina) con sede en Cusco y Puno.

Si no se toma con seriedad la existencia de poblaciones indígenas en la elaboración y validación de propuestas curriculares desde cualquier perspectiva -ecológica, alimentaria, sanitaria, derechos del niño, etc.- el ansiado objetivo de calidad educativa total y sobre todo la construcción de una sociedad de paz y respeto entre los diferentes actores de los distintos grupos socio-culturales (aymaras, quichuas, mestizos, etc.), por lo menos en Perú, no pasará de ser más que un cliché para argüir la modernización de la educación en el discurso pero, en la práctica, nada habrá cambiado aparte de secularizar la idea de que la educación en las zonas andinas está resuelta ya.

La praxis pedagógica cotidiana y su reproducción

Las estrategias de enseñanza del español como primera lengua para niños y el uso, por parte del profesor, de estas metodologías no son prácticas de hoy, son estrategias metodológicas y procedimientos utilizados desde hace muchos años; sin temor a equivocarnos desde que la escuela hizo su entrada en los pueblos Quichuas y Aymaras del sur andino y, lo más grave, han sido sacralizadas vía la praxis cotidiana en las aulas. La sacralización de estas prácticas-enseñanza del español como primera lengua con poblaciones vernáculo hablantes-, se ha dado y da vía la reproducción por las generaciones pasadas y presentes de profesores. Así como su aprobación por parte de las poblaciones indígenas, quienes se sometieron y se someten a estas prácticas: Experiencias inscritas, y que continúan inscribiéndose, en ellos durante su estadía en la escuela y en el colegio.

En el caso de los profesores la reproducción de sus prácticas, casi automática, resulta evidente con las propuestas de enseñanza de lecto-escritura, para poblaciones vernáculo hablantes, elaboradas por alumnos de la carrera de Educación; una de las cuales transcribimos a continuación:

... con la ayuda de los gráficos o con figuras: m[ue]stras las figuras y hablando su nombre en quechua y escribiendo en español y aclarando q' el objeto o la figura se escribe su nombre [a]sí ejm. Formulándoles la pregunta en Quechua.

¿Qu[é] se llama el objeto?

¿Iman sutin [k]aypa? [Mostrando el gráfico]

Entonces ellos me contestar[án], lapi[z]me suti[q]a profesora. Entonce[s] y escribiré di[c]i[é]ndoles. [K]ay lapizqa sutin[q]a escribiconne aynata.

Lap[i]z

Pero teniendo en cuenta q' ya sabiendo lo o conociendo los alfabetos y los 5 vocales (Prop. 34).

Como podemos observar el quichua es utilizado como intermedio para hacer "entender" el español, no es planteado como lengua de comunicación, ni mucho menos como instrumento de conocimientos o adquisición de aprendizaje. El quichua sería útil en la medida que

permita al niño "aprender" a leer y escribir el español. Esta propuesta, por un lado, es la reproducción de las prácticas a que fue sometida la autora durante su proceso de aprendizaje de la lectura y escritura. Por otro lado esa manera de proponer la enseñanza "actualizando" sus experiencias pasadas en el presente, se corrobora con el testimonio de la autora: "[aprendí a leer así] por ese motivo yo puse [así] en la tarea q' nos dio Ud. de como en[s]eñar la lecto escritura ..." (Test. 1).

Una variante de esta propuesta es la que se ejecutó en una sesión de clase demostrativa de lecto-escritura.

P. Dibuja una casa en la pizarra y coloca el nombre en quechua y español

Casa

Wasi

Luego procede a explicar: Vocales runasimipi kastillanupipas killantaq.²

Wasi = casa

consonantes sutin kastellanupi.³

P. La única diferencia entre wasi y casa es sólo la w

W = C Esto nomás no es igual en castellano.

A = a En castellano y quechua es igual en ambos hay 5 vocales.

Sólo voy a escribir las cinco vocales a viene primero, e ¿cómo se dice? Repitan.

A. Los que simulan ser niños repiten a, a, a... (Trab. 1).

Como podemos ver el quichua es utilizado como instrumento oral y escrito sólo con el propósito de "viabilizar" el "aprendizaje" del español como si fuera primera lengua.

Si a estas propuestas de enseñanza de lecto-escritura para poblaciones indígenas sumamos la actitud de los profesionales de la educación con respecto a propuestas de Educación Bilingüe, encontraremos prejuicios sobre la lengua Quichua y el desarrollo de la inteligencia de los niños indígenas:

... los especialistas de las Unidades de Servicios Educativo[s] se oponieron contra la educación bilingüe diciendo que la escritura del quechua es más difícil q' escribir y tanto para leer [decían] ni siquiera ellos podían leer cómo será de los niños [no podrían] ... (Test. 2).

Junto a esta opinión el pensamiento de los profesores de aula no sólo apoya los prejuicios de sus colegas, sino que sus estrategias de enseñanza del español como primera lengua están fundamentadas en las prácticas "pedagógicas" del pasado y legitimadas por la ideología-compartida por todos-de que el "indio" es la causa principal del "atraso" del país.

Mis colegas argumentaban diciendo que los niños ya saben hablar quechua para que ya van ha enseñar quechua [,] además los padres de familia exigen que enseñemos en castellano y además a esta gente hay que castellanizar para que defiendan la vida [,] porque por la culpa de ellos el país está atrasado (Test. 2).

En el caso de los padres de familia indígenas, la palabra autorizada de los personajes blanco-mestizos (muchas veces comparten el espacio físico con ellos) a quienes los perciben como diferentes, juega un rol decisivo en sus propias opiniones respecto a la educación.

... las autoridades de la comunidad se creían [a los] mistis [ello] aconsejaban a los padres de familia para que rechazaran (...) [la educación] bilingüe, por lo cual los padres de familia empezaron a presionarme de la enseñanza del Quechua [que no debía enseñar] (Test. 2).

¿Por qué esta autoridad legitimada del "misti" sobre los padres de familia indígenas? La respuesta parece estar en:

Los mistis para la gente es como una persona superior algo que la gente del campo no tiene [,] ellos piensan que los mistis son personas que sabe todo (...) consideran algo como una persona sabe lo todo por lo tanto la gente van a consultar a los mistis cualquier cosa que quieren hacer ... (Test. 2).

Así mismo esta actitud de oposición a nuevas estrategias de enseñanza en el sector rural y la defensa de prácticas del pasado en el presente no sólo están sustentadas por los mecanismos de los discursos legitimados, sino por el temor a los efectos que podría causar un cambio en la educación tradicional, sobre todo, en la percepción de los "indios" sobre los "mistis":

... los mistis quienes se creen [...] siempre lo engañan [a los del campo] lo meten el dedo al ojo les hacen creer cualquier cosa, por hay pues los mistis se oponen a la educación bilingüe porque dicen ellos que esta gente se va a darse cuenta [...] a nosotros no nos harán caso [...] nos podrán al suelo ... (Test. 2).

Hasta aquí lo que podemos constatar es que la "resistencia" a la educación bilingüe no es un asunto sólo atribuible a los indígenas, sino que esta resistencia, por un lado, es producto de las prácticas cotidianas de los docentes los cuales se reproducen de generación en generación, y refrendadas por los discursos autorizados y legitimados de los "mistis". Por otro lado los discursos, al parecer, indiscutibles de las autoridades educativas y de los mismos docentes refuerzan la reproducción de las prácticas pedagógicas: expresión de las concepciones que se tiene sobre el "indio", cuya existencia misma sería un estorbo para el progreso y consiguiente modernización del Perú.

La escuela: espacio de subvaloración y negación del ser indígena

Los jóvenes quichuas al salir del espacio de la escuela reproducen muchos de los presupuestos, concepciones, ideas, etc., acerca de lo que debe ser la educación de los "indios" como ellos, en la medida que son los mejores reproductores de lo que han aprendido en los largos años de estadía en la escuela. Espacio en el que aprenden a auto-negarse y autodespreciarse como miembros de la cultura Quichua y haciendo esfuerzos por parecerse y/o ser "mistis".

Para un análisis más profundo nos detendremos en algunos testimonios que ilustran con detalle el proceso de cómo la escuela y el colegio, a través de sus diversas estrategias, inscriben en el cuerpo y mente del niño indígena la calidad de ser inservible, inútil y junto con esto la subvaloración, estigmatización y discriminación de su diferencia y referentes culturales indígenas.

Estudie en una escolita, lejos de la ciudad (...) en P (...), la maestra [...] era bien mala porque nos pegaba con un palo llamado puntero en cualquier parte del cuerpo [...]. Su método de enseñanza era dar tareas y nosotros escribir, muestras que dejaba 4 a 8 [h]ojas y nos hablaba en castellano pero, bueno yo de cualqui[e]r [] manera sabía habla[r] ya castellano pero mis compañeritos no sab[i]jan s[ó]lo eran quechua hablantes entonces no le entendían nada y ella renegaba para sus alunitos y los golpeaba d[i]ci[é]ndoles que eran [b]r[u]tos igual que sus padres (Test. 3).

Las primeras experiencias de esta alumna son la violencia física y psicológica (que pasa por la idea de que los "indios" son brutos por naturaleza), la escritura por repetición, el español como lengua para escribir y, por tanto, superior y el quechua inservible en el espacio de la escuela, por tanto inferior; ideas y prácticas inscritas (Connerton 1994) en el cuerpo y mente de esta niña.

Inscripciones que se tornan cotidianas y naturales en las escuelas rurales, tal como lo podemos apreciar en lo que sigue:

... [la profesora pronuncia] la palabra llantta y nos decía que se escribía así leñ(a) [...] en 2do grado (...) me tocó con un profesor (...) me preguntó en castellano cu[á]les son las cinco v(o)cales, y no sabí[a], respondiendo en Quechua le dije, que no s[é], que por primera vez est(o)y escuchando y el profesor me dijo respondi[é]ndome en Quechua, que era un br(u)to, que los cinco vocales se aprende en los primeros días de clases de primer grado (Test 4).

Este testimonio reitera los mecanismos de "aprendizaje y enseñanza" del español como primera lengua y su uso como lengua legitimada para aprenderlo a leer y escribir a cualquier costo y así demostrar tener conocimiento. Así mismo, recalca la naturaleza "bestializada" de aquellos que no saben "español": cómo no saber ¡algo tan elemental como saber las cinco vocales!. Con este tipo de testimonios podríamos llenar libros enteros sobre la manera cómo la vida escolar inicia el proceso de estigmatización y subvaloración del ser indígena, así como la legitimización del español como lengua de conocimiento.

Para graficar mejor el subtítulo anotado nos centraremos en un testimonio cuya lectura nos ejemplifica los procesos que se generan en el ser indígena en el espacio escolar.

... iskuyla ukuman yaykupuyku, Chaypiqa yachachiqqa rimapayawanku kastilla simipi. Hinaspa imatachá rimakunpas manayá chaninchayta atinichu, ni wakin irqi masiykupas. Qawanayukullaykuyá, imatachá rimakunpas riki yachachlqqa: (...)manayá ima kasqanta yachanichu. Huk simanamanqa ña kumpayuyqña kani, paywanña puririni, manaña manchakuniñachu, ichaqa yachachillataña manchakuchkani, manataq intintinichu rimapayawasqanta chayraykupi (Test. 5).⁴

La primera sensación de este niño, ante el mundo de la escuela, es el desconcierto y el miedo ante la imposibilidad de entender lo que el profesor habla y junto con ello la certeza de que no está aprendiendo nada. Este miedo y desconcierto podría entenderse como inseguridad y desconfianza ante el nuevo espacio, sensaciones reforzadas por el uso de una lengua ininteligible y por la imagen del profesor. Imagen que se torna inmanejable para el niño indígena por las opiniones que vierte sobre él y los miembros de su grupo socio-cultural indígena quichua:

... qamkunaqa lawata luqlunkichik huk muqunman uyarikuqtaraq kuchi hina chayllapaqmi allin kankichik (...) mana atiptiykupas kamiwaqku. Umaykichik huntacha chuñu chaychá mana hapinkichikchu asnukuna.⁵

Opinión que descalifica la condición humana del niño y extensivo a los demás miembros de su grupo cultural. Este evento da lugar al surgimiento del sentimiento de que algo está mal en los indígenas. Su alimentación (forma y contenido) sería muestra de su condición de animales y no de seres humanos. Veamos cómo se interpretó este discurso por el mismo autor:

Ante la crítica de la lawa, pensaba cómo nos van a decir eso, quedaba humillado, como el perro [comemos] está diciendo. Desde esa fecha procuraba no comer así [sorbiendo]. Yo me fijaba cómo comían mis papas y mis parientes. Yo decía: "dice que no hay que comer sorbiendo". Mi papá decía: "nosotros estamos apurados por eso comemos así, tu profesor qué tiene que tiene que hacer, está ocioso" (Ent. 3).

Como podemos ver este niño ante la voz autorizada y autoridad del discurso de su profesor asume el punto de vista de éste, a tal punto que él inicia un cambio en su forma de comer y también busca que sus familiares asuman el cambio.

A estas críticas sobre las formas culturales de alimentarse del mundo indígena se suma el atropello público del que pueden ser objeto fácilmente sin lugar a reclamos:

... chinlla phurmakusqankuman achkuyuni. Ichaqa rikurumuwasqa yachachiqqa. Hinaspa waqyaramuwan ñawpaqman. Chaypi-taq mana imañispa haytapi apakacharpariwan llipin kumpañiruykunap lawpanpi, llipin yachachiqkunaq ñawpanpi ima. Haytaru-waspaña ñiwan: “-Yaw asnu indi[w] huk kitiñpiqa yachanki kamachisqayta apamuyta, ka[w]sayki saykusqallaña chayayamuni ...”⁶

Esta demostración de acción autorizada -por el silencio de los presentes- confirma una vez más no sólo la autoridad y legitimidad de las acciones discursivas y de hecho del profesor, sino su capacidad aprobada para ejercer tal violencia si sus requerimientos no se cumplen oportunamente. Este ejercicio de autoridad pública, al parecer, es con el fin de mostrar la inferioridad de los “indios”, quienes por su misma condición no podrían hacer nada ante los atropellos del profesor. El acto público se convierte así, en un “ejemplo” para los demás niños indígenas y la reconfirmación de su incapacidad para defenderse y por tanto de su valía como seres humanos. Finalmente, nadie pone en duda la autoridad y legitimidad de las nuevas prácticas civilizatorias y por ende de los conocimientos de los profesores.

Todas las inscripciones que la escuela fija en el cuerpo y mente de los indígenas, en lugar de provocarles indignación, parece que refuerza su profundo deseo de seguir no sólo en la escuela, sino en el espacio del colegio:

... qamqa kulihwmanmi ripunki Antaman allin qari kanaykipaq ...⁷

Esta certeza de que el “indio” se convertirá definitivamente en “hombre de bien” con el conocimiento que adquiera en el colegio, provoca sentimientos de superioridad (complejo) de unos sobre otros en el interior del mismo grupo indígena:

Taytay [...] qariykachayuq: Wawayqa qarimupnim kanqa (...) qaritapunim hurkusaq, manam pipas wawaymanqa aypanmanchu kay llatapiqa ...⁸

Tal sentimiento de superioridad parece ser producto de la convicción de que el indígena en el futuro va a dejar de ser tal, para ser un "verdadero" hombre, por acceder al espacio reservado de los "mistis":

... chay pachakunaqa pipas kulihi[w]manqa riqkuraqchu. Mistikunap wawankunllaraqyá richkaqku.⁹

Pero, qué quiere decir ser un "verdadero" hombre?, ¿qué significa entrar al espacio del "misti"? El mismo autor del testimonio nos da la respuesta:

... [ser hombre, ser] misti, cambiar nuestra actitud, ponerse de lo elegante para vivir, en la manera de comer, ya no comer chuño, trigo, cebada. La comida del misti es más alimenticia, más fina [pensaba] sopa de fideo, de arroz; comer segundo, sopa (...). El misti era lo que [yo] tenía que ser, porque todos le respetan, le creen y le imitan. [Quería imitarles] porque yo pensaba que ellos hablaban la verdad porque saben leer, tenían conocimientos porque ellos continuamente vienen a la ciudad, conversan con las autoridades, ellos caminaban elegante, tenían amistad [en la ciudad], eran más superiores a nosotros, porque ellos tenía más conocimiento que la gente del campo [...] saben más (Ent. 3).

Este proceso de conversión de "indio" a "misti" para ser "verdadero" hombre no parece tan fácil en el espacio del colegio:

Kulihi[w]man chayaspayqa mancharisqaya kachkani. Manaya piwanpas rimanakuyta atinichu. Lliw warmakunapas kastilla simillapitad rimachkanku chayqa.¹⁰

A pesar de sus seis años de vida en la escuela, ésta no ha podido habilitarle en el uso del español, situación que revive sus miedos de los primeros días en la escuela. Y junto a este miedo ahora tiene que soportar los discursos negativos sobre lo "indio", por parte de sus compañeros de clase:

Yaw maqtacha, llamiruchu kanki chaymi mana allintachu ñawirinki, nitaq kastillanutapas allintachu rimankinispá.¹¹

Esta visión de los demás alumnos sobre el ser indígena se reifica aún más con el acoso del que es objeto por parte de sus profesores:

Yachachiqkunapas ñuqallata tapuwachkan, rimachiyayta astawan munan. Chay rimasqaywan wakin asiyukuchkanku. Chaymantayá rimaytapas munaqchu kani.¹²

Las voces autorizadas y legitimadas del espacio del colegio constantemente le hacen recordar a este "indio" su incapacidad de hablar español y su falta de valía para defenderse de las burlas de los demás y esto se torna más grave cuando uno de los profesores reifica discursos del pasado, contra los cuales no pudo hacer nada, sobre su incapacidad de raciocinio:

... yachachiqqa ñuqata ñisuta kamiwaq: -May yachay wasimantaq qamri hamunki, icha asnuchu kankipas ...¹³

Sin lugar a dudas el colegio exige mayores "niveles" de "competencia" al "indio" para ser aceptado como miembro de ese espacio y tal parece que el proceso de conversión a "misti" se truncará, definitivamente, para este indígena embarcado en la carrera de ser "verdadero" hombre. Sin embargo, uno de los profesores se compadece de la situación difícil por la que atraviesa y le informa de algunas estrategias para sobrevivir en ese espacio:

... Allin ñawiriyta wasarapunaykipaqqa allinta tutapas punchawpas may purisqaykipipas maski ispakusqakikipipas qampa ñawirillachkanaykim imahina qillqaytapas, maski tarikuspapas- nispa niwasqan chay allin sunquyuq yachachiq.¹⁴

Por fin este niño indígena encuentra, en el mar de estigmatizaciones y discriminaciones, alguien con sentimientos humanos hacia su persona y siguiendo sus orientaciones se siente capaz de aprender y, por tanto, de demostrar su inteligencia:

Chayqa parti watapaqqa ña allinchataña ñawiriruni. Hinallataq allintaña kastilla simi rimaytapas tuqyachichkani. Chay kastilla simi yachachiqqa ñiwan: -Allinmi ña yacharamuchkankiña (...) chaywanraq sunquy "tak" ñirin.¹⁵

Finalmente el niño indígena aprende a leer y hablar español. Habilidad aprobada por la autoridad de su profesor. La aprobación tranquiliza los sentimientos de inseguridad y le "convencen" de su proceso "real" de conversión de un ser "semi humano" a un "verdadero" hombre. Ello se refleja en las nuevas actitudes que asume frente a otros indígenas y la percepción que de él mismo tiene:

... yo mismo [me pregunto] cómo yo hacía (...) eso [insultarlos] con ellos: paisanos, cholos, qawa tikras -son de la pampa, detrás de tu vaca volteando la caca de tu vaca estás-. Seguía la corriente a los otros. A mí me seguían porque era el más aplicado. Le seguía a ellos [a los "mistis"] en su forma de vestirse, en todo (Ent. 3).

Finalmente, este indígena una vez que cree ser diferente de los demás miembros de su grupo y por tanto un "verdadero" hombre, en suma un "misti", tiene que hacer explícita su nueva condición de "hombre":

... ñuqapaqqa [kulli[h]i[w] tukuyqa karqan ñisu hatun. Llaqtayman kutispa ñisuta qariykachapuni. Lliw mistiman tukurapuni. Mana pitapas kasupuqchu kani. Pitapas kara[h]illpullaq kani "ñuqaman aypawankichu, ñuqaqa kani mistiña, ña [ku]lli[h]i[w]tapas tukuniña, ñuqap yachasqayta yachankichu kara[hu]u indi[w]kuna" ñispayá ñuqaqa ñiqkani. [...] Hinallataqyá manaña llamkaytapas munaqchu kani. Manchay mistyá purichkani. Manañayá sumiruwapas churakuqñachu kani. Chukchayta suni wiñarachikuspayá qarillaña karqani.¹⁶

De esta manera el indígena convertido en un "hombre de bien", como fue el deseo de su padre, se siente infinitamente superior (complejo) a los demás miembros de su grupo socio-cultural, autonegándose, subvalorándose como lo que es y fundando su valía, su condición humana, su capacidad de razonamiento en la falacia de ser un "misti". Este "nuevo hombre" es el que más fielmente reproducirá todas las

actitudes, en el discurso y en la práctica, de estigmatización y discriminación hacia los miembros de su propio grupo-el mundo indígena quichua. Esto es visible en la nueva percepción que tiene sobre el español, por ejemplo:

Pensaba [al principio] por qué no se puede escribir lo que hablo [el quechua], cómo es esto! Al terminar secundaria, yo cambié y dije: ya sé hablar castellano y escribir. Dejé de pensar [sobre] por qué no escribir lo que estoy hablando. Este pensamiento es una tontería [de por qué no se escribe lo que hablo], habré sido un tonto decía ... (Ent. 3).

Conclusiones

Al revisar el rol de los distintos actores (instituciones, autoridades, profesores, currículas, indígenas, espacios, etc.) involucrados en la educación se vislumbra que la oposición a la educación bilingüe no es una cuestión que se resuelve atribuyendo esta "resistencia" sólo a los "campesinos". El problema es algo más profundo y complejo, cuyas raíces se encuentran en las propuestas curriculares y las personas comprometidas en su elaboración y aplicación, en las prácticas pedagógicas y sus procesos de inscripción en la reproducción de estas prácticas, en los discursos verbales y hechos autorizados y legitimados en la ideología legitimada por "blanco-mestizos" y "occidente" sobre el ser "indio".

Así, cuando se trata de la elaboración y aplicación de propuestas curriculares alternativas, parece que los sujetos implicados recuerdan en el nivel discursivo las características pluriculturales y plurilingües del país pero las ignoran en el momento del diseño de contenidos y estrategias metodológicas y, por lo tanto, poco o nada se concretizará en el espacio de la escuela. Lo que se observa, más bien, merced a estas propuestas, es la sofisticación de tradicionales estrategias de enseñanza para castellanizar a la población indígena.

Por un lado las prácticas pedagógicas, ejercidas por los profesores, se retrotraen al presente por aquellos que fueron sometidos a estas

prácticas (indígenas, "mistis", etc.). Esto se refleja en sus propuestas de "enseñanza-aprendizaje" de lecto-escritura, para indígenas. Propuestas reproducidas gracias a las inscripciones sistemáticas que aquellas-las prácticas-han fijado en el cuerpo y mente de los sujetos. Son reproducciones que reifican una y otra vez la situación de "inferioridad" de la lengua quechua y de la subvaloración del ser indígena, en suma de la estigmatización y discriminación de su condición humana y cultural.

Y, por otro lado, este proceso de discriminación y estigmatización de la cultura indígena Quichua es constantemente reforzado por las prácticas discursivas de las autoridades y profesores, quienes muestran una imagen del "indio" incapaz de pensar por sí mismo y de ser un "verdadero" hombre, por tener una especificidad cultural que estorbaría su propio proceso de desarrollo como ser humano, condición alcanzable sólo mediante los referentes culturales "occidentales". Por ello el esfuerzo hecho por "algunos indios" para "convertirse" en "mistis", aún a costa de su propia autonegación y autodesprecio de sí mismos y de sus referentes culturales indígenas.

Esta imagen del "indio" forma parte de la ideología legitimada existente sobre éste en la sociedad peruana. Ideología que ubica temporalmente al "indio" en un estado de atraso, quien por una falla histórica, la conquista, no habría completado su ciclo de desarrollo para constituirse en un "verdadero" ser humano. Por lo tanto, los indígenas que no alcanzaron la "civilización", son el obstáculo principal para que el Perú no haya logrado su progreso y modernización. Así mismo su especificidad cultural sería la causa de que también el Perú como nación no consolide una identidad única nacional y homogénea.

Finalmente, no nos queda ninguna duda de que la escuela y el colegio constituyen por excelencia los espacios donde el indígena aprende que no vale nada como lo que es y que su única manera de conseguir una valía como "verdadero" hombre, como ser humano, sólo será vía su transformación en otro, tal vez un "misti", porque el modelo "occidental" es el que le presentan como única alternativa.

Notas

1. Texto de lectura y escritura diseñado sobre la base del método de palabras normales para niños hispanohablantes.
2. Las vocales en quechua y en castellano son iguales, son los mismos.
3. Su nombre en castellano es consonantes.
4. Nos entramos a la escuela. En allí el que nos enseñaba nos hablaba en castellano. Entonces no podía comprender lo que estaba hablando ni el resto de mis compañeros, que hablaría. Sólo nos miramos entre nosotros que hablaría pues el profesor. No aprendía nada. A la semana siguiente ya tenía un acompañante, con él empecé a caminar, ya no tenía miedo [a la escuela], pero al que nos enseñaba le seguía teniendo temor porque no entendía lo que me hablaba.
5. Ustedes sorben la lawa con tanto ruido que se puede escuchar en el otro cerro, como el chanco, sólo para eso sirven. Cuando no podíamos también nos insultaba: en vuestra cabeza estará lleno el chuño por eso seguro no agarran no aprender burros.
6. Me acerqué silenciosamente al lugar donde estaban formando, pero me había visto mi profesor y entonces me llamó y me hizo ir delante de la formación, y allí sin decirme nada me levanto a patadas delante de todos mis compañeros y los demás profesores. Luego de patearme me dijo: "-oye burro, indio en otra oportunidad vas a saber traer lo que te ordeno, por tu causa he llegado cansadísimo"
7. Tú vas a ir al colegio, a An para que seas un hombre de bien.
8. Mi padre se sentía más hombre, más superior, orgulloso: "mi hijo siempre va a ser un hombre siempre lo sacaré un hombre. Nadie puede alcanzar a mi hijo en este pueblo".
9. En esas fechas nadie [que fuera 'indio'] iba al colegio, sólo iban los hijos de los "mistis" no así la gente que no era como ella.
10. Al llegar al colegio estoy asustado. No podía hablarme con nadie, porque todos los niños y niñas sólo hablaban en castellano.
11. "Oye indio, eres llamero por eso no puedes leer bien, ni tampoco hablar bien el castellano".
12. Los profesores sólo a mi me estaban preguntando, hacerme hablar más querían. Con lo que hablaban los demás se refan. Por eso yo ya no quería hablar.
13. El profesor a mi mucho me insultaba: -De qué escuela vienes tú, o es que eres burro!
14. Para que consigas leer bien: de día, de noche, a donde vayas, incluso si está orinando debes estar leyendo cualquier tipo de escritura.

15. Después, para medio año ya leía más o menos bien. También ya podía hablar bien el castellano. Entonces el profesor que enseñaba castellano me dijo: Ya está bien ya has aprendido. Con eso recién mis sentimientos, mi espíritu, mi corazón se tranquilizó.
16. Para mí terminar el colegio era un acontecimiento muy grande. Al regresar a mi pueblo me envalentoné demasiado. Por completo me convertí en "misti". No hacía caso a nadie. A quien sea terminaba carajeándole, diciendo[A mí no me alcanzas, yo ya soy "misti", ya terminé por eso también el colegio. Lo que Yo sé acaso ¿saben ustedes? ¡Indios carajo!

Experiencias de la aplicación de programas de educación intercultural bilingüe en un contexto Aymara

Antonio Mamani Mamani

Algunas de las causas de la pobreza y marginalidad de las comunidades andinas

Muchas son las razones que explican la precaria situación socioeconómica de las comunidades indígenas de Chile, algunas de ellas son la pérdida de la independencia política y territorial, pasando a ser pueblos sometidos con todo lo que ello implica. Ello da cuenta del deterioro sufrido por las lenguas y culturas indígenas y la pérdida de la identidad en vastos sectores. Esta situación no debe extrañarnos por cuanto por siglos la propuesta civilizatoria de occidente ha desvalorizado lo indígena, asociándolo con atraso y barbarie.

Por otra parte, la propuesta educativa nacional buscó la asimilación cultural y lingüística a través de un sistema que extrajo sus contenidos de la cultura criolla, heredera de occidente. Así la educación eleva y magnifica lo que tiene raigambre europea, desvalorizando lo indígena. Es bueno, es civilizado, es progresista todo aquello que proviene de occidente, en cambio, es malo, bárbaro, pagano y atrasado, todo aquello que proviene de lo indígena. Para completar este panorama, la educación se impartió en castellano, lengua nacional, de raigambre latina, y por tanto, culta. Las lenguas indígenas quedaron entonces, fuera del proceso educativo, confinadas al uso familiar.

Hasta hace pocos años la educación chilena partía del supuesto de que las culturas indígenas no contaban con un sistema educativo con metodologías de enseñanza aprendizaje, objetivos pedagógicos, ni conocimientos válidos que transitar, lo cual es falso, por cuanto todo pueblo tiene su propio sistema educativo. Toda generación adulta prepara a la menor, la educa para la vida, le transmite sus experiencias, lo valores, el conocimiento desarrollado por generaciones. El intento de mantener la supremacía del conocimiento creado en Occidente, por sobre el conocimiento desarrollado por las culturas indígenas, no sólo ha perpetuado la ignorancia, sino que ha marginado a la humanidad de gozar de sus beneficios.

Realidad actual de la función docente en contextos indígenas

Adentrándonos ya en un contexto andino, la experiencia en educación rural en el medio andino-aymara realizada por el Gobierno Nacional, mediante el establecimiento de escuelas rurales básicas en la casi totalidad de las comunidades andinas, ha demostrado que, no obstante, las buenas intenciones, la escuela no ha logrado cumplir sus objetivos fundamentales. Sus falencias, muy escuetamente, creemos son las siguientes:

a) Empleo de personal educativo no indígena, desconocedor de la cultura Indígena local, y por tanto, desinteresado e imposibilitado para cumplir su labor formadora en sus aspectos culturales, sociales, etc.

b) Falta de integración y unión armónica escuela-comunidad. Por una parte, los profesores se aíslan física y ambientalmente de la comunidad, y por otra, los líderes o apoderados del pueblo, no se integran a la función docente. La escuela se impone, nada se consulta o comparte.

c) Falta de pertinencia pedagógica. Se desconoce el medio geográfico andino local, los contenidos educativos se entregan envasados, tal cual llegan desde el Ministerio en la Capital, la Dirección Nacional, Regional o Provincial.

d) Frecuente abandono de las labores docentes por parte de los profesores, con el objeto de viajar a las ciudades más cercanas. Ello se debe a la desadaptación del profesor al medio rural andino, y a las características de éste: soledad, inclemencia climatológica, etc. Todo esto produce pérdida de horas de clases, perjudicando la formación del alumnado.

e) Desconocimiento de la cultura andina. Los docentes no se interesan por llegar a conocer la lengua ni la cultura aymara. En consecuencia, no les interesan sus fiestas, costumbres, tradiciones, religiosidad, etc., porque no han sido formados para eso. Son maestros chilenos no indígenas, que en nada se distinguen a sus congéneres de la ciudad.

Esta es la situación que se produce, con el empleo de profesores no indígenas, urbanos, con una cultura diferente a la existente en el lugar donde cumplirán su labor pedagógica. ¿Cómo solucionar o por lo menos aminorar estos problemas. Creemos que la solución está en introducir en las comunidades andinas, profesores de raigambre aymara, procedentes de las mismas localidades, conocedores y practicantes de la cultura, costumbres y tradiciones indígenas.

Contexto legal para el mejoramiento de la educación

La Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza LOCE, que norma la educación chilena, establece contenidos mínimos y objetivos fundamentales, que debieran cubrirse y alcanzarse en todas las unidades educativas del país. Dicha ley en su Artículo 18, señala:

Corresponderá al Presidente de la República, por Decreto Supremo, dictado a través del Ministerio de Educación Pública, establecer los objetivos fundamentales para cada uno de los años de estudios de las enseñanzas básica y media, como asimismo, de los contenidos mínimos obligatorios que facilitarán el logro de los objetivos formulados, los que deberán publicarse integralmente en el Diario Oficial.

Los establecimientos educacionales tendrán libertad para fijar planes y programas de estudio, que consideren adecuados para el cumplimiento de los referidos objetivos y contenidos mínimos obligatorios por año y los complementarios que cada uno de ellos fije.

De ello se desprende que los establecimientos educacionales están facultados y moralmente obligados por el espíritu de esta Ley a elaborar el curriculum de acuerdo a la realidad sociocultural de los alumnos. De lo contrario, estos planes y programas no estarían siendo adecuados para el cumplimiento de los objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios.

Por otra parte, el 5 de Octubre del año 1993 fue aprobada en la República de Chile la Ley 19.253 o Ley Indígena. Esta Ley surge producto de la incansable lucha de los pueblos originarios y de los cambios y sensibilización que se han ido creando al interior de la sociedad, respecto a los primeros habitantes de este territorio. La Ley en este sentido abre nuevos caminos a fin de crear mecanismos de participación activa de los individuos y de las comunidades, trabajando por un desarrollo integral de los pueblos indígenas. No obstante, es conveniente precisar que al hablar de desarrollo, nos estamos refiriendo a un desarrollo con identidad, a un renacer y una proyección de los pueblos originarios, cuya base y fundamento sea la unión armónica del progreso y la modernidad con los ancestrales conocimientos indígenas.

La ley Indígena 19.253, en su título IV sobre cultura y educación indígena, señala una serie de acciones respecto al reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas y la promoción y desarrollo de un sistema de educación intercultural bilingüe. El cumplimiento de estos mandatos es encomendado por dicha Ley al Ministerio de Educación y a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, que por otra parte es el organismo creado por la Ley para promover el desarrollo de las minorías étnicas que habitan el territorio chileno. De esta forma el citado cuerpo legal en algunos de sus acápite expresa:

Para el cumplimiento de lo señalado, la Corporación en coordinación con el Ministerio de Educación, promoverá planes y programas de fomento de las culturas indígenas (Art. 28 letra f).

La Corporación en las áreas de alta densidad indígena y en coordinación con los servicios u organismos del Estado que corresponda, desarrollará un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a los educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada, tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global. Al efecto podrá financiar o convenir, con los Gobiernos Regionales, Municipales u organismos privados programas permanentes o experimentales (Art. 32).

Por otra parte, la Ley también señala que cuando se traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, se deberá escuchar y considerar la opinión de las organizaciones y comunidades indígenas.

Fundamentados en lo señalado anteriormente, se aprecia en el país la existencia de un marco legal adecuado para dar inicio a un mejoramiento de la educación, dentro del cual, necesariamente debe considerarse y contemplarse a los pueblos indígenas, los que han sido objeto, la mayoría de las veces, de marginaciones y discriminaciones.

Fundamentos educacionales de la Educación Intercultural Bilingüe

El objetivo fundamental de la educación intercultural bilingüe, es preparar a los educandos indígenas para interactuar adecuadamente tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global.

Desde el punto de vista indígena, la educación es concebida como un proceso permanente de adquisición de conocimientos y de desarrollo de habilidades prácticas para la vida individual y colectiva. Es un hecho que la educación existe desde la presencia del ser humano sobre la tierra, en todos los pueblos y en todos los tiempos, cualesquiera sean los conceptos aplicados para identificarlos, ya sean primitivos, prehistóricos, etc.; de modo que los pueblos indígenas también han desarrollado una concepción de educación, y al mismo tiempo, su propio sistema educativo.

Tal como se expresó anteriormente, la educación chilena ha tenido malos resultados en lo que se refiere a una buena formación de las personas indígenas. En consecuencia, la Educación Intercultural Bilingüe deberá socializar los grandes principios de las sociedades en las cuales le corresponderá interactuar. Un ejemplo, en las últimas dé-

casas la sociedad chilena ha evidenciado como principio dominante, la competitividad, en tanto en la actual sociedad aymara, la reciprocidad y el comunitarismo son aún elementos culturales fundamentales.

La educación intercultural bilingüe, debe constituirse en una alternativa metodológica para el mejoramiento de la educación, y en una instancia generadora de una relación interétnica equilibrada. Para ello se debe propender a la formación de una personalidad con identidad cultural, lo cual otorgará a la nación un carácter pluralista, abierto y tolerante. Por ende, el prototipo de persona, que buscará formar esta educación, es un ser humano abierto, tolerante, respetuoso de la diversidad, orgulloso de su identidad cultural, autosuficiente y con capacidad de superación para combatir y enfrentar progresivamente, el paternalismo que aqueja a muchas comunidades, un hombre solidario y tolerante, en síntesis, un ser humano íntegro, pleno y realizado.

El Programa de Educación Intercultural Bilingüe en Chile, el P.E.I.B

Ha sido constante interés de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, el dar prioridad al tema de la Educación y la Cultura. Es innegable que las políticas educativas y culturales en Chile y en la mayoría de los países con población indígena, no han privilegiado un análisis profundo de nuestra realidad continental: pluricultural y plurilingüe, a fin de ir implementando programas acordes a sus destinatarios, caracterizándose más bien por sus políticas centralistas y uniformadoras, tendientes a asimilar a las minorías étnicas a las culturas nacionales. Al no existir un currículo apropiado a las minorías étnicas, se está desconociendo la realidad cultural de éstas, producto de ello es la pérdida de la identidad cultural de los pueblos originarios, cuyos componentes hoy están claramente deteriorados, sino irremediablemente extintos.

CONADI fue creada por la Ley 19.253, con el objeto de promover el desarrollo integral de las comunidades indígenas de Chile. Como Corporación al servicio de los pueblos indígenas, creemos que a la ba-

se de cualquier política de desarrollo sustentable y con identidad, está la educación como pilar esencial. Pero no una educación homogeneizante y monocultural sino muy por el contrario, una educación plurilingüe y pluricultural, en la que la diversidad se propicie a través del respeto y la tolerancia. En virtud de ello, la importancia que otorgamos a la formación de recursos humanos idóneos para llevar a cabo una educación pertinente a las minorías étnicas.

Por otra parte, es necesario insistir en el verdadero y gran significado que tiene para CONADI la educación intercultural bilingüe. Concebimos la interculturalidad como la superación de todos los etnocentrismos, tanto el criollo como el indígena. Creemos que la educación es la principal herramienta de liberación y desarrollo, por ello, es absolutamente necesario que los pueblos indígenas sean capaces de apropiarse del conocimiento y la tecnología desarrolladas por otras culturas, al mismo tiempo que deben valorizar el conocimiento y la tecnología propia desarrollada por cada pueblo indígena. Al valorar el conocimiento con independencia de la cultura en que éste haya sido engendrado, se está eliminando el etnocentrismo y potenciando el diálogo cultural.

En este contexto y bajo los preceptos legales y educacionales señalados, la Corporación Nacional de Desarrollo CONADI, ha orientado y situado su accionar, permitiendo concretizar diferentes esferas de acción en las cuales se ha enmarcado el quehacer de la institución.

Por cuanto es la Educación Intercultural el tema que nos reúne en tomo a este simposio, me referiré específicamente a los Programas de Educación Intercultural Bilingüe desarrollados por la Corporación, y a las experiencias que en este campo hemos logrado recabar, sus aspectos positivos y las falencias que hemos detectado en su ejecución.

A fines del año 1994, CONADI y los Consejeros Indígenas que presiden este organismo se reunieron con el Ministro de Educación para solicitar al Ministerio una propuesta, tendiente a desarrollar un sistema de Educación Intercultural Bilingüe, según lo dicta la Ley, con la participación de los representantes indígenas.

Producto de esta gestión se formó una comisión de trabajo, constituida por representantes de CONADI y el MINEDUC; esa coordinación de ideas y acciones fueron los cimientos de los Planes y Programas que en materia de E.I.B. se han empezado a desarrollar al interior de nuestro país. Es importante resaltar en este punto la voluntad po-

lítica demostrada por el Estado, lo que se ha plasmado en un convenio firmado entre CONADI y el MINEDUC. Este convenio echa las bases para el desarrollo de la EIB. en Chile, y expresa la voluntad del Estado en cuanto a autorizar la readecuación de la secuencia de objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios para efectos de cumplir con las exigencias de una enseñanza bilingüe. A la fecha y producto de este Convenio el Ministerio en conjunto con la Corporación han diseñado un Programa de Educación Intercultural Bilingüe, el P.E.I.B., parte del cual ya se encuentra en ejecución a través de la implementación de dos líneas de acción: a) Planes Pilotos de Educación Intercultural Bilingüe, y b) Fondos Regionales de Apoyo Complementario a Experiencias de EIB. en desarrollo.

Planes Pilotos de EIB

Su objetivo es construir y experimentar un diseño de curriculum contextualizado y participativo, en torno al aprendizaje en lengua originaria. El sentido final es demostrar que con un curriculum contextualizado culturalmente, con una gestión pedagógica y curricular con participación comunitaria, con aprendizaje de lengua originaria como primera lengua y castellano como segunda, en una perspectiva de desarrollo, los educandos pueden superar sus logros actuales de aprendizaje, su identidad y personalidad, desarrollando comprensiones que les facilite posteriores y más complejos aprendizajes.

El Programa consiste en la selección de un establecimiento educacional, dispuesto a innovar en materia educativa, con un cuerpo docente y directivo, sensibilizado o en vías de sensibilización en torno al tema de la interculturalidad, a fin de ir avanzando, por un lado, en un progresivo perfeccionamiento y capacitación del profesorado, y por otro, contribuyendo y acelerando la adquisición de un mejor y mayor conocimiento y experiencia en el tema de la educación intercultural bilingüe. Se espera que, trabajando en este sentido, en el plazo de tres años se pueda contar con un diseño y una propuesta curricular y pedagógica de la EIB., especialmente, para los primeros años de formación de los niños en situación de interculturalidad.

Algunas de las condiciones del Programa son:

- Ojalá dos escuelas dispuestas a compartir experiencias y aprendizajes, a modo de generar espacios de intercambio entre los docentes y pensar a futuro en una noción de sistema.

- Educación Básica o Primaria, centrada en Primer a Cuarto año.
- El eje en que se centrará el Programa, es en el aprendizaje de lengua originaria, en un contexto curricular y pedagógico culturalmente relevante y de gestión participativa.
- Con una matrícula escolar indígena, superior al 50%.

A la fecha, este Plan ya se encuentra en marcha. El lugar elegido para su desarrollo fue el la Escuela de Concentración Fronteriza de Visviri, ubicada en el Altiplano de la Provincia de Parinacota, Primera Región de Chile.

Fondos Regionales de Apoyo Complementario a Experiencias de EIB en Desarrollo

Los fondos regionales de apoyo complementario a experiencias, buscan potenciar experiencias que ya se estén desarrollando hace más de un año, en cualquier nivel del sistema de educación. Se trata de valorar la contribución de aquellas instituciones particulares que con su esfuerzo han contribuido a constituir innovación pedagógica en torno al tema intercultural y en algunos casos bilingüe.

Sus condiciones son:

- Centrados en la interculturalidad, ojalá con aprendizaje en lengua originaria.
- Cualquier nivel del sistema preescolar, básico o medio.
- Con experiencia de EIB. en desarrollo por más de un año.
- Dispuestos a compartir experiencias y aprendizajes.
- Se financiará una experiencia a nivel urbano y otra a nivel rural.

Las Instituciones que resultaron favorecidas con este programa, fueron el jardín Infantil "Ayrampito", ubicado en la ciudad de Arica con 6 años de experiencia en esta modalidad educativa; y el Instituto Agrícola "Kusayapu", ubicado en la localidad de Pachica, Comuna de Huara, Provincia de Iquique, y que concentra a alumnos indígenas, provenientes principalmente de las Regiones Primera y Segunda de nuestro país.

El Programa de Formación de Docentes Interculturales Bilingües

Componente esencial de la E.I.B. es la formación de recursos humanos, maestros y especialistas, que produzcan materiales didácticos

y diseñen el currículo intercultural bilingüe. Dentro de todo esto, son importantes los recursos humanos en los que recaerá la responsabilidad de ejecutar la educación intercultural. De poco o nada servirán un currículo intercultural y bilingüe impecable, si los educadores continúan obedientes a valoraciones egocéntricas. Por ello consideramos prioritario y urgente la formación de educadores interculturales bilingües, pues no basta con la formación pedagógica, sino que se requiere de la especialización.

Por ello, el año 1993, CONADI a través de su instancia predecesora -la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI - apoyó la implementación de la Carrera de Pedagogía Básica Intercultural Bilingüe en la Universidad Arturo Prat de Iquique. El objetivo de este Programa era formar recursos humanos idóneos, para llevar a cabo una educación pertinente a las minorías étnicas de nuestro país, en este caso específico, a la cultura aymara. Producto de este trabajo, el presente año, alrededor de 26 jóvenes indígenas, aymaras y atacameños, estarán egresando de la Universidad con el título de Profesores Básicos Interculturales Bilingües. El ámbito de acción que deberán abarcar estos profesionales es amplio, puesto que es vasto el sector andino de nuestra Zona Norte, como asimismo, es considerable la población indígena residente en los centros urbanos.

Con la titulación de estos profesionales de la interculturalidad, llegaba a su término, el proyecto financiado por la Agencia de Colaboración italiana "TERRA NUOVA", sin embargo, la Subdirección Norte de CONADI, consideró imprescindible dar consecución a este programa. Por ello la Corporación asumió para el presente año el financiamiento de una Segunda Promoción para la citada Carrera Universitaria, la cual el día 03 de junio del 1996 inició sus clases acogiendo a 40 jóvenes indígenas, aymaras, atacameños y quechuas, provenientes de las Regiones I y II de Chile.

Al Programa postularon 70 jóvenes indígenas, finalizando el proceso en todas sus etapas 56. De ellos se seleccionaron 40 alumnos quienes alcanzaron los más altos puntajes en las pruebas de evaluación, que para tal efecto y en conjunto, fueron diseñadas y evaluadas por UNAP y CONADI. Estas pruebas buscaban en porcentajes iguales, medir los conocimientos académicos y conductas de entrada del alumno, como asimismo, la motivación, sentido de pertenencia e identidad del joven con respecto a su cultura de origen.

Esta carrera universitaria para los jóvenes es totalmente gratuita, y contempla los beneficios de alimentación y alojamiento. Hasta la fecha, el proceso se ha desarrollado normalmente, sin mayores contratiempos.

El financiamiento real del Proyecto para su Primer Año Académico, alcanzó a \$33'000.000. Cantidad que fue gestionada por CONADI mediante tres vías, entre las cuales es necesario señalar al Ministerio de Educación de Chile, a través del Programa de Becas Indígenas y a la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas. En este sentido, consideramos especialmente interesantes, los resultados que ha dado esta mancomunidad de esfuerzos y coordinación de acciones. Ello, por una parte, demuestra la sensibilización que el tema de la educación indígena ha logrado al interior de nuestro país, y por otra, deja de manifiesto la envergadura de los proyectos que son dables de asumir, cuando diversos agentes se unen en torno a un plan común.

La consecución de la Carrera de Educación Intercultural ha requerido un gran esfuerzo económico para esta Corporación, no obstante, estamos ciertos de que esta inversión, rendirá excelentes frutos, por cuanto hemos invertido en la preparación especializada de profesionales de la interculturalidad y el bilingüismo, quienes serán los agentes de un cambio en la modalidad educativa actualmente vigente, y contribuirán a la formación de nuevas generaciones aymaras y atacameñas, conscientes de su identidad indígena y orgullosos de sus respectivas culturas de origen.

A futuro se espera que las promociones de la citada Carrera no sean esfuerzos aislados en el tiempo, sino que muy por el contrario, estas dos primeras generaciones de profesionales, sean las instancias que consoliden y proyecten a futuro una Carrera Intercultural Bilingüe estable.

Al respecto, CONADI NORTE ha venido desarrollando un fuerte y sostenido trabajo en el área de la educación intercultural bilingüe, para ello se ha establecido un trabajo mancomunado y coordinado con otras experiencias que en materia de EIB. se vienen desarrollando en Sudamérica. Prueba de ello es que esta Corporación ha sido invitada por el Programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Región Andina (PROEIB. ANDES) a formar parte de la Red Latinoamericana de Educación Intercultural Bilingüe, cuya próxima actividad a realizar es el Segundo Congreso Latinoamericano de Educación Inter-

cultural Bilingüe, a desarrollarse en Noviembre de este año en Bolivia, y del cual CONADI, Subdirección Norte, es el punto focal de organización en Chile.

Por otra parte, se trabaja en un Estudio tendiente a implementar un Postgrado en Educación Intercultural Bilingüe, a partir del año 1997 en la Primera Región de Chile. Hacia este nuevo programa se encaminan todos nuestros esfuerzos, pues como ya se dijo anteriormente lo que se pretende es formar una gran red internacional, tendiente a promover y establecer oficialmente la educación intercultural bilingüe en aquellos países con fuerte presencia indígena.

Finalmente, creemos que esta debe ser la propuesta, la unión de esfuerzos y coordinación de acciones, que permitan al plazo más mediano, la promoción y establecimiento de una educación que por fin posibilite a los pueblos indígenas el acceso a una educación realmente pertinente, permitiendo a las culturas originarias el sitio de privilegio y el lugar de prestigio que jamás debieron perder no sólo dentro del aula, sino dentro de la sociedad global, que esperamos, gracias a la apertura de espacios de comunicación y diálogo cultural, por fin adquiera los adjetivos de tolerante, democrática y respetuosa de la diversidad.

Balance de la formación de recursos humanos para educación intercultural bilingüe en Ecuador y el rol de la Antropología

Ninfa Patiño

Introducción

Este estudio fue realizado a pedido del Proyecto EBI.GTZ y PROEIB ANDES ¹ Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para la Región Andina cuyo objetivo es apoyar la sostenibilidad de los procesos de EIB y potenciar la cooperación horizontal entre los países andinos, cuya característica principal en términos educativos es la falta de recursos humanos preparados que contribuyan al mejoramiento de la calidad de la educación intercultural bilingüe en la región.

El objetivo de este trabajo es presentar una visión general de las ofertas educativas existentes en EIB a nivel medio y superior licenciaturas y maestrías si lo hubiere, con el fin de detectar las necesidades que afronta la educación intercultural bilingüe en términos de recursos humanos.

El estudio fue básicamente descriptivo, el interés era conocer la situación actual por la que atraviesa la formación de docentes o educadores en el área de EIB.

Sin embargo se ha intentado incorporar, a más de la descripción requerida, una brevísima reflexión del rol que debe jugar la Antropología en la educación intercultural bilingüe, y sobre todo en la formación de sus docentes.

Análisis general

Visión de la DINEIB

La DINEIB es el organismo estatal encargado de implementar la educación intercultural bilingüe en el Ecuador, esto evidentemente hace que tiene que responder a fuertes desafíos. Por un lado enfrentar a una estructura estatal que cada vez tiende a la modernización y globalización sesgando la realidad multicultural y plurilingüística del Ecuador. Y por otro lado atender las necesidades educativas de los pueblos indígenas que enfrenta enormes dificultades entre otras, el poco reconocimiento de los valores étnico-culturales que han sido sustituidos por elementos propios del sistema educativo hegemónico.

Entre las necesidades planteadas por la DINEIB están definitivamente la falta de docentes quichuahablantes, la falta de profesionales capacitados, de técnicos pedagogos especializados y obviamente la falta de apoyo financiero que permita contar con una infraestructura y logística adecuada.²

La capacitación de su personal técnico-administrativo, en este punto hay que resaltar una vez más que la mayor parte de los egresados sobre todo de la LAEB de Cuenca están realizando funciones administrativo-financieras y de gestión, desaprovechándose el recurso docente que ha sido formado.

La falta de un centro de documentación y archivo que permita acceder a los grandes aportes bibliográficos. Si bien es cierto ya existe una biblioteca organizada e implementada, actualmente en poder del Programa de Educación Bilingüe de la CONAIE,³ solo bastaría que la DINEIB coordine con la CONAIE para su recuperación y reactivación.

Visión de la organización indígena

Si bien es cierto hasta aquí habíamos tenido una visión interna del problema, nos hacía falta contar con una versión externa, que analizara desde fuera la situación de la formación profesional en EIB, por lo

que recurrimos a algunos líderes indígenas que han jugado un papel importante en los orígenes de la educación intercultural bilingüe y que actualmente no están vinculados con la DINEIB.

Para esta parte se pudo contar con las versiones del Diputado Luis Macas, ex Presidente de la CONAIE, quien se reveló ser un crítico de la EIB y haciendo un breve análisis de lo que ha sido la Educación Indígena en su primer momento desde 1982 afirma no haber avanzado ésta, debido a que no se percibe una actitud de reflexión, y más bien puede interpretarse como una suerte de "inercia" en la actitud de quienes están al frente de la educación indígena, que los contenidos educativos no responden a las necesidades de las nacionalidades indígenas, al no diferenciarse de la educación hispana. Además critica la actitud burocrática que ha adoptado la misma DINEIB.

Informa que actualmente se encuentra trabajando conjuntamente con Luis Montaluisa sobre una propuesta que apunte hacia los siguientes ejes:

- Orientación política
- Orientación pedagógica
- Orientación administrativa

Y todo esto enfocado desde la perspectiva cultural.

Obviamente que no contradice y más bien ratifica lo ya planteado por otras personas.

- Sugiere además especial preocupación por la juventud.
- Propone que la evaluación debe hacerse con personas de fuera de la DINEIB.
- También es partidario de que debe haber un proceso de seguimiento de los programas que ofrece la EIB.

Según Luis Montaluisa, otro crítico y defensor de la educación intercultural bilingüe, afirma que la educación debe apuntar a la esencia misma de la educación que es el ser humano, luego insiste en la exigencia de la lengua nativa como requisito principal de los aspirantes. Hablando del perfil del que ingresa afirma:

Primero tienen que ser indígenas que hablen lenguas nativas, para mí, una persona que ha perdido el idioma deja de ser indígena.

En este punto es necesario destacar la siguiente reflexión. Al hablar de educación intercultural bilingüe se suele subvalorar la importancia

que juega la identidad étnica, en términos de una autodefinición, si bien es cierto el debate resulta ser bien amplio, pero no por eso se debe pasar por alto este elemento cuando estamos frente a la disyuntiva de las llamadas "fronteras étnicas".⁴

Presenta además Montaluisa un breve análisis de como él percibe el impacto de las universidades con orientación EIB:

De todas las universidades podríamos hablar de unos 200 o quizá más titulados o en proceso de titularse, de esos no pasan de 10 que estén escribiendo libros, el resto se ha promovido, tiene un título y se han quedado allí.

Visión de los organismos no gubernamentales⁵

Consideramos importante contar también con el pronunciamiento de las ONGs y su nivel de participación en la formación de recursos humanos de EIB, pudimos contar con la versión de CEDIME a través de dos de sus investigadores, quienes afirman que dicha Institución no tiene una participación y vinculación activa en educación bilingüe debido a discrepancias con la DINEIB y las organizaciones indígenas, cuestionan que desde que se estatizó la DINEIB ha perdido su carácter autónomo y al contrario más bien se ha burocratizado y no ha dado muestras de un desarrollo en favor de la EIB.

CEDIME 1992-1993 tenía una propuesta orientada hacia la educación bilingüe no formal, a través de la capacitación a profesores comunitarios en ejercicio y en base a talleres que apunten a una "educación alternativa", que parta de un reconocimiento del individuo. Sin embargo al no contar con el apoyo de la DINEIB, el proyecto no llegó a cristalizarse.

Afirman que en el Ecuador no existe una verdadera formación hacia docentes, ni un modelo curricular de educación docente, como tampoco se promueven los principios de la educación intercultural bilingüe.

Visión de los organismos internacionales

Indudablemente no podía faltar la versión de la cooperación internacional, quienes han venido aportando desde distintos ángulos en beneficio de la Educación Intercultural bilingüe, siendo el Proyecto EBI de la Cooperación Alemana GTZ, el que ha asumido en su mayor parte la responsabilidad de hacer viable esta iniciativa educativa desde finales de los ochentas, brindando asesoría y coordinando con el Gobierno ecuatoriano. Otros organismos como UNICEF, UNESCO y la Fundación Hanns Seidel también están colaborando con la educación intercultural bilingüe.

En general el interés de estos organismos es apoyar al mejoramiento de la calidad de la educación intercultural bilingüe, para ello está dotando de apoyo financiero a experiencias académicas nacionales, infraestructura, asesoría, consultorías, publicación de materiales y becas para los estudiantes, entre otras cosas.

De entre las sugerencias que hacen para que la EIB cumpla con sus objetivos: Realizar una estricta y precisa selección de los beneficiarios y transparencia en el uso de los recursos.

Algunas reflexiones y sugerencias

Como anotábamos en un principio el objetivo de este estudio era detectar la situación en que se encuentra la formación de recursos humanos en educación intercultural bilingüe en Ecuador, las dificultades y las necesidades que enfrenta este proceso, las primeras han sido planteadas por los entrevistados, las segundas se pierden entre las primeras, sin embargo consideramos que las dos deben estar encaminadas a la búsqueda de soluciones que permitan por consenso encontrar el camino correcto por el que debe transitar no solo la educación intercultural bilingüe sino el futuro mismo de los pueblos indígenas, por lo que a manera de corolario plantearemos las siguientes apreciaciones.

Si bien el objetivo que animó inicialmente a la creación de los Institutos Pedagógicos Intercultural Bilingües fue formar profesores primarios en educación intercultural bilingüe siguiendo los principios y fines planteados por el MOSEIB, que apuntan a las necesidades de los pueblos indígenas, sin embargo como hemos podido constatar en la caracterización inicial realizada a cada uno de ellos, realmente muy pocos se acogen a ese objetivo.

Esta podría ser una apreciación muy "empírica", puesto que no existe una evaluación actualizada⁶ por parte de la DINEIB, que revele el impacto generado por estos centros de formación.

Las versiones a que hemos tenido acceso han sido únicamente de los Directores Provinciales y del Supervisor Nacional, quienes han presentado su apreciación afirmando que las razones que dificultan para que no funcione el modelo en todos los institutos de la misma forma, se debe básicamente al factor económico, a la falta de capacitación y a la poca claridad de los objetivos para los que inicialmente fueron creados.

Lamentablemente este estudio fue realizado en el período de vacaciones, con lo cual no se pudo contar con la versión de algunos de los egresados de los IPIB'S, con el fin de confrontar las versiones.

Se puede deducir, sin embargo, que la DINEIB y sus respectivas Direcciones Provinciales deberán impulsar un trabajo de evaluación minuciosa, que permita estudiar las dificultades caso por caso, analizarlas y posteriormente plantear los reajustes y correctivos necesarios.

Para ello probablemente será necesario potenciar la coordinación entre los directores provinciales, los supervisores, y los docentes. Así mismo se deberá impulsar la participación directa y activa de las comunidades a través de sus respectivas organizaciones, pues ellos son los principales beneficiarios y ellos deberán plantear sus necesidades y exigir que éstas se cumplan.

Además hace falta una coordinación entre IPIB'S y universidades, con el fin de estandarizar los programas de estudio y las estrategias a seguir, eso permitirá una coherencia en la enseñanza-aprendizaje.

Para el caso de las universidades, como hemos podido consignar en la anterior caracterización, se nota un abanico de ofertas, todas dicen idealmente "satisfacer las demandas indígenas", eso ya pareciera representar un gran avance, puesto que se puede notar que no solamente se está atacando a ese 25% de analfabetos indígenas ecuatoria-

nos, como reza un informe del INEC,⁷ sino que además muchos están ya capacitándose y profesionalizándose, pues según informe de la DINEIB actualmente existen a nivel nacional 1.659 planteles de nivel básico, con un total de 78.973 alumnos y a nivel medio 82 planteles sirviendo a 8.494 alumnos.⁸ Habrá que preguntarse cuántos de estos planteles están ciertamente orientados hacia la educación intercultural bilingüe?

Podríamos deducir que las numerosas ofertas educativas existentes, más que apuntar a la calidad de formadores y profesionales en EIB se está logrando un despliegue de "titulados", sin una orientación clara, seria y comprometida con los pueblos indígenas. En este punto a las universidades les tocará hacer lo propio y diseñar minuciosamente un plan de selección de los aspirantes, a fin de convertirlos en agentes reproductores de la educación intercultural bilingüe.

Eso evitará la presencia de actitudes personalistas, "estereotipos"; y un cierto "status" curiosamente detectado entre los mismos egresados (aquí la visión de algunos de los egresados entrevistados), subestimando la docencia y sobrevalorando los puestos de "funcionarios", que según un orden jerárquico vertical lo han ido asimilando de la siguiente manera:

1. Funcionario de la DINEIB
2. Profesor universitario
3. Funcionario de una DIPEIB
4. Profesor de los IPIB
5. Profesor colegio rural
6. Profesor escuela rural

Con las denominaciones asumidas de: "yo era profesor no más" y "ahora soy funcionario", dejan en "tela de juicio" una vez más el nivel de compromiso con la causa educativa indígena.

Así mismo, los contenidos curriculares que ofrecen las distintas universidades o centros educativos superiores, deberán ser discutidos y previamente consultados a la DINEIB, para lo cual ésta, utilizando el mismo criterio de selección de necesidades, exigirá énfasis en: lo lingüístico (aunque al parecer este espacio está ya bastante cubierto con la licenciatura de LAEB), lo pedagógico, lo cultural, lo administrativo y sobre todo en lo que a investigación se refiere, que es la parte donde al parecer no se ha trabajado suficientemente.

La mayor parte de las universidades han considerado como principal limitación la parte de financiamiento del programa, esto es evidentemente cierto, sin embargo, hay centros educativos formales y no formales que han planteado estrategias autogestivas y autosustentables que les han permitido en un futuro inmediato ser independientes y generadores de su propio desarrollo.⁹

El paternalismo al cual están sujetos algunos centros educativos, al parecer es el principal "mal", que les impide proponer proyectos creativos.

Para concluir, creemos que se han dado enormes pasos, el camino aún es largo y los retos difíciles, en la medida en que se enmienden los errores, se reorienten las iniciativas, y se tenga la firmeza de que sólo la educación intercultural bilingüe es una de las máximas garantías para reconocer la pluriculturalidad y el multilingüismo existente en el Ecuador, estaremos asegurando un mañana mejor.

El papel de la Antropología en la formación de recursos humanos para educación intercultural bilingüe

También este estudio intenta plantear ciertas reflexiones que aporten antropológicamente, y a su vez que permitan demostrar la muy estrecha relación que tiene esta ciencia en todo el quehacer humano y más aún si hablamos de educación intercultural bilingüe. Debido a que tanto en el recorrido bibliográfico al que se ha tenido acceso, como en el acercamiento hacia algunos de los agentes que intervienen en su proceso, se ha percibido la poca importancia que se le asiste a la intervención de la Antropología. Existe una tendencia de ponderar la lingüística y minimizar al resto de áreas.

Esto evidentemente no es casual, si bien es cierto la educación indígena en sus primeros momentos fue inspirada como educación bilingüe era obvio que era un espacio dirigido y controlado por especialistas lingüistas, más tarde y luego con el impacto generado por la organización indígena, y su proceso de consolidación dentro del escenario

político nacional, la educación indígena se convierte en una de las demandas más importantes junto con el Proyecto de Nacionalidad y la demanda de tierras y territorios, con lo cual pasa a institucionalizarse la educación intercultural bilingüe con carácter descentralizador y autónomo frente al estado nacional, (aparición de la DINEIB) es solo hasta allí que la categoría de la interculturalidad empieza a tener personalidad e importancia, y ahora vemos que ya no se habla de educación bilingüe simplemente sino de EIB. Inclusive pronto habrá un cambio porque ya no se hablará de educación intercultural bilingüe, sino de educación intercultural multilingüe, puesto que tanto en el Ecuador como en otros países, hay más de dos lenguas.

Retomando la idea central, vemos que el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe debería exigir una coparticipación multidisciplinaria, que esté conformada a más de lingüistas y pedagogos, de psicólogos, antropólogos, sociólogos y demás científicos sociales. Para el caso, me permitiré abogar por la participación del antropólogo en este modelo de educación indígena.

No se logró encontrar muchos trabajos realizados por antropólogos o etnólogos orientados hacia la investigación de educación intercultural bilingüe, la mayoría están realizados por lingüistas, algunos jóvenes recién egresados de la LAEB, (con lo cual surgió la expresión de alguien: "que bueno saber que al fin la EIB está destronando a figuras legendarias de la lingüística")¹⁰ quienes están produciendo, investigando y presentando nuevas propuestas sobre educación indígena.

En cuanto al acercamiento que se tuvo a los centros educativos (IPIBS como Universidades), también es un espacio controlado y liderado por lingüistas y pedagogos, lo que me viene a la mente la pregunta, ¿acaso los antropólogos no se han planteado el reto de incursionar a un territorio "ajeno" supuestamente al suyo?, o ¿es que sigue el modelo enfocado solo hacia y para la educación bilingüe? No quisiera polemizar al respecto, talvez se trata de la misma estructura y el proceso que ha tenido la educación bilingüe en sus orígenes, o quizás sea que por parte de la Antropología y/o los antropólogos hay una indiferencia, un escepticismo y hasta talvez una ignorancia que bien puede ser traducida en temor de incursionar en terrenos "nuevos", o es que escapa de la preocupación del sistema educativo, el no considerar en la formación por un lado a profesores que entiendan y reconozcan comportamientos diferentes, y por otro lado a los alumnos com-

prender su propia realidad, desprenderse de prejuicios y valorar su propia identidad?, de ser así estamos negando la participación de antropólogos que son los llamados a estudiar el comportamiento humano y la diversidad cultural.

En fin, sea como fuere estas reflexiones me nacieron no ahora sino hace un año en un estudio que realicé en Honduras sobre "La interculturalidad en el contexto escolar en zonas lenca".¹¹ Honduras tiene 7 "grupos étnicos", así es como lo denominan las organizaciones indígenas, uno de ellos es el grupo lenca que es el mayoritario pero curiosamente es el único grupo que perdió su lengua y son hispanohablantes; sin embargo hace poco se institucionalizó la educación bilingüe intercultural, en donde curiosamente no se le tomaba potencialmente en cuenta al pueblo lenca como al resto de etnias que si tienen lengua propia, (así los garifunas, tolupanes de la montaña de la flor, miskitos, chortís, los pech), minimizándolo del Proyecto Educativo Indígena por el hecho de no contar con lengua propia.

Con estos antecedentes en el estudio realizado se ponderó y utilizó el recurso de la interculturalidad como para exigir la participación de la etnia lenca para que se beneficie del Proyecto EBI, y no sólo que se beneficie sino que se le reconozca inclusive sus características culturales, para lo cual se tenía que ponderar esos elementos culturales que eran suficientes como para demostrar una práctica educativa intercultural. En resumen se tenía que demostrar el peso de la categoría interculturalidad frente a la ausencia de lo lingüístico. Con lo cual quedó demostrado y fue un llamado de alerta para los antropólogos hondureños, sobre el rol que también tiene que jugar la Antropología en el contexto educativo.

En ese sentido y volviendo nuevamente a lo que nos ocupa en este momento. No se trata de invadir espacios disciplinarios sino partir de un reconocimiento de cada una de las disciplinas involucradas en este proceso. Si bien es cierto la Antropología, como muy bien lo advierte Dolores Juliano (y valga la pena traer a la memoria el nombre Dolores Cacungo una de las figuras importantes en la educación indígena), en cierta forma brinda las herramientas para enfrentar el conflicto generado por los nuevos movimientos sociales en términos de diversidad, frente a la figura que representa la escuela y su intención unificadora.

La antropología brinda herramientas para re-ver críticamente la propia historia y valorar las especificidades culturales que pertenecen a tradiciones distintas, controlando las distorsiones etnocéntricas. En tanto que disciplina incluida dentro del currículum escolar, podría brindar aportes al desarrollo de la tolerancia y del espíritu de convivencia, al mismo tiempo que, si se incluye en la formación de los maestros, facilita marcos teóricos y técnicas de aproximación para el tratamiento de los grupos marginales, minorías étnicas y subculturas.¹²

Lista de entrevistados

POR LA DINEIB

1. Andrés Guamán, Jefe de Formación Docente
2. Angel Paredes, Encargado de Convenios IPIB's y Universidades
3. Mercedes Mendoza, Coordinadora del equipo técnico
4. Luis Jara, Director de Planeamiento DIPEIB Chimborazo
5. Julio Lojano, Director DIPEIB.CUENCA
6. Luis Anangón, Coordinador Convenio DIPEIB-UTPL
7. Miguel Angel Contento, Director DIPEIB.Loja
8. Vicente Puchaicela, Jefe de Formación Docente. DIPEIB-Cuenca
9. Antonio Quinde Rector, IPIB Quilloac
10. Egresado, IPIB Limoncocha
11. Funcionario DIPEIB, IPIB Canelos
12. Funcionario DIPEIB, IPIB Bomboiza
13. Miguel Baldeón, Vice-Rector IPIB Colta Monjas

ORGANIZACIONES INDIGENAS

1. Luis Macas, CONAIE
2. Luis Montaluisa, CONAIE (Educación Bilingüe)

CONUEP

1. Ing. Iván Moreno
2. Dra. Vizuete

UNIVERSIDADES

1. Dr. Alejandro Mendoza, LAEB CUENCA
2. Dr. Hugo Ortiz, U.CATOLICA CUENCA
3. Dr. Luis Varela, UTPL
4. Lcdo. Hugo Clerque, PUCE IBARRA
5. Lcda. María Yépez, PUCE QUITO
6. Lcdo. Holger Díaz, UPS QUITO
7. P. Marcelo Farfán, UPS COTOPAXI

ONGs

1. Dra. María Quinteros, CEDIME
2. Dr. Jorge León, CEDIME
3. Lcdo. Enrique Contreras, CIEI

EGRESADOS

1. Manuel Cartuchi, LAEB
2. Raúl Cevallos, LAEB
3. Fernando Garcés, LAEB
4. Antonio Quinde, UPS
5. María Yépez, PUCE-Quito

Notas

1. Este estudio contó con el apoyo de los investigadores Iván Castañeda e Iliana Soto.
2. Basta constatar el actual local en el cual la Dirección a nivel nacional tiene que desarrollar sus actividades que no cuenta con instalaciones adecuadas. Contradictoriamente notamos que la Dirección Provincial de Cañar posee mejores condiciones que la Nacional.

3. Cabe anotar que pudimos constatar la existencia de este centro, pero lamentablemente las condiciones en las que actualmente se encuentra no son las adecuadas, aparte que físicamente no se encuentra en un lugar donde investigadores, estudiantes y demás interesados puedan fácilmente acceder a él.
4. Ver F. Barth 1976.
5. Conscientes que el 'MACAC', ha sido una de las entidades que ha tenido una participación activa en la EIB desde sus inicios, pensábamos que nos podría aportar con sus planteamientos e iniciativas sobre la situación de la FRHEIB, sin embargo no fue posible acceder y menos conversar con sus investigadores.
6. Ver informe técnico de la evaluación de los IPIBs en el año lectivo 94-95, realizado por la DINEIB.
7. Ver El Comercio del 21 de agosto/96, "Indígenas: 25 % de analfabetos", en donde demuestra que de los 11,5 millones de ecuatorianos, alrededor de 362.500 hablan lenguas nativas. El 75 % de la población total tiene educación primaria y el 25 % es considerado analfabeto.
8. Según el Departamento de Seguimiento y Evaluación (Estadística General del nivel básico y medio año lectivo 95-96)
9. Sistema de Educación Intercultural bilingüe de Cotopaxi.
10. Se refería a Ruth Moya, Consuelo Yáñez y Eliana Almeida
11. Consultoría realizada para el Proyecto FEBLI/GTZ, Honduras, febrero/97.
12. Juliano 1993: 9.

GLOSARIO

CAAP.	Centro de Acción Popular
CEDIME.	Centro de Investigaciones y Movimientos Sociales del Ecuador
CIEI.	Centro de Investigación Educación Intercultural
CONAIE.	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONUEP.	Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas
DINEIB.	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe
DIPEIB.	Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe
EIB.	Educación Intercultural Bilingüe
FLACSO.	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FRHEIB.	Formación de Recursos Humanos en EIB
IPIB.	Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe

LAEB.	Lingüística Andina y Educación Bilingüe
MEC.	Ministerio de Educación y Cultural
MOSEIB.	Modelo del Sistema de EIB
P.EBI.	Proyecto Educación Intercultural Bilingüe
PUCE.	Pontificia Universidad Católica del Ecuador
UNINT.	International University
UPS.	Universidad Politécnica Salesiana

Documentos Oficiales de la DINEIB

- MEC, MOSEIB, Quito,
- Recortes de diarios locales
- Planes y Programas de Estudio de todas las Universidades

Bibliografía

- Barth, Fredrick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Bodnar Yolanda. 1990. *Etnoeducación, conceptualización y ensayos*. Bogotá: Programa Etnoeducación, PRODIC.
- CEDIME. 1991. *Informe del curso de capacitación para maestros comunitarios de Simiatug*. Quito.
- EBI/CEDIME. 1992. *Lenguas culturas vivas, "Educación Indígena Bilingüe en el Ecuador, 10 Años"*. Quito.
- Juliano, Dolores. 1993. *Educación intercultural, escuela y minorías étnicas*. España: Eudema.

Varios. 1992. *Descripción del comportamiento del maestro bilingüe del PEBI en relación con los estudiantes dentro del proceso educativo*. Quito: EBI.

Von Gleich, Utta. 1989. *Educación primaria bilingüe intercultural en A.L.* Eschborn.

La educación intercultural bilingüe en el Ecuador ... una mirada al proceso

María E. Quintero

Presentación

El conjunto de reflexiones aquí expuestas han sido desarrolladas a lo largo de un acompañamiento a las organizaciones indígenas del país, pioneras en la propuesta y en la construcción de la educación intercultural bilingüe, que hoy enfrentan el reto de mantener su unidad y el de diseñar políticas no sólo para la población indígena sino para la sociedad ecuatoriana en su conjunto.

Mirar críticamente el proceso seguido por la educación intercultural bilingüe en el Ecuador no tiene otro fin que el pretender aportar a una reflexión sobre el mismo para superar las enormes falencias que hoy soportan cientos de niños y niñas indígenas en las escuelas rurales y urbanas del país.

Muchos trabajos en torno a la problemática de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador han exaltado el rol de distintos actores: los indígenas, la iglesia, el Estado, las organizaciones no gubernamentales, la cooperación internacional, en este se añade la presencia de las mujeres en la demanda de la propuesta así como en su implementación. Presencia que no es casual ni gratuita sino que está ligada a los roles sociales y públicos que históricamente hemos logrado asumir las mujeres ecuatorianas en el último siglo.

Del pasado al presente

Los cambios profundos que han vivido los pueblos indígenas del Ecuador en los últimos cuarenta años pueden ser analizados desde fenómenos como el bilingüismo, la creciente escolaridad de su población, la incorporación mayor de sus pueblos a la dinámica productiva nacional, su interlocución con el Estado a través de sus organizaciones, así como también desde su participación reciente en el escenario de la política nacional.

Estos cambios están condicionados por diversos procesos; unos de carácter interno ligados a la dinámica propia de los pueblos indígenas y sus organizaciones y, otros de carácter externo, ligados al propio desarrollo del Estado ecuatoriano.

La educación bilingüe en el Ecuador se implementa en un contexto en el que inciden estos dos factores y, en el análisis de su proceso, éstos sin lugar a dudas deben ser considerados.

Hasta 1953, el monolingüismo quichua era una de las características de la población indígena serrana, adscrita fundamentalmente a la hacienda. No era casual, en ese entonces, que las estructuras del poder terrateniente se vieran obligadas a un manejo del quichua como estrategia de comunicación con la población dominada.

En ese entonces el acceso a los servicios educativos por parte de la población indígena fueron posibles únicamente a través de las denominadas escuelas prediales adscritas a la hacienda y a la voluntad de los terratenientes de implementarlas, así como a los esfuerzos de las misiones católicas y evangélicas que con perspicacia profunda comprendieron el rol de educación formal para impulsar procesos de castellanización que permitieran a los indígenas prepararse para sus nuevos roles en el contexto de modernización de la hacienda.

Por ello no es casual que las primeras experiencias de educación bilingüe nacieran en Cayambe en 1945, en el contexto de formación de la primera organización indígena del país: la Federación Ecuatoriana de Indios y en el marco de acciones organizativas para impulsar la reforma agraria.

La lucha por la tierra y el acceso a la educación se convirtió en la principal demanda de la naciente organización indígena, bajo el liderazgo de la visionaria india analfabeta Dolores Cacuhango y su compañera de ideales Lucha Gómez de la Torre, mujer pionera en la docencia.

Acceder al castellano oral y escrito se constituyó en una de las principales metas de las escuelas de Cayambe. El quichua fue utilizado como una lengua instrumental que sirviera para este fin. Los esfuerzos de estas dos mujeres estuvieron acompañados por el trabajo de las misioneras Lauritas, quienes se encargaron de producir material para la lectura y escritura tanto del quichua como del castellano.

Quizás como en ninguna otra experiencia educativa indígena se logró implementar propuestas aún hoy innovadoras: participación comunitaria, trabajo y educación, actividades productivas agrícolas para autosostenimiento de las escuelas.

Por casi veinte años lograron mantenerse las escuelas funcionando casi clandestinamente, adscritas a los sindicatos agrícolas y sin ningún apoyo oficial hasta que la dictadura militar de 1963 logró desmantelarlas bajo la acusación de ser fuentes de subversión.

A partir de la década del sesenta se desarrollan otras experiencias autogestionarias de educación bilingüe en la Sierra ecuatoriana: las escuelas de Simiátug y las de Cotopaxi. Las primeras adscritas también al proceso sociorganizativo de los indígenas y las segundas como ejes de servicios y apoyo de la iglesia católica ante la carencia del servicio educativo para los indígenas de la zona.

En otro escenario del país, en la región amazónica, surgieron en esa década las escuelas radiofónicas shuar, pilares del sistema educativo shuar. Esta experiencia también se adscribe a un proceso sociorganizativo que diera lugar a la Federación Shuar y que se contrapusiera a las impulsadas en la región por el Instituto Lingüístico de Verano en lo que se refiere fundamentalmente a la formación de recursos humanos propios y a los roles de la lengua indígena en el proceso de enseñanza aprendizaje.

Las características del entorno amazónico demandaron de la utilización de la radio como instrumento central que favoreciera el proceso alfabetizador de los niños y adultos. La escuela, a través del funcionamiento de los centros se constituyó, sin lugar a dudas, en un instrumento útil para el proceso organizativo y aglutinador de una población dispersa en un amplio territorio. La escuela contribuyó a la sedentarización del pueblo shuar, a la expansión del castellano, al uso del shuar en contextos formales de educación y al control, como en ningún otro pueblo indio del Ecuador, del analfabetismo.

El modelo shuar ha sido, sin lugar a dudas, fuente de inspiración de otros, tanto en la región amazónica como en la Sierra ecuatoriana. La radio se constituyó en el principal instrumento de comunicación y educación favoreciendo, como ninguno otro, el uso de las lenguas indígenas.

En 1980 surge la experiencia de alfabetización bilingüe, quizás de mayor impacto, no sólo por la propuesta educativa en sí, sino por su efecto en la formación de cuadros indígenas que han contribuido a la conformación de una de las organizaciones indígenas más connotadas: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

El programa de alfabetización bilingüe ejecutado por la Universidad Católica y apoyado por el estado se constituyó también en la primera propuesta nacional que impulsara una oferta educativa a la población adulta indígena no sólo de la Sierra sino también de la Amazonía y la Costa.

El programa permitió no sólo a la población indígena un acercamiento a su problemática sino a la población ecuatoriana en su conjunto. Por primera vez fueron de conocimiento público los pueblos indígenas del país y sus lenguas. Por primera vez también se invirtieron esfuerzos en la normatización de la escritura del quichua y se formaron alfabetizadores y promotores bilingües en casi todas las comunidades de la Sierra.

Las nociones de bilingüismo, biculturalismo, interculturalidad, nacionalidad, etnia, empezaron a ser analizadas y debatidas en el escenario nacional. No es casual ni mérito único de las organizaciones indígenas la reivindicación del Estado ecuatoriano como pluriétnico y pluricultural sino que detrás de éstas está el trabajo fundamentalmente de mujeres destacadas en la lingüística y en la antropología que diseñaron el programa y lo implementaron con la participación de la población beneficiaria del mismo.

El programa tuvo también otros méritos: jóvenes indios educados en contextos de uso exclusivo del castellano, retomaron el aprendizaje de sus lenguas nativas y aprendieron a escribir en ellas.

Adscritas al programa funcionaron en la Sierra por cuatro años escuelas primarias experimentales que intentaron validar un currículum y sus materiales.

El proceso sociorganizativo asumido por los indígenas, particularmente de la Sierra, y su intencionalidad de impulsar propuestas auto-

gestionarias en lo económico, social, político y educativo primó en ese entonces. Esta situación incidió, muy posiblemente, en la continuidad del programa, cuya dirección continuó la línea educativa bilingüe para la población indígena quichua a través de la oferta de propuestas novedosas para el ciclo básico y diversificado de los indígenas que habían logrado ya concluir con la primaria.

Hombres y mujeres quichuas que se adscribieron en este proceso, hicieron posible, posteriormente (1984-1993) la implementación del programa de Educación Primaria Bilingüe impulsado por la Agencia de Cooperación Alemana (GTZ) y el Ministerio de Educación en la Sierra ecuatoriana en 53 escuelas.

Las distintas experiencias de educación bilingüe que se impulsaron en los últimos cincuenta años desde las nacientes organizaciones indígenas de ese entonces, el Estado, a través de entidades nacionales o de acuerdos con agencias de cooperación internacional, los organismos no gubernamentales (CEDIME, Corporación Educativa MACAC, Ayuda en Acción) de las cuales las más relevantes han sido ya mencionadas anteriormente, se constituyeron en el antecedente principal de la legalización de esta modalidad educativa a partir de 1988, año de creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), instancia adscrita al Ministerio de Educación y Cultura.

Varios fueron los factores que influenciaron para que la CONAIE estableciera acuerdos políticos con el gobierno de ese entonces en torno a la creación de la DINEIB:

- Los programas impulsados hasta por las organizaciones indígenas no tenían condiciones económicas (pago de docentes, costos de infraestructura educativa, asesoría técnica, formación y capacitación de maestros, producción de materiales, investigación educativa, lingüística, etc.) que garantizaran su sostenibilidad a largo plazo y que permitieran alcanzar una cobertura mayor de acuerdo a la demanda y necesidades de la población.

- El carácter de las demandas al Estado por parte de las organizaciones indígenas prioriza el reconocimiento de tierra y territorios étnicos, educación bilingüe, así como también el reconocimiento de sus culturas y el de la interculturalidad como un lazo de unidad con la población blanco-mestiza. No es casual que se cambiara la sigla inicial de la naciente Dirección Nacional Indígena Intercultural Bilingüe por Dirección Nacional Intercultural Bilingüe.

La situación actual

Han pasado ocho años desde la legalización de la educación bilingüe y un balance de los cambios se hace necesario. Pese a los pocos estudios en los que sistematiza los avances alcanzados a nivel del aula, nos atrevemos a señalar algunos resultados positivos del proceso así como también las limitaciones que ésta aún enfrenta:

- Es indudable que se ha ampliado la cobertura de la modalidad educativa intercultural bilingüe así como también el número de docentes indígenas adscritos a la misma.

- Se ha introducido en mayor o menor grado el uso de las lenguas indígenas en los procesos formales de enseñanza aprendizaje.

- Se han desarrollado procesos de normatización lingüística para las lenguas indígenas: quichua, shuar y recientemente para el awa.

- Se cuenta con un modelo educativo para la Educación Intercultural Bilingüe, el mismo que está en aplicación y validación.

- Se han producido materiales impresos para los niños y niñas en varias lenguas indígenas.

- Se cuenta con técnicos indígenas, principalmente quichuas y shuar en capacidad de impulsar la EIB.

- Se ha incrementado la presencia de niñas indígenas en la escuela (según documentación DINEIB de los últimos cuatro años).

- Se ha disminuido la deserción escolar de niños y niñas indígenas.

- Han disminuido el número de escuelas unidocentes en la jurisdicción de la DINEIB.

- Se cuenta con centros experimentales en varias nacionalidades indígenas del país, principalmente de la Amazonía y el norte de la Costa ecuatoriana, en los que funcionan comités comunitarios de educación y en los que se está validando el MOSEIB (Proyecto: CONAIE-DINEIB-IBIS).

Las limitaciones que enfrenta la EIB en el Ecuador tienen mucho que ver también con los cambios que se han producido en el país a nivel de la población indígena fundamentalmente en cuanto al uso de las lenguas indígenas así como a sus actividades productivas y de subsistencia. Esta situación se ha agudizado en las denominadas minorías étnicas las mismas que en pocos años han visto reducirse sus territorios y enfrentar el saqueo de sus recursos por parte de las com-

pañías madereras y petroleras. Parecería ser que el rol de la escuela debe ser redefinido ante los nuevos retos que hoy enfrentan los pueblos indios.

Entre las limitaciones, se destacan las siguientes:

- Existe poca participación de las organizaciones nacionales en la problemática educativa, situación que ha incidido en la calidad de la oferta educativa a los pueblos indígenas tanto a nivel de la forma como de los contenidos. Se evidencia una carencia de seguimiento real de las organizaciones al proceso de los últimos ocho años. Esto ha incidido en la agudización de la burocratización indígena al interior de la DINEIB.

Parece ser que de las demandas anteriores de tierra, cultura y educación, hoy las organizaciones están priorizando la interlocución y el acceso a los poderes locales y seccionales así como también a desarrollar mayor presencia en el escenario de la política nacional (Congreso). Se evidencia entonces un giro en las prioridades de las organizaciones indígenas.

- Se requiere una redefinición del modelo de la EIB en cuanto al uso de las lenguas indígenas como lengua materna y el castellano como segunda lengua.

La situación de bilingüismo se ha acentuado en la población indígena y se observa una tendencia en ciertos pueblos hacia el monolingüismo castellano. Esto ha incidido también en la formación de jóvenes maestros quienes presentan serias deficiencias en el manejo tanto oral como escrito de las lenguas indígenas. Situación que influye directamente en su uso en el aula, independientemente de la realidad lingüística de los niños y niñas.

Ante esta problemática se observa también una carencia de políticas y estrategias por parte de las organizaciones indígenas orientadas a un proceso de revalorización lingüística en sus propios pueblos.

- Se carece de una propuesta de formación de docentes que de respuesta a las necesidades lingüísticas, pedagógicas y metodológicas de la EIB. Los denominados Normales Pedagógicos Bilingües no cumplen aún ni con la función de formar a los alumnos como bilingües, peor como docentes preparados para enfrentar las complejas situaciones del aula y de la realidad rural.

- Existe un desarrollo desigual de las lenguas indígenas. Esto incide directamente en la producción de materiales y procesos de capa-

citación docentes para impulsar la EIB en las denominadas "minorías étnicas": awa, tsáchila, chachi, cofán, siona, secoya, empera, achuar.

- Se evidencia también un desarrollo desigual de recursos humanos indígenas para impulsar la EIB a nivel de todos los pueblos indios. Los quichua y shuar reúnen mejores condiciones que los otros pueblos indígenas de la Amazonía y la Costa.

Existe una presencia mayoritaria de quichuas al interior de la DINEIB y de las direcciones en las provincias (DIPEIBS), personal que interviene en la planificación y ejecución de los programas. Esta situación ha incidido mucho en el diseño mismo del MOSEIB y en su aplicación, así como en la producción de los textos escolares y en los procesos de capacitación docente. No olvidemos que la realidad de los pueblos indígenas de la Amazonía y la Sierra es histórica y culturalmente diferentes.

- La mayor dificultad está dada por la inexistencia de políticas públicas orientadas al fortalecimiento y mejoramiento de la calidad educativa de la EIB por parte del Estado ecuatoriano. La EIB continúa siendo una modalidad para "los indios" y no una propuesta política para la nación ecuatoriana en su conjunto. Esto incide además en la valoración que da la población indígena y no indígena a la propuesta y en el futuro de la misma.

- En el panorama nacional han surgido nuevos actores involucrados en la EBI: las petroleras, entidades obligadas a enfrentar la problemática educativa de los pueblos amazónicos ante sus demandas y en el marco de las negociaciones que les permite desarrollar las exploraciones en sus territorios. La fragilidad organizativa que enfrentan los pueblos debilita sin lugar a dudas el carácter de las negociaciones y se constituye también en una limitación para impulsar adecuadamente a la EBI.

- La dispersión total de los proyectos de EBI, la carencia de coordinación y seguimiento, generan divisiones y profundas competencias no sólo entre las entidades que los apoyan, sino también en los funcionarios de la DINEIB. Parece ser que cada proyecto impulsa a su manera y de acuerdo a sus disponibilidades el MOSEIB y la capacitación docente.

- Pese a los esfuerzos implementados, en la EBI no se supera aún el uso de las lenguas indígenas en forma transitoria hacia el castellano. El castellano continúa siendo la lengua de mayor uso en las es-

cuelas de la jurisdicción de la DINEIB. Esta situación obedece a dos factores: Por un lado el desplazamiento que han sufrido las lenguas indígenas en sus pueblos, muchos de los cuales presentan una tendencia marcada al monolingüismo castellano en las últimas generaciones y, por otro lado, a que los actuales procesos de capacitación docente no brindan a los maestros indígenas la adquisición de habilidades lingüísticas que les permitan un manejo fluido de las mismas en el aula.

- Los aspectos pedagógicos en el aula son aún los más descuidados. Pese a las propuestas y principios planteados teóricamente por el MOSEIB se constata la réplica de formas tradicionales de enseñanza por parte de los docentes indígenas. Esta situación se agrava ante la carencia de una infraestructura escolar apropiada para las necesidades de los niños y niñas.

- Existe también un funcionalismo en el manejo y aplicación del principio de interculturalidad. Hemos podido comprobar esto en el tratamiento a los contenidos curriculares, en los textos escolares y en los procesos de enseñanza-aprendizaje del aula.

- Se constata una tendencia mecánica a la transmisión de los contenidos tradicionales de las culturas indígenas, situación que por lo general se aprovecha para usar las lenguas indígenas.

- No existe una propuesta conceptual ni operativa que enfrente los nuevos roles y funciones que han asumido los pueblos indios en el contexto nacional y cuyas reivindicaciones y movilizaciones plantean al Estado el reto de diversificar su concepción de ciudadanía, ampliar los espacios democráticos y generar propuestas institucionales que reviertan su situación de exclusión.

Pese a las limitaciones y dificultades del proceso no se puede negar que el impulso de los programas de educación bilingüe intercultural, la aprobación reciente de la Ley de Desarrollo Agrario con la participación de sectores indígenas, la creación de la Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas, así como también la polémica creación del actual Ministerio Étnico, se evidencian como signos de un proceso de redefinición del Estado y la sociedad ecuatoriana que deberán ser ampliados en base al respeto a la autogestión de los pueblos indígenas.

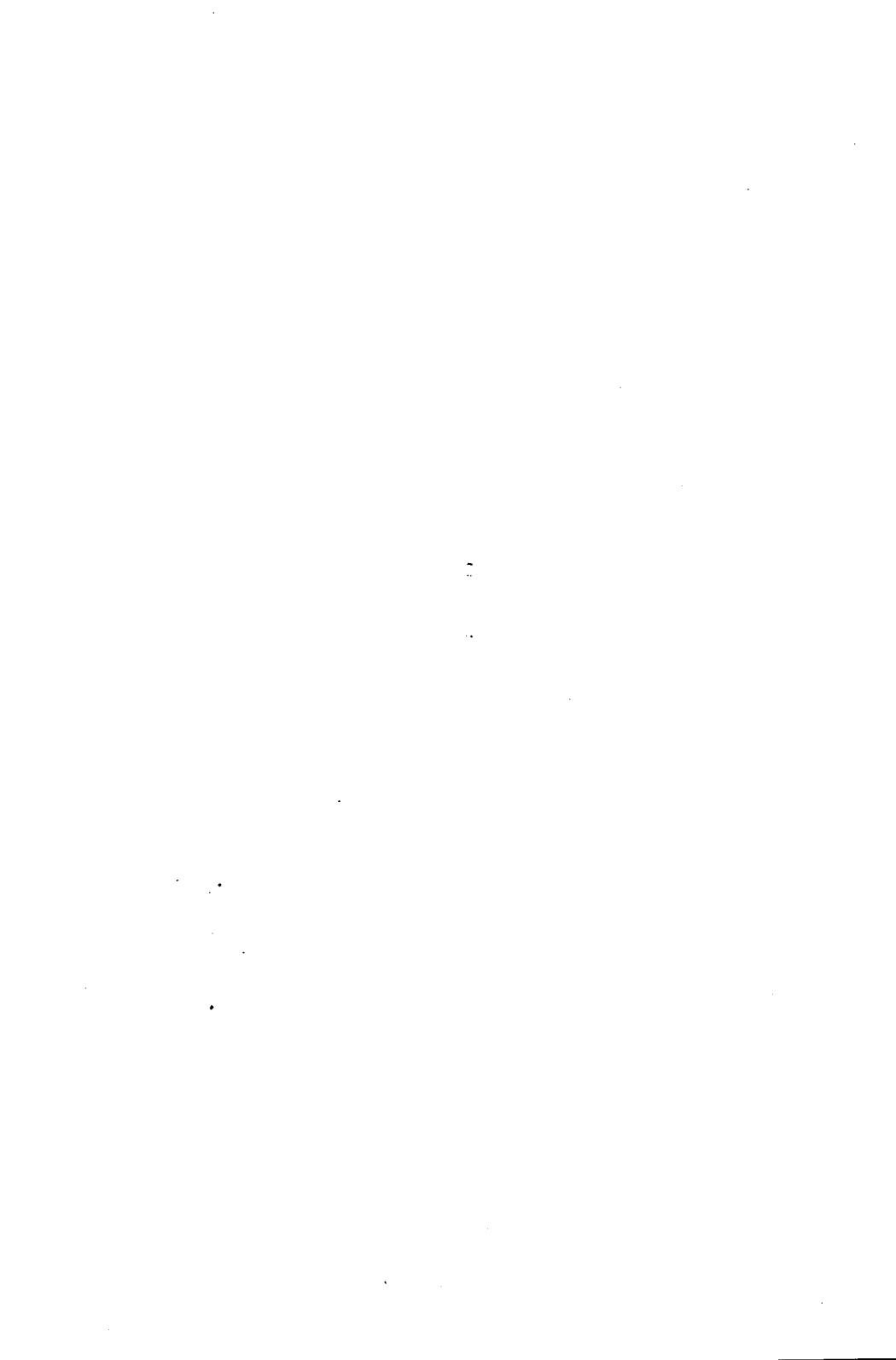
Bibliografía

- Antuni, Germán, Jorge León y María Quintero. 1996. *Informe de evaluación del proyecto Desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe para las Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Quito: DINEIB-CONAIE-IBIS.
- DINEIB. 1996. *Información Estadística*.
- Rival, Laura. 1996. *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala.
- Rodas, Raquel. 1989. *Crónica de un sueño*. Quito: MEC-GTZ.
- Torres Galarza, Ramón, compilador. 1996. *Derechos de los pueblos indígenas, situación política y jurídica del estado*. Quito: CONAIE CEPLAES-Abya-Yala.

Antropología Género y Desarrollo

Mercedes Prieto

COORDINADORA



Gallazo y voladoras: la comunicación y la violencia para el control de un recurso

Eloy Alfaro Reyes

Introducción

El presente trabajo es resultado de un proceso investigativo de evaluación del impacto de un proyecto de desarrollo social en el cantón Urcuquí y la parroquia de San Blas. En este trabajo se estableció la existencia de un problema central de múltiples características (conflictos, alianzas, aculturación, etc.) y componentes (de tipo político, cultural, de género, etc.). Al entender y ver los orígenes de este problema, el mencionado proyecto pudo plantear respuestas y soluciones a las dificultades presentadas y así estableció estrategias acordes a sus necesidades.

A través de variables antropológicas hemos podido identificar en Urcuquí, como clave, el conflicto por el acceso al poder a través del control de la comunicación por un sector social (las mujeres), con características de identidad y diferencias de género. Estos dos aspectos, el poder, y la identidad y género, queremos analizarlos en este trabajo, para entender cómo se han venido dando, a través de la historia, los procesos de apropiación y control de los recursos vitales de estos dos pueblos. Pondremos énfasis en lo que tiene que ver con el agua de riego y el canal y la sal mineral antiguamente abundante en esta zona.

En Urcuquí (cantón) y San Blas (parroquia) el canal de riego y la organización de regantes une a estos dos pueblos de mestizos ubicados en la Provincia de Imbabura, en la cuenca del río Mira, al norte del Ecuador. Pero persiste una desunión y lucha simbólica que hace que se mantenga un conflicto y que se den alianzas en torno a objetivos "comunes" sin que el conflicto desaparezca, en ocasiones más bien se agrava. Un conflicto común es el acceso al agua de riego que se distribuye en partes proporcionales, repartición que San Blas dice es inequitativa. ¿Cómo se puede entender estos conflictos? ¿Qué implicaciones culturales hacen que este conflicto se perpetúe? ¿Hay maneras de disminuirlo? Consideramos importante estudiar esto. Entre Urcuquí y San Blas existe un conflicto del cual es posible establecer las causas histórico-sociales tanto para que este se produzca, como para que disminuya y se convierta en alianza. Hay constantes que se repiten en estos conflictos:

- Un tema que a la vez genera conflictos y alianzas es el acceso al agua de riego, que es conducida por la Acequia Grande construida por los caciques hace más de 400 años (siendo este uno de los canales más antiguos del país) y compartida por los dos pueblos. Los criterios de reparto son proporcionales a la extensión de las parcelas y al número de usuarios, sin considerar la calidad de suelos. El agua es un elemento que requiere de una gestión y acuerdos sociales para su aprovechamiento. En Urcuquí y San Blas el agua de riego da coherencia a estos dos pueblos que mantienen una división espacial y social que los mantiene en constante rivalidad y conflicto.

- El control y la propiedad del canal de riego (construido por el pueblo) y del agua estuvieron en manos de las haciendas del sector por más de un siglo. Gracias a la lucha del pueblo y a un decreto presidencial, el agua regresa a sus dueños, los pueblos de Urcuquí y San Blas. La lógica antigua del control y uso se había olvidado y no quedan vestigios de su existencia. La imposición de un nuevo sistema organizativo (presidente, vicepresidente, secretario, etc.), pretendía acercar al pueblo a una realidad más "nacional y estatal", suplantando lógicas sociales y culturales difíciles de reconstruir. A mediados de este siglo, el agua regresa a los dos pueblos después de un siglo de haberla perdido y se impone una Junta de Regantes Central, es decir que representa y defiende los intereses de todos. Aparentemente así los dos pueblos se unen, tal vez sin quererlo.

Pero se mantienen formas de cultivo basadas en los ciclos lunares y ritos panandinos de súplica a los Santos y a Dios por el agua. Empieza un comercio constante de productos, lo que lleva a diferencias sociales de clase (la crema y la chusma, que son criterios adaptados en el pueblo para hacer una diferencia entre pobres: negros, indios, peones; y ricos: blancos, guapos, etc.), producto del control de recursos.

Se incorporan antiguas formas sociales de control y comunicación como es el manejo de los conocimientos y el tiempo (el chisme es uno de estos), que persisten no como algo exclusivo y que son adaptados a circunstancias (como la presencia de un proyecto de desarrollo en el pueblo) que permiten a grupos sociales acceder al poder y a otros ceder este poder. Es a través de estas formas sociales persistentes que podremos entender los conflictos al interior de los pueblos y entre pueblos.

El agua en la mayoría de espacios andinos es un elemento de unión del espacio físico, cohesionador de las sociedades que habitan y controlan los elementos que les rodean. En Urcuquí los cambios en la estructura agraria determinaron que el riego parcelario, y por ende la agricultura, tengan un papel semejante en importancia a las otras formas de generación de ingresos, pues los habitantes del pueblo son doble y en algunos casos multi activos: comerciantes y transportistas, maestros y agricultores.

Para entender, en una sociedad, el control y modalidades de acceso y distribución de un recurso vital consideramos importante tomar en cuenta los roles de género, pues, la mujer en el caso de Urcuquí, con particularidades culturales típicamente andinas, ha mantenido el control de algunos conocimientos y del tiempo. Estos dos aspectos se han mantenido a pesar del choque cultural y la imposición de un sistema "machista medieval", traído por la conquista, en el que la mujer era vista como "la culpable de los males del hombre y la puerta de acceso al mal" (Santos 1994, 38) sobre un sistema más "igualitario", que hizo posible que aspectos culturales de las etnias nativas se incorporen a las estructuras culturales dominantes con características propias, en las que esta cultura "dominada" se mantiene dándose una suerte de sincretismo. Cosa similar ocurre con el papel del hombre en esta sociedad que toma la imagen del "gallazo" que es la representación del hacendado, visto a través del ícono de la fuerza y de la violencia, encarnadas en la actitud del varón.

En Urcuquí se presume la existencia de problemas de identidad y una lucha constante por el control del poder por parte de los dos pueblos y al interior de cada pueblo. Si existe el control por uno o varios sectores, siempre existirá un contra-poder por parte de quienes no lo poseen en ese momento. Este contra-poder tiene características de resistencia y rechazo a un poder o poderes que puedan establecerse ocasionalmente, esto hace que pierdan legitimidad instituciones tradicionales como la junta de aguas, la junta parroquial, etc, pero llegará el momento en que otro sector tenga el poder, entonces en apariencia sucederá lo inverso.

El poder en este pueblo, no es ubicuo ni estático, sino que se encuentra en varios sectores sociales que tienen cierta autoridad (mujeres, autoridades del gobierno, iglesia) y que, en este caso, se los puede ubicar espacialmente. Estos sectores sociales encuentran momentos coyunturales de confluencia, en los que defienden intereses comunes, mientras tanto, protagonizan constantes disputas que acrecientan las diferencias, que llegan a ser de tipo étnico y de clase, produciéndose un episodio de dominación e insubordinación.

Todo lo anterior nos permite afirmar que el lugar de mayor conflicto no es donde hay mayor diferencia, sino donde hay mayor similitud, esto se debe a "un miedo a la igualdad", por eso se crean justificativos culturales que legitiman la diferencia, así aparecen los "chagras" de San Blas que están arriba (apelando a una falta de educación presente y una forma de actuar y hablar diferentes) y los "voladores" (refiriéndose a brujas medievales que volaban en escobas) de Urcuquí en la parte baja.

Gallazo y voladoras: la visión de género para entender la trama del poder

Yo que soy una pobre mujer no puedo regar sola, por lo menos con mi hijo varón ya es un respaldo (Isabel Gallegos, usuaria del sistema de riego, en entrevista personal 1996).

Entendemos al género en Urcuquí como una constante construcción social que se viene dando en torno al control de un recurso, llámese tierra, agua, prestigio, y al control de un capital simbólico que legitime una autoridad. Si hablamos del riego, el canal que controla Urcuquí y San Blas, tiene más de cuatrocientos años de construcción y uso, y es evidente que los mecanismos de gestión y administración social han cambiado, así como las relaciones de género para su control.

El término género se refiere a una categoría construida socialmente para definir lo femenino y masculino, por lo tanto se constituye en un instrumento de identificación al interior de cada sociedad, basado en la interacción y distribución de roles; se transforma, por lo tanto, en una especie de instrumento dinámico de identificación al interior de cada sociedad, variable en el tiempo como la propia cultura (Carafa 1993, 135).

El género en Urcuquí lo podemos definir como un proceso de adaptación que proviene de dos determinantes básicos, de la manera de apropiación y el control de los recursos vitales socialmente establecidos, y la diferencia biológica hombre-mujer que determina diferentes roles sociales y culturales como la mujer lo interior (unidad doméstica, vida) y el varón lo exterior (producción económica, vida pública). Entonces al género hay que entenderlo en esta sociedad desde un proceso histórico propio, tomando en cuenta que el rol social de hombres y mujeres varía según la sociedad en la que viven y se desarrollan, y la coyuntura en la que se encuentran. Hay que apuntar que si el sexo es natural, el género es cultural y si el sexo expresa una diferencia, el género expresa una desigualdad (Bucheli 1992).

Tanto hombres como mujeres al interior de Urcuquí cumplen papeles diferenciados y socialmente establecidos que les aseguran una permanencia en el control o una constante oposición, que genera una diferencia de clase que, en Urcuquí, se conoce como "chusma y crema", que son dos categorías que ponen en evidencia antiguas formas de control social comunes en los Andes.

Las mujeres, de acuerdo a su estrato social, controlan un específico manejo de la información al interior de la sociedad por medio del chisme que se genera en las tiendas de abarrotes, único lugar de encuentro femenino. Tanto las tiendas como el chisme, en Urcuquí, son

parte de un control ancestral de recursos mantenido por las mujeres; en épocas anteriores se daba por medio de las voladoras, un tipo de brujas medievales que se ubicaron en las provincias del norte del Ecuador.

Los hombres, a su vez, mantienen relaciones hacia fuera de la sociedad ocupando cargos administrativos en el Municipio u otras instancias, con una manera de actuar (al interior del pueblo especialmente) que nos lleva a pensar en el pasado hacendario del pueblo, donde la figura del hombre se expresaba en el "gallazo" que es la figura del hombre simbolizado en el comportamiento del patrón (dueño de la hacienda) que se aprovecha de las "débiles mujeres", hace valer su poder por medio de demostraciones de fuerza y violencia que son reconocidas por el pueblo como un rasgo de hombría y por tanto merece respeto. Esto permite entender que haya, por parte de los hombres, una visión propia de superioridad ante los indios, negros, chusma y la mujer; e inferior ante la figura del patrón.

A nivel del riego, entre los agricultores de Urucuquí y San Blas, hay un tipo de lenguaje característico que tiene parámetros sexuales que se hacen evidentes en cualquier momento, referentes a las diferencias de riego entre hombre y mujer, considerando a esta última como inferior (aún se conserva la idea de la mujer como débil, digna de protección, inferior, incapaz de valerse por si misma). En este sentido es importante señalar el hecho de que mayoritariamente son los hombres y no las mujeres los que riegan la tierra. La técnica de regadío es abrir la tierra para fertilizarla, para hacerla apta, para que cuando el agua cruce a través de ella, genere vida; de ahí se origina el lenguaje machista al que nos referimos. El abrir surcos es trabajo exclusivo del varón, así como el primer riego, donde la mujer prefiere no intervenir, aduciendo dificultad en el manejo del caudal, esto legitima la labor de fuerza del hombre y debilidad de la mujer. La mujer se considera a si misma como inútil cuando, por ausencia emergente del varón, ésta tiene que enfrentarse al riego, por lo cual buscará a un varón (pariente, conocido o peón) para que le ayude en el riego. Lo curioso es que será este varón quien tendrá la dirección del riego en la parcela.

La mujer se dedica a trabajos que tienen que ver con el crecimiento de la planta, papel similar al que realiza con sus hijos, al interior de la familia. En ausencia del hombre (por viudez, migración) la mujer se encarga de la administración del riego, del desyerbe y asentada de

los surcos. Es decir la mujer, en ausencia del varón, se hace cargo con eficiencia incluso de las labores consideradas exclusivamente masculinas.

Si bien la participación de la mujer a nivel del riego no es masiva, es importante. Podemos decir que hay diferencias claras a nivel de género, por ejemplo: los hombres prefieren regar sólo con sus hijos varones o peones, en muy pocas ocasiones se observó regar a la pareja; el primer riego es exclusivo del varón, cuando éste riega, la mujer es la encargada del resto de labores agrícolas (limpieza). Esta exclusión y auto exclusión de la mujer de las otras áreas de producción económica se debe a su trabajo constante en la unidad doméstica, de la cual el hombre se auto excluye. Algunos hombres, en cambio, por su comportamiento sugieren poder regar con la mayor cantidad de agua, aduciendo que lo hace porque es hombre, mostrando ante los demás un desafiante machismo. Por lo general las mujeres tienen un riego más encadenado, manejan el caudal de manera "más suave" (esto es considerado como afeminado -malo- si lo hace un hombre), no ponen toda el agua, sino una parte, esto posibilita que los hijos más pequeños participen en el riego y controlar las labores de la cocina; es más fácil que una mujer esté dispuesta a compartir el caudal con la vecina que un hombre.

A nivel del riego las mujeres, cuando están encargadas de la parcela en largas ausencias del hombre, son eficientes con la administración y organización del espacio en la parcela y de los recursos que ésta posee, más aún si tiene trabajadores a su cargo. Cuando hombres y mujeres están regando, el varón es el que tendrá la dirección del riego de forma implícita. Hay un reconocimiento por parte de la mujer que el hombre riega mejor, en muy pocas ocasiones las mujeres dijeron ser las que mejor regaban. Tanto entre hombres como con mujeres la calidad de riego varía si se da en un barrio o en otro; o el tipo de suelo, o si es pendiente o no; por lo que no sería correcto afirmar en parámetros técnicos que los hombres o las mujeres riegan mejor, lo que sí es evidente es una notable diferencia establecida socialmente.

De "patroncito" a "gallazo": el papel del hombre en Urcuquí

Antes cogía el agua el que era más hombre, de bravo se cogía el agua y se llevaba para regar en su terreno (Hermógenes Salas 1996).

Nosotros sabemos regar bien porque hemos trabajado en las haciendas, por eso sabemos regar racionalmente y no botamos el agua a la calle como hacen los vecinos (Hugo Flores 1996).

Yo me robo el agua de la hacienda San José, todo el mundo mismo hace eso, para poder cultivar, como tengo un primo que es cuidador entonces él me da un poquito de agua (Juan Morocho 1996).

Hace más de una década Urcuquí vivía aún como una pequeña parroquia rural del cantón Ibarra. Fue la cantonización, primero, y la construcción de la carretera asfaltada, después, que dieron a este pueblo la categoría de "ciudad". El pasado de Urcuquí y su gente a través de la historia estaba ligado a las haciendas e ingenios azucareros que rodean al cantón y que de cierta manera aún tienen influencia en este pueblo; esto, con todos los procesos vividos, no ha terminado.

La presencia de las haciendas y de hombres y mujeres de Urcuquí, que han trabajado en ellas como mayordomos, peones, administradores, motoristas, herreros, etc., determinaron un cierto tipo de visión del mundo propio de este pueblo que podríamos identificarlo como una reproducción del sistema hacendatario a la vida cotidiana actual del pueblo. En la hacienda el que tiene el poder total es el patrón, identificado como "patroncito" por sus trabajadores. Es un personaje acaudalado, ligado a la vida citadina, con presencia en sectores influyentes de la política y religión del país, dueño de ganado y tierras.

Hay que tener en cuenta que la idea social y cultural del patrón no es la misma en todos los espacios andinos, pues cada región desarrolla su propia idea al respecto. La figura del patrón se representa en Urcuquí con el ícono de violencia, así mismo se notan rasgos que evidencian una rebeldía. Podemos afirmar que la figura violenta del varón masculiniza al indio o trabajador de la hacienda no necesariamente indio; comúnmente considerado como inferior, débil, que necesita protección (similar a la idea que se tiene de la mujer). Por eso el patrón con sus actos violentos y el dominio del caballo, del toro, de los recursos y la tierra, lo masculiniza. Todo esto le dota al patrón de una viri-

lidad y un capital simbólico dignos de ser imitados. Si a esto sumamos las actividades que normalmente realiza el patrón en su hacienda: organiza cultivos, cosechas, hace producir la tierra, que son aspectos que al pueblo le dan la idea de penetración (en los ámbitos sociales) y fertilización (en la tierra por hacerla producir); esto que afirmamos, se entiende fácilmente al observar a los hombres de Urcuquí regando.

Así mismo este lenguaje de la masculinidad, al patrón y en especial a los hombres en Urcuquí, les permite sobrepasar la brecha entre etnicidad y clase (Pool 1991). Esto lo podemos ver fácilmente en los conflictos entre los dos pueblos de Urcuquí (cantón) y San Blas (parroquia); los habitantes de este último, llamados chagras, con porciones de tierra y agua menores en relación a los de Urcuquí, que no les permite tener un status social reconocido, como en Urcuquí, por eso la condición de subordinados (San Blas) y subordinadores (Urcuquí).

El poder y autoridad del patroncito es total, se expresa por muestras de poder que en ocasiones llega a la violencia legitimada. Es un tipo de violencia (en lenguaje y acción) que todos en el cantón reproducen y defienden como una forma establecida de hacerse respetar y hacer valer sus derechos. Este hecho es importante pues en Urcuquí se reproduce esta lógica "hacendataria" como si fuera un teatro, cuyos personajes, especialmente hombres, ocupan un papel en el escenario social donde ellos reproducen la autoridad del patrón y al patrón, al tratar de representarse a sí mismos como hombres duros o lo que podríamos llamar gallazos.

Los hombres mientras estaban ligados a la hacienda formaban parte de la escenografía cuyo protagonista era el patrón que mantenía en control los recursos: agua, tierra, mano de obra. Ahora que la hacienda no es un elemento fuerte dentro del ámbito urcuquireño y la figura del patroncito no tiene tanto poder, los hombres pasan a reproducir y demandar dentro de su sociedad el papel protagonista, por medio de los mismos actos violentos del patrón, con una particularidad especial, ocupan el papel de lo que podríamos llamar "gallazos". Es decir lo que vemos en Urcuquí es al patrón reproducido en los hombres del pueblo, a través de comportamientos violentos que resultan legítimos. De esta manera se institucionalizan formas de apropiación no sólo de recursos, sino de poder, autoridad y prestigio.

Podemos afirmar que algunas familias influyentes del pueblo obtuvieron sus fortunas fraudulentamente, ya que aprovecharon el proce-

so de desarticulación de las haciendas para ello. Esto hace que sean vistos como gallazos, pues tienen poder económico a través de la apropiación violenta de los recursos. Es curioso que los gallazos se apropien no sólo de los bienes del patroncito, sino también de su identidad con características violentas que le permiten defender lo que tienen y legitimar su status ante la sociedad. El gallazo es entendido como un personaje que legitima su autoridad -reconocida o no socialmente- por medio de actos violentos, coercitivos, considerados como propios del hombre y su masculinidad que se ven asociados con lo frío, agreste (páramo), el trabajo duro, que no teme al ganado bravo (cimarrones). Esto se evidencia en la cotidianidad del pueblo y va acompañado por el tener más de una mujer. Las características del gallazo se muestran incluso con caracteres de corrupción, propias del ámbito hacendatario en la región Andina; la usurpación violenta o por compadrazgo está legitimada. El gallazo tiene un lenguaje donde resalta su hombría, su valor y las cosas que tiene y lo hace en espacios públicos donde es reconocido por otros como él y se reconoce a sí mismo. En especial son las mujeres las que resaltan y cultivan los valores de hombría, fuerza, violencia, de mujeriego, viveza, innatos en él. Esta imagen del patrón representada en el gallazo le permite tener un capital simbólico que le otorga un reconocimiento social.

En definitiva el gallazo quiere representar algo que no es, por eso usa la fuerza y la violencia para hacer que los demás no reconozcan en él lo que verdaderamente es, es ese miedo a ser reconocido sin máscara lo que le lleva a apropiarse de símbolos que no le pertenecen; el hacendado es entonces lo más cercano que tiene y usa esas características para demostrar su diferencia. Así como el patrón usa espacios de poder para hacer legitimar su autoridad, el patio de la hacienda por ejemplo (Guerrero 1991), el gallazo usa lugares públicos para hacerse notar y reconocer (iglesia, parque, gallera, asambleas generales, juego de la pelota nacional, toros de pueblo). Este sistema de violencia y poder refleja en Urcuquí, como un espejo, al sistema violento de la hacienda, se caracteriza por mantener en control no sólo a los "longuitos" (expresión muy común en Urcuquí para referirse a los indígenas), negros y personas diferentes, sino también a la mujer.

El hombre en Urcuquí con un supuesto quemeimportismo sobre su participación en el chisme, legitima este aspecto comunicativo en la mujer como algo innato o establecido que no se debe cambiar en ellas

(hay que aclarar que los hombres también son chismosos en extremo). Por otro lado el chisme, como ya lo habíamos mencionado, es un elemento que desarma a quienes se ven afectados pues es al honor de la mujer que se trata de afectar; el hombre no tiene muchas magulladuras, en comparación a la mujer, cuando sale de un escándalo producto del chisme. Esta constante disputa y rivalidad entre mujeres, producto del chisme principalmente, le conviene al hombre, pues éste aprovecha esa situación para hacer valer su autoridad y poder, así tiene un camino libre para realizar lo que le corresponde de acuerdo a su género.

Pero el chisme es un arma de doble filo, a favor y en contra del hombre, no hay que olvidar que es a esa misma mujer "pura" que el hombre busca a la que se le puede destruir su honor, así el hombre verá comprometido su propio honor y por esos motivos evitará que su cónyuge se meta en esas cosas; así se explicaría también el porqué las mujeres no tienen muchos espacios de reunión. De esta manera se entendería que el hombre defienda su honor cortando estos espacios de encuentro a las mujeres. Es a través del chisme que la mujer u hombre puede denunciar, en el momento que lo crea preciso, las aventuras del gallazo; el chisme puede dejar sin máscara al gallazo, mostrando su verdadera identidad. De esta manera queda el hombre atrapado sin salida en el juego de poderes que él mismo legitimó, a través del chisme en las mujeres, pues este aparente inofensivo mecanismo de comunicación puede incluso desbaratar el tejido social levantado por el más fuerte gallazo.

El control de un recurso: sal y mujer en Urcuquí

La sal en el Norte Andino, antes durante y después de la Colonia, fue de vital importancia y se la relacionaba a la vida y a la mujer por muchas razones, la principal es que eran las mujeres las que mantenían el control del comercio de la sal, y quienes se encargaban de su extracción:

Las prácticas de consumo de sal eran usadas como símbolos étnicos entre los grupos de las montañas y de las tierras altas. La extracción de la sal de los manantiales era una típica especialidad

femenina, en un contexto en que los manantiales eran considerados como elementos del mundo propio de lo femenino (Pomeroi 1986, 5).

Hay que apuntar que la sal mineral de los manantiales femeninos abundantes en esta región es rica en yodo, y la insuficiencia de este elemento produce una inflamación de la glándula tiroides, enfermedad que es denominada como coto (bocio), en esta zona. Etimológicamente coto se refiere al tamaño pequeño del cuerpo, producto del cretinismo. Las personas que tenían esta deficiencia en el pasado eran rechazadas y discriminadas, entonces, el tener acceso a la sal controlada por la mujer era un signo de no ser pobre, así se creaba una diferenciación social a partir del acceso y control a este recurso.

En la tradición oral de Urcuquí aún se habla de estos aspectos de diferenciación social, pues se dice que en los matrimonios, hasta hace unos cuarenta años, las mujeres que eran invitadas a la fiesta, llevaban como presente sal y arroz a la madre anfitriona:

Antes se casaban, iban a tomar, al hijo le llevaban una botella de trago, y a los papás una funda de arroz y una de sal. Al novio le daban la botella de trago los amigos. Si iba una mujer llevaba sal y le daba a la dueña de casa que hacía la boda" (Sita Ramos 1995).

Esto se interpreta como una tarjeta de presentación, simbolizando que no es pobre o que no tiene el coto que es lo mismo.

El arroz, en algunos ámbitos y espacios blanco-mestizos (barrios suburbanos, pueblos pequeños), es considerado como la comida principal y el plato en que se pone más atención, sin que esa preferencia sea por sus cualidades alimenticias; además estos artículos en aquella época eran escasos y costosos. Por eso el arroz está presente en toda ocasión, más aún si se trata de una fiesta donde juegan factores de prestigio.

En la región de Urcuquí, las mujeres poseían el conocimiento y la técnica alquimista para procesar y controlar el uso de la sal, esto por los demás era visto como un poder sobrenatural que les hacía sabias (Stemper 1993). Algunas mujeres legitimaban esta capacidad con el hecho de que cuando estaban embarazadas ellas poseían una solución salina en el vientre, sin la cual el bebé no podría vivir, esto era relacionado con el hecho de obtener la sal de los manantiales considerados

femeninos, más aún si éstos brotaban de la tierra considerada la madre. En la zona de Urcuquí la sal era comercializada en las tiendas, punto de encuentro de las mujeres que se aprovisionan de alimentos para su hogar.

Brujas medievales

Aún hoy en Urcuquí persisten fuertes restos de prácticas medievales de brujería; no en vano se les llama voladores a los habitantes de este pueblo. El vuelo en escoba era una práctica de brujería usada en la Europa Medieval que era practicada exclusivamente por mujeres a las que les caracterizaba sus constantes vuelos en una escoba, (de ahí el término voladoras) preferiblemente en noches de luna; uno de los elementos usados para sus prácticas era la sal (Fericgla 1993; Harris 1993) que la usaban para hacer el bien y el mal.

En Urcuquí a las mujeres con esta habilidad se les atribuía un conocimiento extraordinario y además tenían la capacidad de curar con yerbas, pero a diferencia de los shamanes, a las brujas se les atribuía un pacto con el diablo, que les dotaba de todos esos poderes (Salvat 1986). La actual persistencia de este sobrenombre (voladora), hace pensar (a pesar de ya no haber voladores en Urcuquí) de una gran actividad anterior por parte de un grupo de mujeres curanderas y sabias que se encontraban especialmente ubicadas en el barrio Cuatro Esquinas.

La presencia de la mujer como sabia, curandera y líder no es extraña en esta área de estudio; varios trabajos hacen referencia a ello (Gondard 1983; Landázuri 1993), que enfatizan especialmente en el hecho del control político y económico por medio de los conocimientos y ciertas capacidades alquimísticas de las mujeres, por ejemplo el manejo, extracción y comercio de la sal. En los relatos recogidos por Fericgla sobre las voladoras de Mira, se pone en evidencia la cercanía de este pueblo a varias minas de sal (es decir el actual pueblo de Salinas); este aspecto, según el autor, es importante en la tradición brujo medieval española. A esto hay que agregar que se relaciona la vestimenta blanca de la voladora con el color de la sal refinada.

A esto se agregaría que de el estudio realizado en esta zona hay evidencia de contacto de las voladoras de Mira con las de Urcuquí, que en sus viajes necesariamente debían pasar por el pueblo de Salinas, que tiene una posición central con respecto a los 2 pueblos; de esta manera

mantenían relaciones a todo nivel, especialmente de intercambio de conocimientos. No se podría explicar de otra manera que se llegue a conocer con extrema rapidez lo que pasaba en otros centros poblados, así se dejaría de lado el hecho de que se relacionaba los conocimientos que tenían estas mujeres con el hecho de ser voladoras. Esto también puede ser interpretado como un típico resultado del chisme.

Los ancianos de Urcuquí todavía usan el término "sin Dios ni Santa María" para referirse a la comida sin sal, pues sin sal la comida no tiene valor, sin sal la comida es de "indios", pues sólo ellos comen desabrido (sin sabor), aludiendo a ser "incivilizados y pobres". Cabe anotar que este "sin Dios ni Santa María" es la fórmula mágica que las voladoras usan para elevar el vuelo, una vez que están sobre su escoba y en estado de éxtasis. La frase completa es así: "de villa en villa, de mar en mar, sin Dios ni Santa María". Este conjuro deja ver varias cosas entre ellas el hecho de ser universal por estar en todos los mares y todas las villas o pueblos; a la vez que se desconoce a las deidades Cristiano-Católicas establecidas e impuestas por la fuerza. Este estar "sin Dios ni Santa María", en épocas medievales era castigado con la hoguera, según lo menciona Harris (1993), pues implicaba estar excomulgado o tener un pacto con el demonio.

Al parecer, según hace notar Fericglá, el Norte de Imbabura sería una zona de refugio de un grupo de mujeres practicantes de estos ritos, que huyeron de la inquisición española y que encontraron en América tierra propicia para desarrollar sus prácticas que debieron mezclarse con particularidades y conocimientos shamanísticos andinos, practicados por hombres y mujeres. Los habitantes del pueblo se refieren a las voladoras y sus parientes como personas malvadas, buitres, bandidos o ladrones: "Les decían buitres porque se lanzaban no más a pelear y por ladrones también, tenían una boca ..." Se dice que las voladoras tenían cantinas (bares) y que vendían licor de contrabando, por eso cuando venían los militares a cobrar el estanco (un tipo de impuesto) ellas convertían a sus clientes en animales: "... dizque en las cuatro esquinas hacían gallos, mano de plátanos, curaban, lo que se dice la brujería".

En los relatos y en los apodosos que hay en el pueblo se hace referencia a ciertos animales que eran usados por las curanderas para hacer sus pócimas o curar (cuyes, ratas, sapos, chivos); se mencionan otros animales que, como producto de un éxtasis general (al que lo llaman

estar chumados), eran vistos por quienes, en masa, ingerían la misma bebida compuesta con partes de ciertos animales, todos sin dejar de ser personas veían al otro como un burro, vaca, sapo, etc., esto duraba hasta que los efectos de la bebida se perdían. Este éxtasis general nos recuerda a las reuniones shamánicas especialmente en algunos grupos amazónicos.

Es común también encontrar relatos de personas que usaron estrategias para que las voladoras terminaran su vuelo y cayeran; esto se hacía cuando había noches de luna llena y las voladoras eran fácilmente vistas por algunas personas que regaban sus parcelas a esas horas, especialmente en la zona de San Ignacio (un barrio antiguo de Urcuquí); al parecer robaban el agua de las haciendas abriendo en la noche la compuerta del reservorio, y así podían regar. Toda la evidencia existente aún hoy permite ver que hay una persistencia de antiguos aspectos relacionados con la práctica brujeril, la misma existencia de un lenguaje y complicados ritos que aún se usan para deshacer la brujería que se presenta como envoltorios, que es una práctica para hacer daño, común desde el S. XVI. Los envoltorios contienen plantas o animales de poder, sal, maíz tostado, fréjol, cuyes, que coincidentemente son relacionados con lo indio y por ende "malo"; además pueden presentarse de múltiples formas: cucharas nuevas, píldoras, muñecos, etc., que son arrojados en el terreno, bus, casa, o cerca de cualquier pertenencia de la persona a la que se quiere hacer daño; cuando ésta encuentra el envoltorio dice estar salada (en problemas).

Para librarse del maleficio es necesario quemar el envoltorio, al igual que se hacía con las brujas en la Europa medieval. Otra posibilidad es regar "agua bendita" en toda la casa o hacer que el cura pase una misa. Generalmente quien hace estas cosas es el "brujo", un curandero que arroja los productos usados en las curaciones, pero hay gente que quiere hacer daño, especialmente mujeres que están siempre en su unidad doméstica y que por sus roles de comunicación conocen todos los movimientos de la sociedad y paga a este individuo (curandero), para que ponga esto en la cercanía de la persona a la que se le quiere hacer daño.

Entonces estas mismas cosas que sirvieron para hacer bien (curar a una persona), tienen la capacidad de hacer daño, pues están cargadas con toda esa enfermedad que le ha quitado al enfermo. (Esto se entiende al conocer más sobre el proceso de curación que usan los sha-

manes; Douglas Sharon 1988, habla más al respecto). Es importante señalar que los hombres no creen totalmente en este tipo de cosas y que estos relatos son más comunes entre mujeres. Ellas aducen que esto hace "la gente mala por envidia, para que uno no progrese".

¿Cómo se da la "comunicación informal" al interior del pueblo?

En Urcuquí si bien se mantiene una lucha constante por el control del poder, éste no está focalizado en un solo sector. En Urcuquí el poder es disputado por los hombres a través de las mujeres, pero no es exclusivo de éstas, mas bien fluye de un sector a otro; en Urcuquí se puede controlar los conocimientos a través de los chismes, los sermones de la iglesia o las enseñanzas en la escuela o colegio.

Para entender mejor el problema del poder voy a citar a varios autores: Reeves Sanday concibe al poder como "la habilidad o derecho a controlar o influir la toma de decisiones comunes, incluyendo la designación de los cometidos de los jefes, más allá del nivel doméstico, la autoridad es definida como el derecho a tomar decisiones particulares y de exigir obediencia" (1986, 40), además esta autora focaliza el poder en un sector, el de las mujeres, dotándole así de características estáticas, que contrastan con la idea de poder que tiene Foucault que "es algo que fluye y que está dentro de un juego de fuerzas sociales y que siempre está generando resistencia" (1976, 20), es decir que el poder, para este autor, no sólo produce opresión, sino también resistencia, es dinámico, no es concebido como un bien transferible o alienable, que era la visión Marxista clásica del poder.

Entendemos al poder en Urcuquí como el control de los conocimientos y el tiempo y la posibilidad que tiene el pueblo para hacer escuchar su voz, y escucharse a si mismos a través de su propia voz, transmitida por los demás usando el chisme. Esto da a las personas la posibilidad de acceder a un status social, que está ligado más a la tenencia de la tierra, la junta de regantes, los sindicatos y otros espacios sociales, que a derechos de agua. Es desde estos espacios de poder desde donde se tiene un cierto control social. Hay que tomar en cuenta que los espacios de poder se distancian más de los aspectos agrícolas (no de la tenencia de la tierra), debido al avance de un desa-

rollo urbano, haciendo que sea multifocal; esto se hizo más evidente desde la construcción de la carretera a Ibarra y la cantonización.

Es necesario discutir un poco más la labor de la mujer en esta sociedad, pues existiendo un control del hombre sobre la mujer, ésta disputa o comparte con el hombre muchos frentes de poder (espacios exclusivos, actitudes, capacidades comunicativas) y que no están bajo el control masculino, esto se explicaría por la diferencia de roles que tiene cada género, que se identifica en el caso de la mujer con lo interior (la casa, la comida, etc.) y del hombre con lo exterior (trabaja la tierra, viaja, representa al grupo a nivel social y político). Estas diferencias sociales establecidas le permiten a la mujer utilizar estrategias propias para influir en lo familiar y doméstico, ya que estos espacios son casi exclusivos de la mujer.

Es decir que el hombre tiene una orientación más bien externa y la mujer interna (Reevès Sanday 1986). Además la mujer—según la autora—posee un poder o autoridad económico y político, como un derecho propio del sexo femenino, asociado a un carácter mágico-religioso entre maternidad y fertilidad de la tierra que identifica a las mujeres con la continuidad y el bien sociales; según la autora esto da a la mujer el derecho a influir sobre las acciones masculinas y sobre las decisiones tomadas más allá del nivel local.

Si bien el papel de la mujer es interno, éste, al igual que el del hombre, es doble: hacia la unidad doméstica (sobrevivencia) y hacia el exterior de la unidad doméstica es decir el ámbito comunitario. El papel del hombre es parecido: desde la comunidad hacia el exterior; existiendo un punto de confluencia más evidente que es al interior de la comunidad, esa confluencia no tiene características de choque sino de complementariedad, defensa y apoyo entre la pareja. Sin embargo en estos espacios de encuentro, es el hombre el que habla, opina y defiende, prefiriendo la mujer permanecer en silencio y usar los espacios propios a su género, para poner en práctica sus estrategias coercitivas.

La labor política que realiza la mujer en Urcuquí está en otro nivel; usa su subordinación ante el varón como algo establecido, pero esto le permite poner en práctica mecanismos de insubordinación como la coerción y cohesión a través del chisme que finalmente dejan en claro la postura de la mujer. Harvey (1989, 6) manifiesta que en los Andes la

... mujer participa en la política de modo más bien indirecto. Esto quiere decir que los varones participan activamente en las asambleas comunales y aparentemente son quienes tienen un papel dominante en las decisiones, pero las mujeres tienen un papel prominente en las redes informales de comunicación, en donde se toman en realidad las decisiones.

Entonces el acceder al poder político "tiene de hecho el rol de inscribir perpetuamente, a través de una guerra silenciosa, la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros" (Foucault 1976, 21). Estas redes informales, de las que habla Harvey, en Urcuquí son las tiendas, la iglesia, la fiesta, y la herramienta usada es el chisme, que a través del tiempo ha desarrollado un lenguaje especial, típico de redes de intercambio y comunicación informales.

La importancia de las tiendas en los roles de comunicación del cantón

En términos generales, el 95% de los negocios del pueblo tienen como propietaria a una mujer; de estos el 60% son abacería, es decir, tiendas donde se expende diversidad de productos, el 40% son diversos negocios, entre ellos almacenes, panaderías, cantinas, etc., esto es de atracción para los clientes que en un solo lugar pueden encontrar diversidad de productos. Aunque la fuente que revisamos no es actual (Catastro de Negocios en el Cantón Urcuquí de 1994), nos permite ver el importante rol económico que tiene la mujer en este cantón, sin cuantificar los aportes del trabajo en la agricultura, labores domésticas y otras actividades que realizan. Además hay lugares "informales de intercambio exclusivos y ocasionales" que no llegan a ser necesariamente tiendas y que escapan al control de cualquier mecanismo estatal, pues en muchos casos el expendio de productos se da de puerta a puerta, bajo pedido y en horas del día en que cualquier control es difícil.

Los negocios están distribuidos por todo el pueblo, pero es en las tiendas donde la clientela es más continua. Son especialmente las mujeres quienes concurren a ellas para la apropiación de productos para la alimentación diaria. En vista de la ausencia de espacios de encuen-

tro, que los hombres sí poseen (gallera, cantina, cancha de fútbol, etc.), las mujeres, a más de los espacios domésticos, utilizan la tienda como lugar de encuentro y distracción, es ahí donde se pone en práctica los mecanismos de comunicación a los que el acceso de los hombres es restringido, es a través de la tienda que las "novedades" del pueblo son conocidas, es decir que, sin ser un espacio exclusivo, la tienda es el lugar de origen de los chismes, que es un mecanismo de control y usado por la mujer en Urcuquí.

Pero no en todas las tiendas se puede hacer eso. Hay tiendas que tienen mayor clientela, pues se especializan en conocer las últimas novedades; estas tiendas se ubican en los pasos (esquinas) de un barrio a otro así en las 4 Esquinas, San Ignacio, Plaza Vieja y el Mercado, donde compran carne. Las tiendas, especialmente de las 4 Esquinas, tienen consumidores de otros barrios (Iruquincho, San Juan, San Blas-comunidades indígenas) o en San Ignacio, los de Plaza Vieja; en el mercado el punto de encuentro es la terciena, donde las mujeres se reúnen a comprar carne.

Otro espacio de comunicación es la iglesia, en la misa de los domingos tarde, donde se reúne un grupo de mujeres que no usa la tienda directamente para sus actividades comunicativas, sino que trata de influir al párroco, para llevar a cabo sus cometidos. Este espacio de control es usado por las mujeres que viven en el centro del pueblo y mantienen un control de la Junta Parroquial, se hacen llamar personas ilustres y disputan el poder a las mujeres más apegadas a la periferia (barrios en torno al pueblo), que no son necesariamente mujeres de estrato social bajo, sino que su ubicación espacial, con respecto al centro del pueblo, es distante y esto les hace diferentes o "chusma".

Entendemos al chisme como aspecto central de una comunicación informal, no exclusiva del pueblo. El chisme puede ser usado por las mujeres como un arma, para defender recursos (como sal o agua), intereses, cumplir vendetas, socializar, etc. En Urcuquí el chisme lleva a que se den críticas muy fuertes que, entre otras cosas, buscan denigrar a la persona, en especial mujeres, pues se nota que para ellas al igual que para los hombres, la crítica y el chisme es un aspecto del que hay que cuidarse, aunque en las entrevistas, muchas mujeres manifiestan que los hombres no tienen un papel importante en lo que tiene que ver con los chismes. La crítica (chisme) se convierte en un control social que sanciona a quienes rompen con el "orden establecido" (entiéndase esto como hombre, mujer, institución, sentimientos, etc.).

El chisme afecta y busca afectar el honor de las personas en especial mujeres, pues la moral dominante ha codificado al honor como uno de los bienes más preciados de la humanidad. Su ofensa significa desarmar a la persona en la vida pública (Montufar 1992, 387).

Una característica del chisme en este pueblo es que carece de precisión y exactitud en cuanto a datos o nombres, lo que hace que sea peligroso. El "dizque había" o "dizque ha dicho" son formas de lenguaje oral muy común en este pueblo, con lo cual no se hace necesario precisar nada, se lo acepta como verdadero o legítimo.

El chisme en este pueblo puede permanecer por mucho tiempo "dando vueltas", esto se debe a que en muchos casos, cuando el chisme involucra a personas "importantes" del pueblo, éste se repite en las tiendas de diferente forma, cambiando la realidad y los argumentos, y es ahí cuando puede ser peligroso, a las mujeres les interesa conocer a fondo las novedades, por esa razón, circulan de una tienda a otra en busca de "información verás", lo que hace que se mantenga el chisme y se vayan creando argumentos distintos; sólo cuando se habla con la persona implicada, se puede saber la verdad y así terminar con el chisme.

Esta forma de comunicación puede llegar a niveles inesperados y afectar decisiones de tipo político estatal que ponen un freno a su aplicación. El chisme llega a ser un bloqueo (en el caso de un proyecto de desarrollo), pues a pesar de ser una forma de comunicación efectiva, llega a desinformar, provocando reacciones contrarias a lo que se esperaría si la comunicación fuera realizada por canales formales o negociación que llegue a consensos.

La identidad urcuquireña

Entendiendo la visión que en Urcuquí se maneja con respecto al otro, podemos entender la propia identidad del pueblo. En este sentido podemos decir que en este pueblo se maneja la idea del otro, especialmente indio, como bueno en la medida en que se acerque más a lo

blanco, o cuando su descendencia sea noble; si no es así, se concibe al indio como "pobrecito" es decir que es ignorante, es más cercano a lo natural, pues se ve al indio como cercano a sus cultivos, como el indio borracho, que depende de la autoridad, que debe ser cuidado y protegido.

Los mestizos de Urcuquí y San Blas, al tratar de definir al otro, se están describiendo a sí mismos, pues el otro es una concepción mestiza (buena o mala), donde el otro es caricaturizado. Se trata de culpar al otro de la crisis, se considera a sus estereotipos (características físicas, de vestimenta, ladrones, borrachos), como partes constitutivas del ser. ¿Cómo entender esto? Milagros Palma nos da una pista al estudiar la visión del mestizo desde su psiquis con respecto a su madre y a la conquista. En ese trabajo la llegada de los europeos es considerada en todo sentido como una violación, es así que, afirma la autora, en la actualidad

... el mayor delito, la mayor desgracia del hombre y del mestizo en particular resulta del hecho de haber nacido de una mujer india. El mundo mestizo, como toda organización social que nace de la violación, forja una cultura de la violación, que será el instrumento de perpetuación y legitimación de la superioridad masculina (1990, 17-18).

Tomando este aspecto como marco teórico entenderíamos la discriminación y subordinación de la mujer que, junto con la idea aristotélica de "la imbecilidad de género" (Borchart 1992), justificarían este hecho, que no es exclusivo de Urcuquí, teniendo la visión del indio y de la mujer el mismo parangón y valor, pero diferente significado social.

El tener rasgos y apellidos europeos da una buena posición en lo social y un capital simbólico que permite tener una superioridad y ventaja en relación a los demás. En Urcuquí los blanco-mestizos viven una guerra consigo mismos, pues siempre harán lo imposible por mostrarse blancos. Los rasgos europeos son entendidos aquí como formas de vestir, de comer, de hablar, hábitos de vida; esto explicaría también que entre Urcuquí y San Blas haya una diferenciación social por el tipo de comida que se consume, así a la carne se le atribuye más valor junto con el arroz, de la misma manera hacer compras en el cen-

tro poblado, o en el centro comercial (Ibarra) tiene más importancia; se privilegia los ambientes urbanos.

En San Blas, el consumir productos de los mismos terrenos es considerado de inferior calidad social por los de Urucuquí, por eso se los relaciona más a lo natural, se les da el nombre de chagras, son más cercanos a lo indio. Esta visión discriminatoria de unos a otros ha hecho que se desarrollen formas contestatarias de comercialización, como son las tiendas, el reparto de casa en casa de productos lácteos, especialmente al amanecer, y vegetales de zonas cálidas, que están al margen de cualquier control.

Es decir que en Urucuquí, la visión con respecto al otro, es de inferioridad-superioridad. Es curioso anotar que la misma visión con respecto a los indígenas se maneja con la mujer, pues el varón la considera como más cercana a las labores de la casa, su labor de generadora de vida se mantiene en sus prácticas hogareñas, además existe una subordinación evidente ante el varón que no duda en poner en práctica, en cualquier momento y espacio, su autoridad, que es concebida como derecho y propiedad de la mujer, que además ella misma sustenta y respeta, pero que le permite ejercer mecanismos de insubordinación a nivel local, como el chisme.

En contraposición el hombre es considerado, por las mujeres, como más cercano a los proyectos culturales, por eso tiene una mayor libertad al interior y exterior del grupo. La mujer está relacionada a las labores domésticas, la alimentación y la salud, que son labores asociadas a la vida. ¿Por qué se tiene esta visión de la mujer y el indio? Al respecto vamos a analizar un evento en las fiestas de cantonización de Urucuquí: El Desfile de la Alegría.

La cantonización de Urucuquí fue un acontecimiento trascendental en la vida de este pueblo que había luchado por ello desde los años sesenta. Con motivo de este hecho el Municipio del cantón organizó como acto inaugural de las fiestas el pregón que se llamó el Desfile de la Alegría, en el que participaban todos los barrios, parroquias, escuelas y colegios unidos con el propósito de festejar a su cantón. Este fue un buen momento para que Urucuquí y San Blas se unieran pues varios jóvenes vestidos de indios desfilaron bailando, sin importar los estereotipos.

El desfile empezó en la tarde partiendo del tradicional barrio de las Cuatro Esquinas, donde se dice que vivían las voladoras, hacia la Re-

coleta, el Centro del Pueblo, donde se encuentra el centro administrativo. El Colegio y el barrio las Cuatro Esquinas tenían una comparsa respectiva en la que se caricaturizaba a las voladoras. Esta comparsa fue muy aplaudida y recibida con mucha alegría al entrar a la plaza del pueblo. En general lo que se puede decir del desfile es que se basó en lo que llamamos la indianización de la blancura y la blanquización de la indianidad, es decir que los mestizos de Urucuquí y San Blas, que cotidianamente se niegan a ser reconocidos como indios, se visten de indios y bailan con "trajes típicos" la música "autóctona". Lo contrario sucede con los indios que se hacen blancos y bailan rock, como la escuela Hernán Cortés de la comunidad de Iruquincho.

La mujer cumplió el papel de la "belleza" en este desfile y en el acto de la elección de la reina del cantón, ese fue el momento en que el papel del indio se tomó como importante, pues él (como grupo étnico) representaba la pureza y quién mejor para demostrarla con su belleza y blancura que la mujer urcuquireña, por eso se escogieron "trajes típicos que representaban al país" y que las candidatas los lucían como si ellas mismo fueran indígenas o negros esmeraldeños en este caso, y lo demostraban bailando ritmos que no representaban la región a la que pertenecía el traje.

Al momento del desfile, la persona que relataba por grandes parlantes y transmitía por la radio el hecho, hablaba de los indígenas como nuestros, en sentido de pertenencia, como nuestros antepasados, como nuestro pueblo, pero las comparsas a las que hacía referencia eran las que mostraban al indio borracho o como trabajador del campo, no se rescataba aspectos culturales u organizativos pues aparentemente para los mestizos no existían.

Por tanto la visión que tienen de sí mismos los urcuquireños es de nobleza, por el hecho de tener apellidos castellanos y una piel más clara que, según ellos, les da autoridad a tratar a sus alter como inferiores. Las relaciones que se manejan con respecto a las haciendas no es de rechazo sino, en lo posible, de semejanza lo que a la larga implica una aceptación y auto adscripción, aunque no tengan nada que ver los unos con los otros. Incluso se refieren a Ibarra como el centro político social y cultural al que todos se adscriben.

Detrás de esta identificación evidente de rechazo hacia el otro algunos autores (Almeida 1996; Muratorio 1994) mencionan que se da esto por un miedo a reconocer una parte del otro en uno mismo, por eso

es mejor idealizarlo y mejor aún subordinarlo, pues así se tiene argumentos sólidos para asegurar la nobleza o blancura que se quiere legitimar. Esto nos hace pensar a todos como herederos de un pasado cultural indio o negro que en definitiva sería la identidad mestiza; por esta razón subsisten rasgos culturales que negamos, pero que se dejan ver en lo cotidiano, es decir que así en Urcuquí se explicaría la persistencia de hechos como la brujería o el chisme que no se pueden ver, evidentemente, pero que están ahí.

Esta visión subordinada e inferior del indio y de la mujer, que se mantiene en Urcuquí y San Blas (esto se desprende del análisis del pregon), esconde una dominación evidente, mientras se maneje la idea de estos sectores como inferiores y que necesariamente dependen de sus dominados (de los hombres en el caso de las mujeres y de los supuestos blancos en el caso de los indios y negros). Entonces el manejo de la idea de blancura y de dependencia de los otros, por parte de los dominadores, sustenta el poder. Cuando estos individuos hagan reconocer su papel de diferentes, pero con los mismos derechos, esta supuesta superioridad y dominio caerán, pues se están moviendo las bases de sustentación sobre las que se levanta. Esto es aplicable no solo a Urcuquí, sino a todo el ámbito mestizo.

Conclusión

Es evidente la presencia de roles de género definidos al interior de la sociedad urcuquireña, especialmente a nivel del riego, cosa entendible sabiendo que es un canal de más de cuatrocientos años de construcción. La permanencia de estos roles determina una estabilidad y coherencia que permite que esto se perpetúe. Las categorías de gallazo y voladoras introducidas en este análisis permiten entender estos roles. La presencia de UNTE EXTERIOR (proyecto de desarrollo), permitió que estos roles se conserven e incluso se afiancen al reconocer la autoridad y el poder en el hombre, dejando así que la mujer ejercite sus mecanismos de insubordinación al ejercer un contra poder que le permite restar espacios al hombre a nivel social.

El chisme y la violencia son vistos en este trabajo como mecanismos de control de un recurso que permite al hombre el acceso al poder. Los hombres usan estrategias violentas para conseguir el control de los recursos, y las mujeres el chisme para legitimar las acciones violentas-incluso fraudulentas-del varón, para defender a su cónyuge, por eso es importante tanto para hombres como para mujeres, conocer con prontitud lo que pasa en su entorno social.

Cuando el agua estaba en manos de las haciendas, el chisme fue usado por las mujeres a través de las tiendas para controlar el recurso sal; con el regreso de las aguas al pueblo, este papel de las mujeres y las tiendas se mantiene, con la diferencia que ahora el número de tiendas es mayor y las tiendas de las antiguas voladoras conservan este rol.

Si bien no se encuentra evidencia de las antiguas formas de riego y roles sociales específicos antes de la pérdida del agua en manos de las haciendas, aún persisten aspectos culturales que nos recuerdan el tiempo en que el riego se basaba en los ciclos lunares, se prefiere regar cuando la luna es mas propicia. Aún hoy se realizan procesiones alrededor del pueblo o barrio, se saca a los santos en hombros, "para que por intermedio de él se interceda".

En cuanto a la diferencia sexual en el trabajo del riego, los varones justifican su "represión" a la acción de la mujer con los argumentos de que la mujer no puede levantar grandes pesos en caso de taponamientos en el canal, o salir a zonas alejadas o abandonadas en la madrugada o en la noche, por "eso del sexo", es decir para evitar abusos a las mujeres y por un temor persistente a ser traicionados. Esto también nos permite entender por qué pocas mujeres son electas para desempeñar cargos administrativos en la junta o realizar las funciones de aguateros, administradores o inspectores del sistema de riego.

Es importante tomar en cuenta este aspecto último pues es el hombre quien en casi todas las culturas ha ocupado el papel de pacificador, humanizador, etc. de la naturaleza (montañas, ríos, noche, selva, etc.), mientras que la mujer, realiza las veces de continuadora de la cultura y de la vida en la sociedad (agricultura, educación, religión, etc.). Podemos afirmar que las estrategias sociales y culturales para el control del riego en Urcuquí son controladas por hombres y mujeres; y que estas estrategias desarrolladas tienen un constante proceso de adaptación pero se originan en lo que tiene que ver con el pasado hacendario (gallazo y patroncito) y de las voladoras del pueblo (control de la comunicación, chisme).

Estos ritos dejan ver que el agua de lluvia tiene un valor importante para el pueblo, esto se puede afirmar pues no se ha encontrado ritos o costumbres que se den en torno a la acequia del pueblo, a pesar de que la gente ha visto pasar el agua por sus casas toda la vida; más bien se toma a la acequia como un símbolo de retroceso en el tiempo, pues en la época moderna "ya no es justo que se vea la acequia en las calles".

Podemos afirmar que en Urucuquí, las diferencias entre hombre y mujer y el poder y la violencia son construcciones culturales entendidas desde la realidad y explicativas, en este estudio, como formas de mantener el control de un recurso. Hombres y mujeres legitiman la violencia, el uso de la fuerza y el poder coercitivo como mecanismos de control de un recurso, miran al patrón a través de sus actos, esto les permite construir una identidad y defender su recurso vital.

Las estrategias sociales identificadas en Urucuquí para el control tienen que ver con la mantención social del recurso agua de riego y, a través de este recurso, un poder y capital simbólicos; pues es a través de él que se puede asegurar una estabilidad en el pueblo. A diferencia de otras culturas, estas estrategias culturales que permiten mantener una estabilidad social no permiten asegurar la permanencia del recurso por la conservación ambiental. Es decir que las estrategias culturales, en el caso de Urucuquí, no permiten desarrollar estrategias a nivel de la conservación de la cuenca (reforestación, educación ambiental, etc.), lo que a la larga aseguraría una permanencia de este tipo de desarrollo cultural en la zona, pues el canal y el agua de riego son un eje social que hay que proteger como única forma de mantener la vida.

Bibliografía

Almeida, José. 1996. Tesis de Maestría en la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales, Quito.

Borchart, Christiana. 1992. *La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía*. Colombia: IFEA.

- Bucheli, Rocío. 1992. *La cultura, el género y la fecundidad. Un acercamiento a la reproducción del campesinado andino en el Ecuador*. IFEA.
- Carafa, Yara. 1993. Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino. En *Género en el desarrollo rural, un proceso en construcción*. RURALTER. CICDA.
- Espinoza, Manuel. 1991. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Ediciones Guamán Poma de Ayala.
- Fercgla, Joseph María. 1993. Supervivencia de la brujería medieval española en el Ecuador actual. *Memoria 3*. Marka.
- Gondard, P y F. López. 1983. *Inventario arqueológico preliminar de los Andes Septentrionales del Ecuador*. Quito: Banco Central.
- Greslou, Francisco. 1990. Visión andina y usos campesinos. En *Agua, visión andina y usos campesinos*. La Paz: Edit. HISBOL.
- Guerrero, Andrés. 1991. La reconstrucción ritual del universo simbólico: la fiesta de San Juan en las haciendas de Imbabura. En: *Poder y violencia en los Andes*. Debates Andinos # 18. Cuzco Perú.
- Harvey, Penélope. 1989. *Género, autoridad y competencia lingüística; participación política de la mujer en pueblos andinos*. IEP. # 33.
- Harrys, Marvin. 1993. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Alianza Editorial.
- Landázuri, Cristobal. Los sistemas religiosos norandinos del siglo XVI y las fuentes documentales. *Memoria 3*. Marka.
- Muratorio, Blanca. 1994. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Montufar, Verónica. 1992. La violencia como práctica de dominación y transgresión en la mujer del estrato popular y urbano (Ecu-

- dor: 1860-1920). En *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*. Colombia: IFEA.
- Palma, Milagros. 1990. Malinche: El Malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza. En: *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario-mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito: Abya-Yala.
- Pomeroy, Sheryl. 1986. *La sal en las culturas andinas*. Quito: Ediciones Abya - Yala.
- Pool, Deborah. 1991. El poder de la violencia en una provincia alta del Cuzco. En: *Poder y violencia en los Andes*. Debates Andinos # 18. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Reeves Sanday, Peggy. 1986. *Poder femenino y dominio masculino; sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Barcelona: Edit. Mitre.
- Stemper, David. 1993. *La persistencia de los cacicazgos prehispánicos en el Río Daule. Costa del Ecuador*. Quito: Edit. Libri Mundi.
- Sharon, Douglas. 1988. *El shaman de los cuatro vientos*. Siglo XXI editores.

Escollos y aciertos en la aplicación del enfoque de género en la promoción en las ONGs ¹

Silvia Arguello Mejía

Introducción

La presente constituye una reflexión sobre la experiencia personal en la aplicación del enfoque de género. Se espera contribuir a inquietar sobre algunos aspectos que no han sido superados y reforzar la aplicación de otros que están siendo trabajados.

No se trata de una crítica a las instituciones de las cuales se recoge esta experiencia. Me siento parte del proceso mantenido, con sus errores, sus aciertos y sus expectativas.

Esta experiencia se basa en el trabajo mantenido con 4 ONGs, a partir de 1991 que, de una u otra manera, han consagrado su esfuerzo a institucionalizar el enfoque de género.

Principales escollos

Dificultades en la asimilación del concepto

Durante estos años hemos asistido a un "bloqueo" originado por el estilo con el cual hemos trabajado. Primero, asumimos un término

poco claro que se presta a confusiones, con lo que nos faltó el esfuerzo por encontrar un término sencillo aunque no concordara con el término internacional. En segundo lugar, empezamos por la forma convencional, primero el concepto antes de ser aprehendida la propuesta. En tercer lugar no se vinculó el concepto social con el resto de las disciplinas no sociales (calificadas erróneamente como técnicas).²

Dificultades en la asimilación de la propuesta de género

La propuesta contiene una parte teórico metodológica en la cual se recrean los conceptos, principios y categorías y se aporta poco con la operativización. La propuesta teórico metodológica y la operativización en general han corrido de manera paralela. Una y otra han tenido un desarrollo desigual, marcado por la diferencia entre los que proponen y los que ejecutan.

La propuesta teórico metodológica ha sido, a mi modo de ver, mayormente elaborada desde fuera, la operativización ha sido necesario construirla desde las particularidades regionales.

Hemos tenido que luchar en tres frentes básicos: asimilar e incorporar la propuesta teórico metodológica, apoyar la operativización de la propuesta y ponerla en práctica en los proyectos, todo esto con una presión desde las financieras por cumplir metas ambiciosas y de la población objetivo por ver obras tangibles (CCE, CESA, PROFOR).

Dentro de estos tres frentes nos ha tocado apoyar de manera simultánea y desigual al menos cinco líneas:

1. Difusión de lo teórico metodológico a nivel institucional.
2. La investigación de la situación de los beneficiarios.
3. La planificación de los proyectos.
4. La capacitación al sector beneficiario.
5. Las políticas nacionales.

Desde nuestro punto de vista el primero, segundo y tercer punto han ocupado un papel fundamental en el esfuerzo por incorporar el enfoque en los proyectos (CCE, CESA, PROFOR).

Desde las ONG's a la propuesta de género se la ha percibido como un modelo que se impone desde las financieras internacionales y al

interior de las ONG's se lo asume como una imposición de la planificación central existente.

El conocimiento bastante general de la realidad es la tónica institucional. Incluso en aquellas donde los diagnósticos han incorporado el enfoque de género, los diagnósticos no constituyen una buena base de la planificación.

El método de planificación asumido (Planificación por Objetivos)³ ofrece múltiples ventajas, pero es apropiado y recreado de acuerdo a las necesidades de cada institución.

Al interior de las instituciones, generalmente el personal de la planificación central maneja mejor el método utilizado (PPO, sin embargo, a nivel de campo, su manejo es menos óptimo. Esto ha incidido de manera importante en los proyectos, siendo aun más difícil la imbricación entre el método de planificación y la propuesta de género, ya que esta última ha sido difundida mayormente a nivel del equipo de campo.

Se puede decir que ha existido poco interés y creatividad en la planificación central en este sentido, de lo cual se pueden dar algunos ejemplos: a) Falta de interrelación entre los diagnósticos generales y específicos. b) Falta de claridad y poco rigor para definir los problemas o necesidades.⁴ c) Falta de criterios claros para la definición de prioridades. d) Falta de incorporación del enfoque a la definición de objetivos, indicadores y actividades; y e) falta de vinculación entre el personal responsable de género y el personal de planificación institucional.

Posición radical feminista

Sin desconocer el importante aporte de la posición feminista como base para el movimiento de mujeres y a la propuesta de género, es necesario decir que las posiciones radicales del feminismo no han facilitado la incorporación e institucionalización del enfoque de género. En las ONGs ha servido a veces como un argumento para rechazar la propuesta, aduciendo la radicalidad y la unilateralidad del movimiento.

Algunas líderes feministas radicales se han abanderado del enfoque de género, lo cual es un avance a la radicalidad de sus propuestas, sin embargo las estrategias y tácticas de trabajo no han cambiado.

Se trabaja exclusivamente, desde las mujeres y para las mujeres. Más aun, se ha corrido el riesgo del enfrentamiento en los sectores beneficiarios.

En las ONGs a las que se hace referencia estos métodos han tenido poca influencia.

La propuesta tiene eco mayormente en las mujeres

Independientemente del feminismo la propuesta de género se ha considerado una propuesta de mujeres para mujeres. El énfasis necesario hacia el grupo de mayor riesgo (las mujeres) ha desencadenado un efecto indeseable; no se encuentra el correlato masculino.

En las ONGs las mujeres de formación social generalmente hemos sido las abanderadas de la propuesta, por lo cual hemos encontrado una doble resistencia: el sector masculino y el no social (CCE, CESA, PROFOR).

El trabajo con mujeres técnicas en los proyectos y mujeres beneficiarias ha hecho que nuestro ámbito se reduzca al sector femenino, al menos como primera prioridad. Esta estrategia ha creado un puente (tarabita) difícil de cruzar para otros sectores.

Siendo las mujeres las más afectadas por la situación de discriminación, hemos sido de forma natural las que hemos prestado mayor apertura e interés hacia la propuesta. Ha sido difícil que ese interés se generalice al sector masculino.

Las mujeres técnicas asumimos una tarea sin mayor apoyo, en unos casos porque estábamos insuficientemente preparadas, en otros por la idiosincrasia existente generalmente asumiendo espacios de poco liderazgo y poder (CESA, PROFOR).

La capacitación en género ha sido generosa tanto a nivel nacional como internacional, sin embargo de manera tácita se asumía que debía ser adquirida por el sector social y femenino. Así ha existido un círculo vicioso en el cual muy poco personal no social y masculino se ha capacitado en este campo.

Propuesta desde lo privado, no vinculada a la política pública

A pesar de que es una propuesta política que busca superar aspectos de discriminación y subordinación no ha logrado tener un correlato en la esfera de la política pública y por tanto en las políticas nacionales.

Los esfuerzos por incorporar el enfoque de género a las políticas nacionales no ha tenido el aval de las instituciones privadas, poco afectas y preocupadas por la imagen pública y por vincularse con el sector público (CESA, PROFOR).

El área de acción de las ONGs son los proyectos y es en éstos que la propuesta de género se ha plasmado, teniendo poca o ninguna incidencia en los planes nacionales y de decisión sectorial.⁵

Propuesta realizada desde el sector urbano pequeño burgués para la población pobre de otros sectores

Siendo primeramente una propuesta teórico metodológica, es obvio que haya calado en la pequeña burguesía y burguesía intelectual urbanas, sobre todo femenina.

Las ONGs nacionales han cooptado en general a la pequeña burguesía intelectual femenina, portavoz de la propuesta a los grupos beneficiarios.

La estrategia preferida por estas instituciones ha sido privilegiar la creación o la consolidación de grupos femeninos existentes, con lo cual el trabajo ha estado dirigido más a mujeres pobres, generalmente desligadas de las organizaciones comunales, de segundo grado, etc., con lo cual se ha producido, aun sin proponérselo, la contradicción con la estrategia general de consolidar la base organizativa existente y la creación de instancias paralelas, aisladas y débiles en el caso de los grupos de mujeres.

Otra estrategia ha sido la de apoyarse en promotoras mujeres de estratos populares. En pocos casos existe formación universitaria, en general son técnicas sociales y son mestizas (CESA). En la mayor parte de casos son promotoras con poca formación escolarizada, poco o ningún conocimiento social y de género (CEE, MAQUIPUCUNA, PROFOR).

Este personal debe trabajar y recibir capacitación en estrecha relación con personal técnico, con formación universitaria, de diferente cultura, idioma e idiosincrasia. Siendo éste el personal responsable de replicar y difundir el enfoque de género se produce, como es lógico, una subestimación tácita de la propuesta.

Propuesta no tiene su correlato en la realidad de mujeres pobres

Aunque es obvio que los últimos años han supuesto no sólo el interés sino la búsqueda por un mejor conocimiento de las condiciones de vida de la población objetivo, los diagnósticos, base de la planificación de las ONGs, siguen siendo bastante generales, como para permitir un acercamiento adecuado a la situación de las mujeres.

La incorporación del enfoque de género ha favorecido el conocimiento de las condiciones de vida de las mujeres pobres. En este avance hemos logrado acercarnos mejor a las actividades que cumplen las mujeres, el peso que cada rol tiene en sus vidas, a los limitantes, expectativas e intereses más evidentes.

Poco se ha trabajado sobre la definición clara de problemas, las necesidades no expresadas, el conflicto de mujeres en los diversos niveles (con las comunidades, con las organizaciones, en sus hogares, entre mujeres organizadas). Es decir poco se ha dejado oír la voz de las mujeres en los diagnósticos.

Los hombres tampoco han tenido voz en aspectos de género y es muy poco lo que se conoce sobre su pensamiento al respecto.

Insuficiente capacitación de los capacitadores

En el campo de lo no social las instituciones buscan y esperan apoyo de personal con formación universitaria, sin embargo la subestimación de lo social nos ha llevado a creer que cualquiera puede capacitar en este campo, independientemente del grado y tipo de formación.

Es común a todas las instituciones referidas la falta de personal preparado en aspectos pedagógicos, tanto para cubrir la capacitación del personal, como para hacerlo con la población beneficiaria.

Financieras presionan por la implementación de la propuesta

Sabemos que el financiamiento externo es un condicionante importante para las instituciones que apoyan el desarrollo. Los últimos años hemos tenido que asistir a la presión de las financieras en relación a la cobertura, a los métodos e incluso a la filosofía institucional.

Existe una preocupación e interés por incorporar el enfoque de género, que merece nuestro reconocimiento, sin embargo los parámetros no siempre se ajustan a las condiciones particulares de vida de los grupos objetivo.

Pocos recursos para la capacitación e implementación de la propuesta

Aunque existe el interés por incorporar el enfoque de género, las mismas financieras no asignan recursos suficientes para la elaboración de diagnósticos específicos para la planificación participativa, para el seguimiento y evaluación de los proyectos en los cuales se considera como sujeto importante a la mujer (CESA, PROFOR).

Los tiempos y recursos se subestiman y se priorizan los campos técnicos alrededor de los cuales giran los proyectos. Lo social vuelve a quedar relegado.

La propuesta corre paralela a la planificación

La propuesta de género no ha logrado ser asimilada dentro de la filosofía y estrategias generales de las instituciones. Estas se constituyen en general en una apertura hacia la implementación de la propuesta en todos los niveles y campos de trabajo de las instituciones que apoyan el desarrollo, pero mientras se siga manteniendo una planificación general y otra de género, paralelas, no se habrá logrado que el discurso de género se convierta en práctica.

Posiblemente el hecho de que los "planificadores" de proyectos no tengan una formación de género contribuye de manera directa en la falta de incorporación de la propuesta de género en la planificación general y en los modelos de planificación de los proyectos.

No existe imbricación entre lo social y lo técnico

Los ejes de los proyectos de desarrollo generalmente incluyen un ámbito donde lo no social tiene preeminencia. En esta situación las instituciones que apoyan el desarrollo subestiman el papel de lo social.

Por otra parte lo social no sólo que ha contribuido a ahondar las diferencias con lo no social, sino que no ha tenido la suficiente creatividad para presentar propuestas operativas, oportunas y ligadas a las situaciones particulares.

Las estrategias no son las más felices

Tres han sido las estrategias preferidas por las ONGs: la implementación de programas de la mujer (CESA), la incorporación de un componente adicional a los proyectos (PROFOR), la creación de grupos de mujeres (CCE, CESA, MAQUIPUCUNA) y el planteamiento de proyectos productivos dirigidos a mujeres (CCE, CESA, MAQUIPUCUNA, PROFOR).

Las organizaciones de mujeres se constituyen en un paso necesario entre el mundo doméstico y el mundo público, son espacios privilegiados para que las mujeres aprendan a pensar, reflexionar y tener un horizonte más amplio, sin embargo suponen, por una parte, un trabajo de motivación y acompañamiento tanto con hombres como con mujeres en los diversos espacios; la familia, la organización, la comunidad ⁶ y por otra parte la disponibilidad de recursos (humanos y materiales). Estos dos aspectos son difícilmente cubiertos por las ONGs, que tienen tiempo y recursos limitados.

La incorporación del enfoque como componente adicional o la creación de programas de la mujer han tenido mayormente efectos negativos, ya que no se ha logrado una adecuada imbricación con los otros componentes ya que éstos se han desarrollado paralelamente. Lo positivo ha sido que estas estrategias han abierto un campo de capacitación y motivación para que las instituciones busquen la mejor manera de incorporar el enfoque.

En cuanto a los proyectos productivos dirigidos a mujeres, han tenido en general las siguientes falencias: no han incorporado el enfo-

que de género en la planificación, carecen de diagnósticos específicos de la población objetivo y de estudios de factibilidad y los recursos son escasos.

La propuesta sólo está presente en las estrategias

Los documentos de los proyectos generalmente expresan de manera explícita las estrategias, sin embargo éstas no se expresan en los objetivos e indicadores, por tanto no se evalúan y se pierde de esta manera no sólo el interés mantenido en la formulación del proyecto, sino la evaluación del impacto.

No hay estrategias claras de trabajo con la población beneficiaria (hombres/mujeres/grupos mixtos)

Establecer con rigor los criterios de selección de la población beneficiaria sigue siendo para las ONGs un reto difícil de cumplir.

Para ONGs que trabajan con grupos mixtos esta labor se complejiza, ya que deben establecer varios niveles de acción. En la formulación de los proyectos se definen los niveles generales: la familia, la comunidad, la organización, en miras a formular los criterios específicos de selección en el camino. La homogeneización de la población ha sido la norma, en pocos casos hay una definición de grupos de interés.

En los proyectos donde las unidades de análisis y de trabajo fundamentales son la familia y la comunidad la definición de espacios o grupos femeninos crean serias barreras en los beneficiarios y en el equipo promotor (CESA).

La definición de estos niveles generales es un serio freno para trabajar la propuesta de género, ya que la definición de grupos específicos se ve como contrapuesta a los objetivos del proyecto, más aún cuando la propuesta de género devela a la familia como la unidad de reproducción de las relaciones de subordinación entre hombres y mujeres.

Concepto de desarrollo ambiguo y conservador

El concepto de desarrollo cambia día a día y está muy ligado a la filosofía y práctica institucionales. Tres criterios son importantes den-

tro del concepto de desarrollo: el de integralidad, el de participación y el de condiciones de vida.

Cada institución ha creado un concepto propio sobre estos tres criterios, pero en general debemos mantener que durante mucho tiempo se han manejado conceptos ambiguos y conservadores.

En general el criterio de integralidad ha sido concebido como la suma de elementos: trabajar con hombres y mujeres (CESA), con varios componentes (CESA, PROFOR) incluido el de género, etc. El criterio de participación ha tenido peor suerte. Consideramos que participación es igual a aportes generalmente en fuerza de trabajo y en recursos, no en conocimientos. Es decir el derecho a la toma de decisiones ha sido soslayado.⁷

El criterio de condiciones de vida generalmente está implícito o explícito en la finalidad. Lo importante es que cada institución la concibe de manera particular; dotación de recursos o servicios se convierten en ejes fundamentales de los proyectos, dada la presión a la que están sometidas las instituciones desde los beneficiarios.

El enfoque de género ha contribuido a hacer evidente la poca solidez de estos criterios.

Desvinculación entre las necesidades prácticas y estratégicas

Es obvio que para las ONG's es más fácil trabajar las necesidades prácticas de la población objetivo, que son las más sentidas, fáciles de evidenciar y alrededor de las cuales la población se organiza fácilmente.

La falta de vinculación entre estas necesidades de sobrevivencia y las necesidades de género, tanto en la capacitación como en el resto de acciones del proyecto, es un vacío no superado por las instituciones.

Principales aciertos

Concepto basado en la diferencia

La propuesta de género tiene mucho de válido y práctico en el trabajo con los grupos beneficiarios. Tiene la virtud, desde nuestro punto

de vista, de hacer sustentables los proyectos, ya que parte no sólo de la consideración de los recursos materiales, sino de los recursos humanos activos y por tanto participantes en la utilización racional de los recursos.⁸

La categoría de género es la categoría de la diferencia, no para contraponer ni buscar enfrentamiento, sino para complementar y enriquecer el análisis y la acción.

Propuesta humanista que llega a todos y rebasa el ámbito cotidiano

Consideramos que el enfoque tiene una posición humanista que permite ver a los proyectos a futuro, con una planificación que considera el conocimiento, los intereses y expectativas de hombres y mujeres, concebidos como seres con sus particularidades y que tienen papel fundamental en la transformación del medio donde se desenvuelven.

La propuesta de género despierta el interés por aspectos a los que se había menospreciado en los proyectos, la situación de grupos particulares y la cotidianidad. Destaca este último como un problema político, ya que es en este ámbito donde se genera la subordinación de la mujer.

Presión de las financieras

Considerando que las ONGs en general dependen de los recursos provenientes de financieras externas, es obvio suponer que su influencia en lo ideológico-político es fuerte. En cuanto al enfoque de género, los movimientos femeninos en todo el mundo han influido de manera significativa en la posición de las instituciones internacionales preocupadas por la problemática de la mujer. Aunque no podemos negar cierta radicalidad y unilateralidad de posiciones debemos reconocer que la presión ejercida a las ONGs nacionales ha servido de base para abrir el interés por la propuesta de género.

Mujeres trabajando para mujeres

Aunque es claro que el trabajo de mujeres no garantiza el trabajo con el enfoque de género, es evidente por una parte la mayor sensibilidad de las mujeres a integrarlo en los proyectos; por otra parte las mujeres han facilitado no sólo el trabajo con las mujeres, del grupo meta, sino que han abierto posibilidades de trabajo de las ONGs en otros campos.

Capacitación a varios niveles

Aunque la capacitación ha tratado de cooptar niveles de decisión, en instituciones mixtas (CESA, MAQUIPUCUNA, PROFOR) esto ha sido difícil de lograr. Generalmente han sido los mandos medios los que han tenido mayor acceso a la capacitación. En los últimos años existe sin embargo un interés por los niveles de decisión en la capacitación en género.

Sólo la capacitación a varios niveles garantiza la institucionalización de la propuesta.

Vincular lo técnico con lo social

En instituciones donde se ha logrado vincular los aspectos no sociales con la propuesta de género, ha sido posible incorporar de manera real y práctica ésta última.

En cuanto al planteamiento de proyectos productivos dirigidos a mujeres, han tenido la ventaja de insertarse dentro de los ejes priorizados por los proyectos y por lo tanto de conseguir una mejor imbricación de los diferentes componentes con la propuesta de género, siempre y cuando ésta haya sido planteada en el origen del proyecto (CCE).

Notas

- 1 La presente reflexión se realiza sobre todo en torno a la experiencia de la autora en las siguientes instituciones: Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) en calidad de coordinadora del programa de la Mujer; en la Fundación Maquipucuna y el Programa de Repoblamiento Forestal en Cochabamba (PROFOR), como consultora de la FAO para la validación en género; y en la Comisión de las Comunidades Europeas (CCE), en calidad de consultora. En el texto se hace referencia a todas las instituciones. Aparece entre parentésis si el aspecto que se trata atañe en particular a la institución referida.
- 2 Señalamos "erróneamente", porque no estamos de acuerdo en excluir a las Ciencias Sociales del campo técnico.
- 3 Todas las instituciones han adoptado y adaptado el ZOPP o Método de Planificación por objetivos, pero ninguna con el rigor que el método exige.
- 4 Aquí, necesidad se entenderá como ausencia de una solución, no como un estado existente negativo, propuesto por el PPO, ni como lo establece la propuesta de género en términos de una categoría que nos permite definir la posición y situación de la población objetivo.
- 5 La ampliación a este tema verlo en Estrategia para incorporar el enfoque de género en el Plan de Acción Forestal del Ecuador (PAFE), proyecto FAO, 1995.
- 6 Reflexión realizada por R. Jácome en la *Guía para extensionistas y promotores. Género en los proyectos de desarrollo*, realizado por CESA, 1995.
- 7 Este tema ha sido muy debatido en CESA, resultado de lo cual existen varios documentos.
- 8 La ampliación a este concepto se puede encontrar en la Validación de Género realizada en el Programa de Repoblamiento Forestal de Cochabamba, Bolivia, en 1996.

Usos y representaciones sobre la montaña en las comunidades de Nanegal, desde la perspectiva de género y edad

Amparo Eguiguren E.

Introducción

En el análisis de la vinculación que mantienen los hombres y las mujeres con los recursos naturales, con frecuencia se considera a los primeros como los encargados de la producción agrícola y los responsables de la degradación medioambiental. A la vez, es común en los estudios sobre mujer y medio ambiente considerar que la relación de las mujeres con los recursos naturales se produce a través de sus necesidades de abastecimiento de leña y agua. Sin embargo, cabe señalar el papel de las mujeres como productoras agrícolas y pecuarias y no únicamente como consumidoras o encargadas de la reproducción familiar.

Esta consideración se ve más claramente en las comunidades rurales donde los hombres migran permanentemente y las mujeres se ocupan de las tareas agropecuarias. Pero también se puede observar el papel de las mujeres como productoras en comunidades donde los hombres no migran permanentemente. Las mujeres siembran productos agrícolas y cuidan animales para el consumo doméstico, pero también participan plenamente en el ciclo productivo para el mercado.

Si la ampliación de la frontera agrícola y pecuaria ha producido cambios en la vegetación, en el paisaje, en el tipo de suelo e inclusive

en la cantidad de agua y en la humedad del ambiente, *las mujeres también son responsables de este deterioro medio ambiental*. En la producción agrícola con agroquímicos tienen igual responsabilidad los hombres y mujeres, pues ellas también fumigan y toman decisiones sobre los productos a utilizarse, aunque no en igual magnitud que los hombres.

Ahora bien, ¿por qué consideramos que existen diferencias entre hombres y mujeres en su acercamiento a los recursos naturales? La relación con los recursos naturales depende de una serie de factores, entre ellos, las percepciones y valoraciones que tienen las personas sobre los recursos y las construcciones sociales del ser mujer y ser hombre. Los valores que se consideran apropiados para el comportamiento de mujeres y hombres, tienen relación con la construcción de formas de relacionamiento con el medio ambiente.

En esta ponencia presento un análisis de algunos de los usos y representaciones sobre los recursos naturales en la zona de Nanegal, Noroccidente de la provincia de Pichincha. Al tomar en cuenta la perspectiva de los actores, deconstruyo la vinculación con los recursos naturales que tienen las mujeres y los hombres, jóvenes, adultos y niños. Esta visión desde los actores locales no implica un desconocimiento de la importancia que tiene el contexto regional y nacional, ni otros actores no campesinos que se hacen presentes en la zona a través de las relaciones sociales, económicas y políticas.

Esta ponencia presenta los resultados preliminares del estudio realizado por FLACSO en las comunidades de la parroquia Nanegal, en el marco del proyecto "El potencial de la economía extractiva de bosque para la conservación de la biodiversidad y el uso sustentable de la tierra en áreas de colonización: un estudio regional y de unidades domésticas en la micro-región SANREM". Este proyecto forma parte de un amplio programa de investigación interinstitucional e interdisciplinar denominado SANREM-CRSP (Agricultura Sustentable y Manejo de los Recursos Naturales. Proyecto de Investigación Colaborativa), apoyado por la Agencia Interamericana de Desarrollo.

El ecosistema de la región es una fuente de biodiversidad que forma parte de la zona de influencia de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas. Se ubica en la cuenca de los ríos Alambi y Guayllabamba y ha sido un área sujeta a una constante colonización desde el siglo pasado y a una alta mercantilización de la tierra durante las dos últimas décadas.

La relación de las mujeres y los hombres con los recursos naturales: una construcción social

Considero que los vínculos que establecen los hombres y las mujeres con el medio ambiente y sus recursos, no son vínculos esenciales dependientes de sus condiciones biológicas. Efectivamente el hecho biológico de ser las mujeres las gestoras de nuevas vidas humanas, puede conformar un tipo de relación con los recursos, pero es básicamente la relación social establecida entre las mujeres, entre los hombres y entre ambos grupos, la que define el tipo de vinculación de cada uno con los recursos naturales.

Así, al hablar de las relaciones de las mujeres y de los hombres con el medio ambiente, nos referimos también a las relaciones que se establecen entre ambos y a los procesos sociales que construyen dichas relaciones. No es posible pensar ahistóricamente la situación de las mujeres (ni de los hombres), pues algunos fenómenos, como la colonización y el capitalismo, influyen en el lugar que ellas ocupan en la esfera social (Montecino 1996, 19) y en el tipo de manejo de los recursos. Las mujeres y los hombres se relacionan con los recursos naturales dentro de un contexto más amplio que incluye factores económicos, históricos, políticos y culturales. El análisis de género permite ver claramente las diferencias y las divisiones de trabajo, de responsabilidades, conocimientos y derechos a usar y decidir sobre los recursos, que existen entre los hombres y las mujeres (Banco Interamericano de Desarrollo 1995, 128).

Uno de los elementos más importantes en el enfoque de sistemas de género es el estudio de los valores asociados al género, en su relación con otros significados culturales y con la construcción de las "estructuras de prestigio" que derivan de esos valores y que colocan a lo femenino y a lo masculino (como representaciones) en una posición determinada (Montecino 1996, 25). Así por ejemplo, la valoración diferencial que se hace entre lo femenino/masculino en relación a lo productivo/reproductivo, muestra que todo aquello que se vincula con lo reproductivo es representado como teñido de femineidad y está contaminado por la desvalorización social asociada a las mujeres y a sus esferas de trabajo (Rebolledo 1996, 63).

Estos valores asociados al género constituyen representaciones construidas sobre el ser hombre y ser mujer. En la relación de las mujeres y los hombres con los recursos naturales constantemente se producen y reproducen los conceptos de "ser mujer" y "ser hombre" y de quién tiene derecho a qué recurso. El género, como representación construida del ser hombre y ser mujer, lleva a reproducir las prácticas de relación con los recursos naturales. Así, en Nanegal los hombres tumban los árboles, rozan la montaña, limpian los potreros, van de cacería; los hombres son considerados como tales si son capaces de realizar estas tareas. Las mujeres queman los rastrojos, siembran, cosechan y realizan el procesamiento de los alimentos, cuidan los huertos de yuca y hortalizas, crían cerdos, gallinas, patos, etc.; ellas son representadas como mujeres si son capaces de realizar estas tareas, pero si alguna talara un árbol o fuera de cacería, sería considerada "marimacho" (como hombre).

Es por esto que podemos decir que "las prácticas de manejo ambiental tienen un sello de género pues se basan sobre la división de trabajo entre hombres y mujeres" (Ferraro 1995, 98). Para Sherry Ortner las diferencias biológicas (hombre-mujer) encuentran significado solamente dentro de un sistema cultural específico, por lo cual es necesario conocer los valores simbólicos asociados a lo femenino y a lo masculino, es decir, las representaciones de lo masculino/femenino. La pregunta por los valores culturales que especifican determinadas representaciones de lo femenino y lo masculino "no es una simple sofisticación ni un juego semántico, es quizás una interrogante crucial que puede ayudar a explicar y a transformar muchas realidades que aún permanecen veladas" (Montecino 1996, 30).

En síntesis, las prácticas de manejo ambiental están vinculadas a los valores aceptados socialmente como comportamientos correctos de hombres y de mujeres. Ahora bien, esa estructura de valores asociados a las prácticas, también conforma diferentes representaciones y valoraciones sobre los recursos naturales. Cabe señalar aquí que las mujeres de la zona de estudio están relacionadas con el medio ambiente a través de sus prácticas agropecuarias. Ellas no son solamente consumidoras de recursos (agua, leña, forraje para los animales), sino productoras de bienes agrícolas y pecuarios. Sin embargo, los valores simbólicos locales de lo femenino/masculino jerarquizan la importancia del trabajo masculino y femenino asignándole un status mejor al desbroce de la montaña y al corte de caña de azúcar para elaborar aguardiente,

por ser actividades aparentemente más rentables que las realizadas por las mujeres.

Aún en la literatura y en las prácticas de desarrollo las mujeres fueron vistas como ejecutoras de actividades de menor valor que los hombres, enfocadas hacia la esfera de lo reproductivo. En años recientes, el enfoque de Mujeres En Desarrollo (MED) reconoció un papel activo de las mujeres como participantes en el proceso de desarrollo y en el crecimiento económico a partir de su rol tanto productivo como reproductor (Rebolledo 1996, 74). A pesar de todas las críticas que existen al enfoque de MED, se puede decir que permite reconocer el papel de las mujeres como usuarias activas de los recursos naturales.

Las prácticas de uso de los recursos naturales en la zona de Nanegal corresponden tanto a hombres como a mujeres. Sin embargo, no podemos señalar que se producen en igualdad de condiciones y aquí las representaciones y jerarquización de los valores femeninos/masculinos son fundamentales. Para Emilia Ferraro, la relación.

... más inmediata y sencilla entre género y medio ambiente se da a nivel del *uso* de los recursos por parte de hombres y mujeres: el *cómo* se trabaja la tierra tiene mucho que ver con el *quién* tiene derecho a su uso y la naturaleza de estos derechos (Ferraro 1995, 98).

En Nanegal el acceso a los recursos y la toma de decisiones sobre la finalidad que se les da a ellos, está básicamente en manos de los hombres. Por ejemplo, las mujeres jóvenes pobres de la zona no pueden acceder a la tierra ni siquiera como trabajadoras, pues la representación social de "la mujer" no permite que ellas se empleen como jornaleras agrícolas. Prefieren vincularse al trabajo doméstico en las ciudades. Las mujeres mayores no pueden rozar pedazos de la montaña para sembrar, pues ese es un papel de los hombres y, además, son pocas las mujeres propietarias de tierra; la propiedad está en manos del "jefe de familia", quien generalmente es hombre.

En el enfoque de género, una de las corrientes más importantes ha sido la del empoderamiento o "género en el desarrollo" (GED). Esta corriente surgió de las reflexiones de las feministas del Tercer Mundo y de las organizaciones de base de mujeres y considera que "empoderamiento" tiene que ver con la autoconfianza que pueden alcanzar las mujeres a partir, entre otras cosas, del acceso y control sobre los recur-

sos naturales (Rebolledo 1996, 81-82). El empoderamiento de las mujeres debe producirse en los diversos contextos sociales, políticos, culturales, sin embargo, la jerarquización de los valores asignados a mujeres y a hombres es una fuerte limitante para ello.

Percepciones y valoraciones sobre el medio ambiente en Nanegal

Una vez analizada la importancia de las representaciones sociales sobre el papel asignado tanto a las mujeres como a los hombres, cabe preguntarse cómo usan los recursos ambos grupos y qué piensan sobre ellos, es decir, cuáles son sus percepciones y valoraciones sobre el medio ambiente.

Para responder a ello presento los resultados preliminares de una encuesta aplicada en las comunidades y en el centro poblado de Nanegal.¹ Las encuestas se aplicaron en porcentajes similares a mujeres y hombres de distintos grupos de edad: 15-25 años; 26-35; 36-45; 46-55; 56 y más.

El primer resultado de esta encuesta es que las valoraciones dadas por el conjunto de los pobladores, tanto mujeres como hombres, a la montaña, tienen relación con la utilidad de los recursos para las personas. En orden de importancia, la montaña como un recurso natural sirve para:

- a. Conservar el ambiente donde *viven las personas*, esto es, atraer la lluvia, evitar la erosión de la tierra, respirar mejor, conservar la salud de las personas, conservar la humedad de la tierra para los cultivos, mantener los animales silvestres y la posibilidad de cazarlos. En menor medida, se considera importante conservar la naturaleza sin relacionarla directamente con el uso humano
- b. Extraer madera para construir, leña para cocinar y postes para cercar los potreros.
- c. Sembrar fréjol, caña, plátano, maíz, pastos para el ganado.

Otros usos prioritarios de la montaña y representaciones sobre su utilidad muestran diferencias entre mujeres y hombres. Así, cazar animales silvestres y distraerse (acampar, ir de caminata), son usos remarcados más por los hombres que por las mujeres aunque algunas de ellas también los mencionan.

A pesar de que las primeras y principales percepciones sobre la utilidad de la montaña no muestran mayores diferencias en el porcentaje de mujeres y hombres que las mencionan, si tomamos en cuenta el análisis por edad, se notan claras diferencias en estas percepciones:

1. Las mujeres mayores de 55 años perciben la montaña como útil principalmente para: a) sembrar maíz, fréjol, caña, pasto; b) conservar la humedad del suelo y el ambiente; y c) extraer leña y madera.
2. Para los hombres de la misma edad, en orden de importancia, la montaña sirve para: a) extraer madera y leña; b) conservar la humedad para las plantas y la lluvia; y c) sembrar productos agrícolas y pastos.
3. Si analizamos el grupo de mujeres jóvenes (15-25 años) vemos otras preferencias: a) la abrumadora mayoría considera que la montaña sirve para mejorar el ambiente y conservar la humedad; b) extraer leña y madera; y c) sembrar productos agrícolas y cazar animales silvestres.
4. Los hombres de la misma edad, tienen otro rango de preferencias: a) primero mejorar el medio ambiente y conservar la humedad, pero es solamente un 40%, frente al 75% de mujeres de la misma edad; b) cazar animales silvestres; y c) agricultura.
5. Para los hombres de entre 26 y 55 años, la montaña sirve principalmente para: a) conservar la lluvia y humedad para las plantas y evitar la erosión del suelo; b) extraer madera y leña; y c) sembrar productos agrícolas y pastos.
6. Para las mujeres de esta categoría de edad, la montaña sirve para: a) extraer leña y madera; b) conservar la humedad del suelo y la lluvia; y c) sembrar productos agrícolas.

Ante estas respuestas me pregunto ¿cómo se acercan estas mujeres y hombres mayores y jóvenes a los recursos? Considero que lo hacen principalmente a través de sus prácticas, de sus valoraciones sobre los recursos, de las distintas formas de acceso y control de los recursos y del contexto económico, social y político que les rodea, pero también a través de sus conceptos sobre ser hombre y ser mujer. Así, se pueden analizar los resultados preliminares de la encuesta y llegar a algunas conclusiones, tomando en cuenta el género y la edad:

1. Las mujeres muy mayores migraron hacia esa zona hace 30 o 40 años, con la idea de hacer producir la tierra, de darle un uso agrícola, de alimentarse de ella. Su práctica de años ha sido sembrar plátanos, yuca, maíz y otros cultivos para la alimentación familiar y para alimentar cerdos y gallinas.
2. Los hombres mayores migraron con la misma idea, más aún tomando en cuenta que la migración se produjo básicamente en familia. Pero estos hombres mayores fueron quienes talaron los árboles, extrajeron la madera, cortaron los postes para cercar y tumbaron la montaña para las siembras.
3. Las mujeres jóvenes no son propietarias de la tierra, ellas no siembran. En este grupo de edad, la mayor parte de las jóvenes estudian o trabajan en Quito. Para ellas no es interesante tumbear árboles o ir de cacería. Sus conceptos de "ser mujer" no incluyen estas actividades, pero su práctica cotidiana en la ciudad tampoco incluye el uso agrícola de la tierra. Tienen una formación escolar que advierte la importancia de conservar los árboles para tener agua y preservar el medio ambiente.
4. Los jóvenes varones de la misma edad también consideran prioritario conservar la montaña, pero el porcentaje de respuestas de este tipo es menor al de las mujeres jóvenes. En la zona de Nanegal, los hombres jóvenes trabajan como jornaleros agrícolas, ayudan a sus padres en la molienda de caña o en el desbroce de la montaña. Ellos van a la montaña para cazar animales silvestres y frecuentemente se los mira con escopetas. Estas son actividades consideradas propias para los hombres jóvenes, están dentro del concepto de

“ser hombre”. Por otro lado, las experiencias recientes de los jóvenes con la montaña no incluyen la extracción de árboles maderables, pues éstos casi ya no existen en la zona.

5. Hay una diferencia clara en las prácticas y percepciones de los padres y abuelos de los jóvenes actuales, pues ellos grabaron en su mente el valor de la montaña como recurso maderable. Los hombres de 35 a 60 años de edad perciben como un efecto negativo de la disminución de la montaña la falta de madera. Ellos vendieron poco la madera pues anteriormente no habían carreteras que les permitieran sacarla al mercado, pero sí utilizaron mucha madera para construir las viviendas en toda la zona. Los hombres mayores son considerados “hombres” por su capacidad de enfrentar la montaña.
6. Las percepciones sobre la montaña en las mujeres mayores (de entre 26 y 55 años de edad) se relacionan con sus prácticas agropecuarias y no con la tala de árboles. Las mujeres alimentan cerdos para generar ingresos para su familia, y lo hacen mediante dos prácticas relacionadas con la montaña: la primera es el cultivo de plátanos, maíz y yuca, y, la segunda, es la recolección de leña para cocer estos alimentos para los cerdos. No se puede decir que estas mujeres se relacionan con la montaña solamente como “consumidoras” de leña, pues la finalidad última de su recolección es la producción pecuaria. En la zona, la mayor parte de familias cocina sus alimentos con gas, pero para los cerdos se utiliza leña.

Los hombres mayores vivieron una de las etapas de colonización de una zona que, en su gran mayoría, no estaba cultivada. Sus percepciones de la región se relacionan con las consideraciones generalizadas en varios países latinoamericanos sobre las tierras de bosque subtropical húmedo como tierras potencialmente agrícolas. En Ecuador, hasta inicios de la década de los ochenta, el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) tenía jurisdicción legal sobre la tierra y consideraba grandes extensiones subtropicales y tropicales como suelos de finalidad agrícola y ganadera (Taale y Griffiths 1995, 47). Como señala Ospina, en varios países, una manera de adquirir tierras fue la demostración del “uso efectivo” mediante la deforestación para el aprovechamiento agropecuario (Ospina s/f, 23).

La idea de aprovechamiento y manejo adecuado de los diversos recursos de los bosques, no ha sido central en las prácticas y percepciones de hombres y mujeres colonizadores. Sus percepciones sobre el bosque o la montaña se relacionan con la aspiración de que la tierra ofrezca una rentabilidad económica. Sin embargo, en nuestras condiciones sociales, económicas y políticas, el manejo de los bosques subtropicales húmedos no ha ofrecido las mejores condiciones de rentabilidad económica. Al contrario, el aprovechamiento agrícola de tierras inicialmente muy fértiles, ha generado mayores ingresos para las poblaciones colonas.

Por último, el uso de los recursos que hacen hombres y mujeres tiene relación con sus valoraciones sobre el medio ambiente. En estas valoraciones, lo prioritario es el beneficio agrícola y pecuario de los suelos, aún para las mujeres. El análisis de género deja ver los papeles de las mujeres y los hombres en ese uso y las consecuencias sobre la degradación de los recursos naturales.

Varios autores han señalado el papel actual de las mujeres en el manejo de los recursos naturales, la sobrecarga de trabajo que ello implica y las limitaciones a las que se enfrentan por la degradación de los recursos que están a su disposición. Con Susan Paulson podemos recalcar que las actividades de las mujeres ocasionan daños ambientales, a pesar del poco poder que puedan tener en la toma de decisiones sobre el uso de los recursos (Paulson 1995, 3).

Uno de los problemas más graves es que la degradación del medio ambiente intensifica la desigualdad de género (Ibid, 31). En Nanegal, como vimos, las mujeres jóvenes no tienen acceso a los recursos; ellas van a trabajar en las ciudades, en condiciones empobrecidas y de desventaja social. Por otro lado, las mujeres adultas que se quedan en la zona tienen una sobrecarga de trabajo y viven en condiciones de inseguridad por el empobrecimiento de los suelos. La disminución de las fuentes de agua es sentida como un fuerte problema, más por las mujeres que por los hombres, pues ellas se vinculan a este recurso para cocinar, lavar, dar de beber a los animales. Sin embargo, la degradación del medio ambiente y el uso inadecuado de los recursos naturales también afecta a los hombres, quienes perciben que uno de los mayores efectos de la disminución de la montaña, es la pérdida de la fertilidad de los suelos.

No se puede concebir a las mujeres como "víctimas" de la degradación ambiental, pues ello implica una visión pasiva del papel de las mujeres, según el cual ellas no serían responsables del uso de los recursos y serían vistas como entes sin uso de razón. Tampoco creo que la consideración de las mujeres como "cuidadoras" ofrece una representación completa de sus prácticas y relaciones con el ambiente, pues "bajo determinadas circunstancias y estímulos, mujeres y hombres cuidan mejor o peor el medio ambiente" (Vega 1995, 3). Tampoco estoy de acuerdo con el ecofeminismo que ve a las mujeres como interesadas por esencia en el cuidado de la naturaleza y concibe a mujeres y naturaleza como oprimidas y subyugadas por el poder patriarcal. La realidad es mucho más compleja y las mujeres también tienen parte de la responsabilidad en el daño medioambiental, aunque efectivamente se encuentran en condiciones de inferioridad social. En este sentido, el enfoque de género "no es solamente un instrumento analítico neutro, sino una perspectiva política que apunta a revertir la condición subordinada de las mujeres en la sociedad" (Ibid, 25). Creo sí, que cabe rescatar el valor del ecofeminismo en la medida en que intenta "revertir el relacionamiento dominador y antropocentrismo de los seres humanos con la naturaleza" (Ibid).

En el caso de Nanegal, las valoraciones de la montaña como "tierra para sembrar y tener animales" no demuestran un interés específico de las mujeres en la protección del medio ambiente, aunque ellas sí están interesadas en que los recursos se mantengan, para proveerse de leña, agua, madera, etc., al igual que los hombres. El interés de las mujeres y los hombres jóvenes por conservar el medio ambiente responde a realidades distintas a las de sus padres. Las chicas ya no viven principalmente de la agricultura y los jóvenes, si no migran, al menos tienen aspiraciones de migrar a las ciudades. Sus intereses por conservar la montaña están desvinculados de las prácticas de sus padres y se relacionan con nuevos valores sobre lo femenino/masculino que incluyen el estudio y la obtención de ingresos mediante actividades también delimitadas muy claramente como femeninas o masculinas: servicio doméstico, costura, mecánica, servicios de transporte. Sin embargo, ¿qué poder de decisión tienen las y los jóvenes sobre los recursos de la zona de Nanegal, tomando en cuenta su edad y su falta de acceso a los mismos?

Conclusiones

Para concluir, puedo decir que el análisis de género es central para el estudio de los usos y representaciones sobre los recursos naturales, pues abre un rico campo de "investigación, reflexión y debates" desarrollado a partir del enfoque de la construcción social del género (Montecino 1996, 30). Este análisis permite mirar la actuación de las mujeres y los hombres respecto a los recursos naturales, tomando en consideración los aspectos simbólicos ligados a sus prácticas y a sus valoraciones sobre el papel que deben tener mujeres y hombres en el manejo de los recursos. Por otro lado, este análisis mira las maneras de interrelacionarse entre las mujeres y los hombres y los orígenes de la desigualdad entre ambos, como también la responsabilidad de cada quien en la conservación de los recursos. Por último, como señala Susan Paulson, el análisis de género no está canonizado y sigue presentando grandes perspectivas para el estudio de las sociedades y su relación con los recursos.

Notas

- 1 La encuesta fue aplicada a 278 personas (hombres y mujeres) en un esfuerzo conjunto entre los planes de investigación SANREM-CRSP Ecuador de FLACSO y de la Universidad de Georgia.

Bibliografía

- Banco Interamericano de Desarrollo. 1995. *Women in the Americas: Bridging the Gender Gap*. Washington: The John Hopkins University Press.

- Ferraro, Emilia. 1995. Mujeres rurales y medio ambiente. Propuestas para políticas. En *La dimensión de género en las políticas y acciones ambientales ecuatorianas*, comp. S. Vega. Quito: CEPLAES, UNFPA.
- Montecino, Sonia. 1996. Devenir de una traslación: de la mujer al género o de lo universal a lo particular. En *Conceptos de género y desarrollo*, Montecino y Rebolledo. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- Ospina, Pablo. s/f. Tenencia de la tierra y uso de los recursos en la amazonía occidental. Documento de trabajo. Quito.
- Paulson, Susan. 1995. *Desigualdad social y degradación ambiental en América Latina. Recurso para la reflexión y enseñanza con análisis de género y forestería comunal*. Cochabamba, Bolivia: FAO-FITP.
- Rebolledo, Loreto. 1996. Género y desarrollo. En *Conceptos de género y desarrollo*, Montecino y Rebolledo. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- Taale, Tanja y John Griffiths. 1995. *El papel de la ley en la protección del bosque tropical en la Región Amazónica del Ecuador*. Quito: Fundación Tropenbos, Universidad de Groningen.
- Vega, Silvia. 1995. La articulación género-medio ambiente: enmarcamiento teórico. En *La dimensión de género en las políticas y acciones ambientales ecuatorianas*, comp. S. Vega. Quito: CEPLAES, UNFPA.

La producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser mujer y ser hombre

Alexandra Martínez Flores

Introducción

El presente estudio se basa en la investigación que realicé en 1994 con el fin de elaborar mi tesis de maestría, para ser presentada en FLACSO-Ecuador.¹ El trabajo de campo lo llevé a cabo en el pueblo de Yahuarcocha, una localidad situada a orillas de la laguna del mismo nombre, a cinco kilómetros de la ciudad de Ibarra, en la provincia de Imbabura. En este lugar viven mujeres y hombres que desde hace más de doscientos años se dedican, entre otras actividades, a la fabricación de esteras con totora.² Están organizados en dos instituciones: la Asociación San Miguel de Yahuarcocha y la Asociación Campesina de Compradores.

Mi interés en este ensayo es discutir acerca de un tópico de gran importancia dentro de la teoría feminista, y de relevancia innegable dentro del quehacer antropológico: ¿Cómo y por qué se perpetúan las relaciones de subordinación de las mujeres frente a los hombres? Abstrayendo mucho más estaríamos preguntándonos ¿cómo se reproducen ciertas prácticas y representaciones culturales? En su libro *A media voz, ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*, Kristi Anne Stolen siguiendo a Mauren Mackintosh (1981) sostiene que una de las formas como se reproduce la subordinación es a partir de la división sexual del trabajo la cual está regida por un conjunto de categorías,

normas y valores compartidos por el grupo y es producto de las relaciones económicas de la sociedad (Stolen 1987, 158).

Según Stolen es la familia y específicamente son las mujeres las principales socializadoras de los valores y normas. La posición de Mackintosh y Stolen fue retomada, sin beneficio de inventario, en algunos trabajos indigenistas que dan cuenta del papel de las mujeres en la reproducción de la cultura india. Me parece que una posición de este tipo construye una imagen de las mujeres como responsables de reproducir la cultura y de recrear su propia situación de subordinación.

A lo largo de estas páginas quiero mostrar cómo en un determinado contexto los atributos asignados, a partir de las prácticas cotidianas, a hombres y mujeres van construyendo y negociando las representaciones del ser hombre y mujer. Más específicamente propongo que la manera de usar el cuerpo, para realizar determinadas tareas atribuidas a lo masculino o femenino, es lo que establece el mismo hecho de ser mujer u hombre. Es decir existe un ciclo práctica-representación-práctica en el cual se reproduce y/o negocia socialmente la división del trabajo y las relaciones entre hombres y mujeres.

¿Cómo se construyen las representaciones del ser hombre y ser mujer yahuarcocheño en las labores vinculadas a la producción de las esteras? Esta es la pregunta que me permitirá sustentar mi propuesta. Para esto describiré brevemente el proceso de elaboración de las esteras y la división de trabajo por sexo; luego analizaré el corte y tejido como dos momentos claves para entender la manera como se construyen las representaciones del ser hombre y ser mujer en el contexto de la elaboración de las esteras, finalmente retomaré mi discusión con Stolen.

Antes de seguir me gustaría aclarar una cosa: estoy muy consciente que la vida de totoreros y totoreras y su manera de trabajar la totora son mucho más complejas que el texto que voy a exponer, por lo tanto lo que voy a exponer es una de las tantas interpretaciones que pueden hacerse.

La producción de las esteras

Obtener y procesar artesanalmente la totora es una actividad desarrollada por mujeres y hombres de Yahuarcocha; ellos y ellas, de a

cuerto con la edad, se encargan de lograr el acceso a la laguna, de cortar y transportar la totora, tejer y comercializar las esteras. Algunas de estas actividades son claramente distribuidas por género así el acceso y corte de totora dentro del agua es la tarea más masculina y el tejer las esteras la tarea más femenina. Sin embargo las mujeres controlan y realizan la mayor parte del ciclo productivo. Ambas actividades tienen valoraciones positivas más o menos equivalentes, pero el tejido de las esteras es vinculado con la obtención de dinero y la generación de identidades como artesanos; es por esta razón que ella es vista por tejedores y tejedoras como mucho más importante.

Al hacer énfasis en el proceso de trabajo intento mostrar, siguiendo a Giddens (1993) cómo, a partir de éste, se construyen cierto tipo de relaciones sociales y de cultura. Deseo advertir también que el estudio de las prácticas sociales y de las representaciones no puede resolverse oponiendo la una a la otra, pues el texto o cualquier otra forma de representación cultural es ante todo un *trabajo* (Giddens 1993, 172).

Los datos obtenidos para construir el capítulo que sustenta este estudio provienen de mi observación y análisis como investigadora en el rol de aprendiz. Esto implicó instruirme en una serie de destrezas y formas de comportamiento a las cuales fui accediendo de manera gradual conforme iba participando de la vida social de los totoreros. Precisamente Lave y Wenger a través del concepto de "situated learning" plantean que el aprendizaje es un aspecto integrado e inseparable de las prácticas sociales (1993, 31). Esta inmersión, en el mundo social de los artesanos tejedores de totora me permitió, de acuerdo con mi estatus de aprendiz, acceder a ciertos conocimientos como el arreglo de la totora, la clasificación y finalmente el tejido. Pero esta misma condición sumada a las normas de conducta vigentes que impedían a una mujer inexperta y ciudadana internarse en la laguna impidieron que yo intentara aprender destrezas más vinculadas con las representaciones de lo masculino como era el corte de la totora (Martínez 1995, 27).

El acceso a la laguna y la obtención de la totora es el primer paso para poder lograr una estera. Como la mayoría de entradas a la laguna son particulares, para poder llegar hasta los totorales es necesario negociar con los administradores y enfrentarse a los dueños de las fincas. Esta actividad es gestionada por los hombres miembros de la asociación. Acceder a la totora requiere que totoreros y totoreras posean

dos características importantes: "saber hablar", una calificación mencionada por ellos y asociada comúnmente a los hombres, que significa poder relacionarse y negociar con otras personas vinculadas con las esferas de poder de Ibarra; junto a esta cualidad se mencionaba otra destreza como era conocer los intrincados mecanismos de la burocracia judicial y municipal, con el fin de enfrentar con éxito los problemas judiciales que tienen con los finqueros. De las observaciones y las conversaciones puedo deducir que estos conocimientos son, en su mayor parte, desarrollados y reconocidos como de hombres (Martínez 1995, 29)

Cortar la totora sumergidos en el agua frecuentemente hasta la altura de las axilas es la siguiente actividad, cuando el nivel de la laguna es mayor que la altura de los(as) cortadoras necesitan montarse en los potrillos y cortarla sentados. La totora se siega con hoz, de manera similar al trigo.

Son los hombres jóvenes y maduros quienes conocen y realizan la construcción de los potrillos. No vi a mujeres, adolescentes o a viejos hacer esta tarea. También el corte es una tarea mayoritariamente realizada por hombres. Esta actividad requiere de algunas habilidades y conocimientos: saber hacer los potrillos, poder mantenerse en equilibrio mientras se corta, saber nadar perfectamente en caso de que la frágil embarcación naufrague y estar sano para soportar asolearse ocho horas con el medio cuerpo dentro de la laguna. Existen contadas mujeres maduras y algunas adolescentes quienes también realizan estas tareas.

La clasificación

Una vez cortadas las totoras se acarrear hasta la orilla a lugares donde no hay lodo y crece pasto. Hay como unos 70 metros de distancia entre la orilla y el lugar del corte. Una vez allí se abre los atados y se extiende la totora. La clasificación se hace por tamaño, diámetro, color y rigidez de cada rama. Una vez extendida y arreglada cierta cantidad de fibra, cuidando que en la base todas las puntas estén iguales, se ata de tal manera que la ligazón resista el transporte, con tres fibras gruesas de totora. A estos atados se los denomina *chingas*, las cuales ya listas se las carga a la espalda y transporta hasta un

lugar donde pueda acceder el camión. Una chinga pesa por lo menos ochenta libras cuando está mojada.

Esta labor exige paciencia, meticulosidad y fuerza, rasgos imprescindibles para llevar a cabo la clasificación pero que nunca fueron verbalizados por los totoreros y totoreras precisamente porque son actitudes psíquicas y físicas que van naturalizándose, transformándose en lo que Connerton llama "prácticas incorporadas" (Connerton 1990, 72).³ Además en esta tarea es fundamental tener conocimientos sobre la calidad del material cortado y sobre la manera de hacer y atar las chingas. Estas nociones y habilidades las poseen las mujeres maduras y son ellas las reconocidas como ejecutoras principales de esta tarea; normalmente coincide con que las poseedoras de estos rasgos son las principales tejedoras. Es muy ilustrativo que durante las mingas el presidente de la asociación lideraba el corte de la totora y en la orilla era la vicepresidenta quien se encargaba de controlar la calidad y peso de las chingas.

El transporte

La totora no puede ser secada en las orillas pues esos terrenos no pertenecen a los totoreros. Por tanto el material mojado debe ser trasladado al terreno que posee la asociación en su sede. Generalmente el traslado se hace una vez terminado el corte, la clasificación y cuando las chingas están bien ligadas. Cuando el camión llega, los hombres, mujeres y ancianos(as) deben ayudar a cargarlo. Unos ajustan las chingas, otros cargan hasta el filo del camión y otros dos reciben y ordenan dentro del camión. Finalmente, ya en su destino se debe desembarcar la totora.

Son los hombres maduros quienes ordinariamente se encargan de contratar el camión. No vi mujeres realizando esta tarea. Incluso mi casera no llevaba la iniciativa en este trabajo. Es un arreglo entre hombres. Quienes controlan que estén seguros los atados son los(as) ancianos(as). Luego las mujeres y los hombres maduros cargan hasta llegar al camión donde reciben las chingas también mujeres u hombres.

El secado

Luego de depositar la totora en el terreno de la sede de la asociación, se la extiende sobre la hierba o sobre la tierra apisonada. A estas

largas extensiones de totora a medio amarillear se las denomina *mantas*. Una vez extendida la fibra, pude observar que el trabajo consiste en continuamente rotarla y quitarle las basuras. Ya seca se debe hacer nuevas chingas y trasladarlas en carretilla al patio de la casa.

Cuando la totora está extendida en los terrenos de la sede, pude ver cómo, cotidianamente en las mañanas o las tardes, las van y vienen, cargadas de atados de totora, de este lugar a la casa. De lunes a viernes son las mujeres maduras o las ancianas quienes se encargan de secar el material. En vacaciones, las niñas acompañan a sus madres a estas tareas. Los hombres no se encargan de esta labor a excepción de los días sábados cuando, luego de realizar el corte de la totora, pasan por la sede y ayudan a sus esposas o a sus madres a empujar la carretilla. No vi a un hombre ocuparse diariamente por el secado y el arreglo de las chingas.

El tejido

Si una despierta a las cuatro o cinco de la mañana en una casa de tejedores en Yahuarcocha, es posible escuchar el rítmico golpeteo de una piedra contra la paja. Son las mujeres tejiendo esteras mientras los hijos y el marido duermen.

Por la noche se toman dos atados, uno cortado en saya y otro cortado en mine (de acuerdo con el tamaño de la estera que se hará), se les rocía con agua y se les deja a la intemperie con el fin de que adquieran humedad y flexibilidad. Con estos dos atados se espera tejer, a la mañana siguiente, las dos esteras. A eso de las cuatro o cinco de la madrugada pude observar como se toman los atados y de ellos se seleccionan las fibras más anchas con el fin de usarlas como trama. Se las coloca sobre el suelo juntas unas a otras hasta llegar al uno cincuenta de ancho, cuidando ponerlas lo más derechas posible. Con una tabla gruesa, de uno cincuenta de largo, se apisona la trama arrodillándose. En esta posición se cruza las tres primeras urdimbres con totoras tamaño *mine*. Una vez formada la primera parte de la urdimbre y verificado que estén aseguradas las tramas, se sienta con las rodillas cruzadas o en cuclillas encorvando la espalda y acercando el mine, se empieza a cruzar la fibra. Esta es la posición corporal apta para tejer. La etapa final del tejido es el remate actividad a la que se dedica un tiempo especial.

La preparación de la totora generalmente realizan las niñas o niños mayores; en su ausencia asume esta tarea la mujer encargada principal del tejido de las esteras o una anciana. Esto se hace antes de ir a la cama. No vi realizar esto a un hombre. Las mujeres maduras madres de familia son las principales tejedoras de esteras, quienes eventualmente reciben la ayuda de una adolescente o niña; ellas madrugan a tejer. Cierta ocasión cuando doña Tania, una de mis dos amigas de la asociación, me comentaba que ella se levantaba a las cinco para tejer las esteras, aprovechando que sus hijos dormían, su hija menor le recordó que junto a ella se levantaba siempre su hermana Juana, una niña de diez años. Desde esa hora hasta las seis, las dos tejen una estera y media. Cuando se teje en la tarde, trabajan también los niños; no vi hacer esto a los adolescentes varones. Muy pocos hombres tejen esteras. Aquellos que lo hacen son los ancianos o quienes sufren de alguna deficiencia física y están impedidos de realizar tareas de corte.

La comercialización

Las esteras, una vez terminadas, son enrolladas y anudadas con la misma totora. Generalmente, en los corredores de las casas hay tres o cuatro esteras esperando ser vendidas. Dos o tres veces a la semana, a las seis y treinta de la mañana aproximadamente, vi pasar por los senderos a hombres o mujeres gritando "compro esteras". Usualmente son las mujeres maduras y viejas quienes salen a las puertas de sus casas y las venden a los voceadores por unidad a un precio único, para septiembre de 1994 de 2.500 sucres (US \$ 1). Cuando hay un premio de dinero y no pueden esperar a los compradores, muchas mujeres acuden a sus parientes quienes les pagan trescientos sucres menos. La ventaja es que tienen el dinero en el momento que necesitan.

Los hombres no participan en la comercialización de las esteras ni se ocupan del dinero producto de esta labor, es decir como esta tarea no tiene relación alguna con el corte y con los atributos asignados a los que realizan este trabajo, la comercialización de las esteras en baja escala también la venta, salir a la puerta y ofrecer la estera, resulta una tarea asociada con lo femenino.

El corte y tejido como momentos claves para entender las representaciones del ser hombre y ser mujer

En mi tesis desarrollo y reflexiono con detenimiento cada una de las actividades y las maneras de representar lo femenino y masculino. En este estudio, que tiene otros objetivos, únicamente me voy a referir al corte y al tejido como las tareas más estrictamente concebidas como masculinas o femeninas.

El corte de la totora no empieza antes de las nueve y media de la mañana cuando el sol entibia el agua y el ambiente es abrigado. Una hora antes se puede divisar a los hombres, vestidos con ropas de trabajo, construir con la totora seleccionada el día anterior pequeñas embarcaciones llamadas "potrillos". Una vez terminadas, se montan en ellas y con un palo se guían hasta llegar, por las avenidas de totora, al lugar de corte. Los cortadores y cortadoras usan un pantalón flojo de tela delgada, una camiseta y un gorro o sombrero también de tela. Este traje les protege del viento y el sol, pero a la vez les permite nadar en caso de hundimiento del potrillo.

Las mujeres y los hombres totoreros reconocen que el trabajo en la laguna es tarea de sus esposos, hijos o nietos. En efecto, por sus prácticas los hombres jóvenes que se internan en la laguna son adjetivados como valientes y ágiles. Además todos reconocen y valoran el que tengan una destreza básica: saber nadar. Es posible inferir que estas cualidades son asociadas con lo masculino si analizamos la manera como se califica a aquellas mujeres cortadoras de totora en potrillos. En efecto, para su evaluación se utilizan las mismas palabras usadas para describir a los hombres que hacen esta labor. Doña Carmen y doña Rosario me comentaban que doña Lucía era muy "valiente", y de hecho tenía un reconocimiento especial, pues una de sus características es saber cortar la totora montada en potrillo y poder pelear con las finqueras de igual a igual. Por el contrario, mi casera consideraba "cobardes", un adjetivo opuesto a "valiente" a aquellas señoras que necesitaban de un hombre para obtener la totora pues el miedo de subirse en potrillos les impedía aprender a cortarla.

De esto puedo deducir, por oposición, que tanto ser temerosos como la falta de destreza para poder mantenerse en equilibrio dentro de un potrillo, y la posibilidad de enfermarse, porque en el período de la

menstruación las mujeres se saben enfermas y no se mojan, son características asociadas con lo femenino. Entonces me gustaría plantear que existe una estrecha asociación entre las características físicas y psicológicas requeridas para cortar la totora con los atributos asociados con lo masculino. Por ejemplo, ser valiente, joven y poseer buena salud son cualidades asociadas con lo masculino. Por otro lado, su ausencia -poco dominio del cuerpo, enfermedad, miedo, vejez o niñez- está relacionada, por oposición, a lo femenino, pues son todos los rasgos enunciados por los cuales no es posible entrar en la laguna. Las mujeres, que por sus atributos personales o por necesidad son cortadoras, de una manera u otra entran en la categoría de lo masculino: son adjetivadas como "valientes" generalmente y son las que acompañan a los hombres a los trámites en Ibarra. Las cortadoras por su parte se sienten orgullosas de realizar esta tarea, pues entran en una categoría especial de mujeres; ellas se caracterizan a sí mismas como no dependientes de los hombres para producir las esteras. Precisamente esta es una de las primeras motivaciones de dos amigas socias sobre la necesidad sentida por las mujeres de vencer su miedo y montar en potrillo: "no depender de los hombres". Este requerimiento es mucho más palpable en las mujeres con familia que no tienen marido por abandono o por ser madres solteras.

Según pude observar, es en la adolescencia cuando los muchachos y algunas muchachas empiezan a internarse en la laguna para cortar totora montados en potrillos. Es la época en que dominan la natación, sin embargo, cuando se internan en la laguna, siempre están vigilados por hombres mayores. Es impensado que un niño se interne en la laguna pues mujeres y hombres consideran que el trabajo de corte es una actividad valiosa por ser imprescindible para su labor como artesanos, pero también conlleva riesgos y les exige un estado físico bueno. En efecto, después de una larga jornada de trabajo a orillas de la laguna, yo comentaba con una socia sobre las duras labores realizadas; ella agregó: "y eso que usted no sabe lo que es cortar totora montada en potrillo".

El tejido de las esteras es la última parte del proceso de aprendizaje de un(a) niño(a) en la producción de las esteras. En la laguna es que los niños y niñas de seis o siete años se iniciaban clasificando totora, pero al llegar a su casa no realizan ninguna tarea relacionada con el tejido. Todo lo contrario sus madres insisten en trabajar alejadas de los

pequeños. Al alcanzar los ocho o nueve años, las niñas y niños son los encargados de preparar la totora para que su madre teja a la mañana siguiente. Esta acción es todavía muy controlada por las madres o abuelas; se toma en cuenta si escogieron bien la totora y si rociaron la cantidad de agua necesaria. Al llegar a los diez u once años, a veces un poco antes, las niñas y los niños "ayudan a cruzar". Esto significa que en una estera ya empezada, se sientan juntos la madre y la hija(o), y comenzando desde el centro cada uno teje, con la misma fibra, hacia lados opuestos. De esta manera la madre o abuela controlan, cruce por cruce, el tejido de los aprendices y evitan que la calidad de la estera sufra menoscabo. No vi a las madres explicar verbalmente a sus hijos la técnica del cruce; está supuesto el hecho de que ellos lo han visto hacer e incluso han practicado. Muchas veces observé a las niñas y a los niños en un rincón del cuarto jugar a tejer con restos de totora, mientras sus madres hacían sus grandes esteras.

Según me contaron, únicamente cuando ya no se equivocan en el cruce y saben llevar el ajuste perfecto del tejido, se les permite tejer solos, siempre bajo el control de una mujer mayor. Las madres no permiten que sus hijos chicos estén junto a ellas cuando tejen, una de las razones es porque usualmente los niños pisan el tejido ensuciándolo y aflojándolo, también porque con los niños cerca las madres se ocupan de éstos y pierden la concentración necesaria. Las mujeres aprendices llegan a ser tejedoras de esteras cuando saben rematar. Cuando no dominan esta técnica, son las madres quienes se encargan de la última y decisiva fase del trabajo. Ya casi entrada la adolescencia los muchachos y muchachas intentan rematar por sí solos. Son las mujeres quienes ponen empeño en aprender esta labor. En una ocasión, cuando yo preguntaba a doña Nati si ella enseñaba a sus hijos a tejer me dijo que no, pues prefería que realizaran sus tareas escolares. Luego, al verme tan interesada en el tejido, admitió que sus dos hijos, el de 15 y la de 14 años, sabían tejer. En ese momento llegó su hija y muy orgullosa me indicó sus esteras y se ofreció a rematar una estera de su madre, pues -según me comentó doña Nati- su hija hacía este trabajo mejor que ella. Luego al preguntarle por las esteras de su hijo adolescente me dijo que ya no tejía esteras pues esta labor le ocasionaba "dolor de las piernas". Este ejemplo es una muestra de lo que pasa con los chicos. Ellos dejan de tejer al entrar a la adolescencia, una etapa en la cual el realizar tareas femeninas pondría en riesgo su naciente

virilidad. Por ello los niños tejen esteras desde los ocho hasta los doce o trece años con el interés de administrar el dinero obtenido con la venta de las mismas. Al llegar a la adolescencia se niegan a realizar este trabajo aun cuando saben que dejarán de percibir ese ingreso.

De lo observado es posible inferir que las mujeres llegan a ser "full participants" en el sentido de Lave-Wenger (1993) cuando saben rematar una estera y pueden venderla. Los hombres, en cambio, llegan a este estatus cuando se encargan, de manera independiente, del acceso y corte de la totora. Esto último es posible deducir de los comportamientos que tienen los adolescentes frente a la producción de las esteras; en efecto, aquellos adolescentes que tienen un padre joven, que puede ocuparse del acceso y corte de la fibra, participan muy tangencialmente en el corte. En cambio aquellos que no tenían padres colaboraban activamente en el acceso y corte de la totora.

Una vez descrito y hecho sentido sobre la producción de las esteras me gustaría enfatizar en algunos puntos que resultan claves:

Primero, hemos visto cómo el tejido de la totora es lo opuesto al corte. Los atributos que todo cortador debe tener se constituyen en los referentes con los cuales se asocia lo masculino. Por oposición el tejido de las esteras requiere otro tipo de habilidades atribuidas a lo femenino. Es decir las prácticas sociales construyen las representaciones de lo femenino y lo masculino en relación con un aspecto de su vida social como es el trabajo de la fabricación de esteras. En otro capítulo de mi tesis muestro cómo se construyen estas representaciones en la dinámica de la vida doméstica.

Segundo, es posible observar que la elaboración de las esteras exige una disciplina, es decir se trata de acciones que necesitan un método que permita el control minucioso de las operaciones del cuerpo, garantizando, de esta manera, la sujeción constante de las fuerzas e imponiendo una relación de docilidad-utilidad; sin embargo la posición de Foucault (1985) quien ha trabajado ampliamente este tema, no me resulta provechosa en este contexto pues, aunque la gente totorera hace un trabajo físicamente difícil y exigente, ellos, a diferencia de lo que plantea este autor para entender las disciplinas corporales, no están sujetos a ninguna fuerza estatal, religiosa o civilizadora, al contrario, estos comportamientos estructurados les ayuda a crear una identidad de la cual pueden enorgullecerse.

Tercero, la memorización de posturas y comportamientos específicos para realizar las diversas labores relacionadas con la producción de esteras podrían ser tomadas, como sugiere Connerton (1990), como prácticas incorporadas. Estos comportamientos corporales son socialmente diferentes en los hombres y las mujeres (Connerton 1992, 73) y en el caso de la producción de las esteras dependen de las etapas del proceso que se han asignado a cada género. Por ejemplo, el tejido de la totora necesita de una disciplina corporal diferente a la del corte. La primera implica una práctica diaria de madrugar, sentarse en cuclillas y con la columna encorvada, superar el dolor de las piernas, el frío de la mañana y la dureza del suelo. También se necesita aislarse del bullicio, concentrarse, usar la lógica, tener una buena motricidad fina y saber combinar con las tareas domésticas. Esto posiblemente con el tiempo llega a ser un hábito. Por su lado, el corte exige el cultivo de una entereza de ánimo, confianza en el cuerpo y en la fuerza física, aspectos que refuerzan la idea de masculinidad. Estas capacidades de usar el cuerpo para trabajar implican también usar el cuerpo para representarse como mujeres o como hombres recreando continuamente las anteriores "visiones" o estereotipos del ser hombre y mujer. Pues es obvio que cada género podría utilizar su cuerpo para ejecutar las tareas del otro, pero esto ocurre en casos excepcionales.

Es decir existe un ciclo de práctica-representación-práctica, en el cual se reproduce la división del trabajo. Por ejemplo las mujeres, generalmente, no aprenden a cortar totora, en consecuencia son representadas como incapaces de cortar (es decir lo social y arbitrario es naturalizado) por lo tanto están impedidas de cortar y esto origina su misma incapacidad para hacer esa tarea.

Cuarto, el comportamiento postural requerido para el tejido de las esteras y el corte de la totora es altamente estructurado y completamente predecible, puede ser verbalizado, pero es automático, es parte del comportamiento de una persona, donde están inmersos los modelos de vida. Por ello doña Nati, quien no nació ni creció en Yahuarcocha, conoce que su aprendizaje de la producción de las esteras era diferente al de su hija, o su cuñada, nativas del lugar. Quizá por esta misma razón mis dos amigas, no oriundas del pueblo, tuvieron la paciencia para verbalizar y mostrarme un conocimiento que para las otras mujeres era parte de sí mismas y por lo tanto más difícil de ser expresado con palabras. Esto quiere decir que no siempre conocemos

todas las cosas a nivel discursivo, pues tal conocimiento se hace a nivel de las prácticas constitutivas de nuestra actividad diaria en este caso el elaborar esteras, es decir las acciones serían, junto con la semiótica, una especie de mediación entre lo que conocemos y lo que representamos. En otras palabras esto significa, siguiendo a Giddens y Bourdieu, que los actores muchas veces pueden dar una explicación acerca de las circunstancias de su acción, pero esto no supone tener plena conciencia del porqué de ciertas actuaciones o representaciones (Giddens 1993, 166; Bourdieu 1991, 101).

Quinto, el conocimiento de producir esteras se genera en las prácticas de aprendizaje de esta actividad y este es un aspecto inseparable de las prácticas sociales (Lave-Wenger 1993, 32). Hemos visto que los niños y niñas son los mayores aprendices y constituyen el mejor ejemplo de "legitimate peripheral participation" [participantes periféricos] en el sentido de Lave y Wenger, en el mundo social de los adultos. Las niñas y niños al participar dentro de en la producción de las esteras conocen cuáles son sus posibilidades de ejecución, y los conocimientos que deben llegar a adquirir para demostrar que manejan los saberes sobre hacer esteras y llegar a ser considerados como participantes totales dentro de esa comunidad, es decir llegar a ser tejedora o cortador de totora.

Sexto, mi incorporación como aprendiz me permitió aguzar mis sentidos con respecto a las prácticas cotidianas no sólo en el trabajo de las esteras sino en toda la vida doméstica. Pude acceder a conocimientos prácticos que no pueden ser explicados verbalmente y finalmente me permitió tener una versión más cercana de lo que significa ser mujer totorera.

Para concluir

Volviendo a la discusión del inicio, las constataciones aquí presentadas me permiten disentir con lo planteado por Stolen y Mackintosh, pues no son únicamente la división del trabajo por género y el papel que juegan las mujeres en reproducirlo lo que perpetua nuestra subordinación.

El ser hombre y ser mujer es una construcción negociada a partir de las prácticas cotidianas. Este es un proceso semántico donde el

cuerpo juega un papel primordial, pues la manera como se lo usa, para realizar determinadas tareas atribuidas a lo masculino o femenino, es lo que establece el mismo hecho de ser mujer u hombre. Además el hecho de haber introducido el concepto de Lave y Wenger de "participantes periféricos" nos ayuda a comprender que el proceso de conocimiento y la adquisición de destrezas, diferenciadas para mujeres y hombres, no se da únicamente en la relación de lo que la madre puede o debe enseñar a sus hija(os) sino en la misma participación de los niños y niñas y adolescentes en las prácticas cotidianas que se desarrollan en diversos contextos.

La vida social de los aprendices, como miembros de una comunidad, les da pautas de comportamiento y herramientas que les permiten calificarse, poco a poco, como participantes totales dentro de una comunidad de práctica. Allí, a partir del trabajo, de las relaciones de poder y desde una determinada posición social se negocian y aprenden las representaciones del ser mujer y hombre totorero.

Notas

- 1 Alexandra Martínez Flores. 1995. La construcción del significado de hombre y ser mujer en las labores vinculadas a la producción de las esteras. Tesis previa a la obtención del título de master en Antropología, FLACSO, Quito.
- 2 La totora es una anea de la familia de las tífáceas que crece en los sitios anegados.
- 3 Paul Connerton (1990) divide a las prácticas incorporadas "incorporating practice" de las prácticas inscritas "inscribing practice". La primera se refiere a las actividades realizadas con nuestros cuerpos que intentan significar algo de manera intencional o no intencional; sus fuentes de información son el grupo social o la familia y se trasmite por el solo hecho de que los cuerpos están presentes en esa actividad. El segundo tipo de prácticas son aquellas aprendidas a través de recabar información proveniente de enciclopedias, radio, televisión, es decir siempre requieren una fuente de información y que nuestro organismo la procese. (Connerton 1990, 73).

Bibliografía

- Bourdieu. 1991. *El sentido práctico* (Versión castellana). Madrid: Santillana S. A.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michael. 1985. Cuerpos dóciles. En *Vigilar y castigar*. México: Siglo XIX Editores.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1987. El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura. En *La teoría social* Anthony Giddens et al. Madrid: Alianza.
- . 1993. Action, Subjectivity and the Constitution of Meaning. En *The Aims of Representations: Subject/Text/History*, ed. Murray Krieger, 154-174. Stanford: Stanford University Press.
- Ingold, Tim. 1993. The Art of Translation in a Continuous World. En *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, ed. Gisli Palsson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lave, J. and Etienne Wenger R. 1991. *Situated Learning. Legitimate peripheral participation*.
- Mackintosh, Mauren. 1981. Gender and Economics-The Sexual Division of Labour and the Subordination of Women. En *Of Marriage and the Market*, Kate Young et al., 1-15. London: CSE Books.

- Martínez, Alexandra. 1995. La construcción del significado de ser hombre y ser mujer en las labores vinculadas a la producción de las esteras. Tesis previa a la obtención del título de Maestría en Antropología. FLACSO, Quito.
- Moore, Henrietta. 1988. *Feminism and Anthropology*. London: Polity Press.
- Scott, Cook. 1990. Female Labor, Commodity Production, and Ideology in Mexican Peasant Artisan Households. En *Work Without Wages*, eds. J. Collins and M. Jimenez. New York: State University Press.
- Smith, Gavin. 1989. *Livehood and Resistance, Peasants and the Politics and Land in Peru*. Los Angeles: University of California Press.
- Stolen, Kristi Ann. 1987. *A media voz. Ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.

Género, autoridad y hogar: ¿es pertinente el uso de la categoría de jefe/a de hogar?

Mercedes Prieto N.

Introducción

La presente ponencia se propone una reflexión, a base de la literatura disponible y de la revisión de recientes encuestas de hogares y de otros instrumentos de observación antropológica, sobre el uso del concepto de "jefe" o "jefa" de familia para referirse a la autoridad en el hogar y analizar los diversos factores sociales, económicos, culturales y políticos de los hogares, entre ellos, las relaciones de género. El análisis prestará particular atención al uso del concepto en referencia al mundo rural andino. Se intenta mostrar cómo desde las ciencias sociales se crean realidades, que lejos de referir a procesos empíricamente informados, los reconstruyen con interpretaciones pre-concebidas de esas realidades; busca, consiguientemente aportar en un esfuerzo de una antropología que tenga capacidad de oír las distintas voces de la sociedad y ser dialógica.

La introducción de criterios de equidad de género en las políticas públicas y el diseño de políticas de igualdad de oportunidades para hombres y mujeres pone en la discusión no sólo la visibilidad de las mujeres en los estudios, indagaciones y estadísticas existentes,¹ sino también los supuestos implícitos en las técnicas de investigación social-v.gr., encuestas y censos, entrevistas, etc.-cuya unidad de obser-

vacación y análisis es el hogar. Las encuestas, censos y entrevistas de hogares utilizan, generalmente, la categoría de "jefe/a" de hogar.² Es sobre esta categoría que me propongo reflexionar.

Las encuestas y la definición de la "jefatura" del hogar

En las encuestas y censos realizados por los organismos oficiales de producción de información socio-económica³ existen dos definiciones básicas de "jefe/a" de hogar.⁴ En primer lugar está la autodefinition o definición demográfica según la cual "jefe" de hogar es la persona que es reconocida como tal por todos los miembros de la familia. En segundo lugar, encontramos la definición económica que designa como "jefe/a" al mayor aportante de ingresos o responsable económico del hogar (FAO-IICA 1995).

La definición demográfica de "jefe/a" tuvo inicialmente sólo una función como dispositivo para el empadronamiento. Sin embargo, ha sido utilizada en diversos trabajos con fines analíticos, especialmente para elaborar tipologías de familias, analizar el tema de la autoridad, correlacionar pobreza con sexo de los integrantes del hogar, entre otros. Varios trabajos analizan, por ejemplo, las situaciones de los hogares con "jefaturas" femeninas a partir de la premisa de que éstos son más vulnerables a situaciones de pobreza (Cf. DINAMU-STFS 1996).

A lo largo de la ponencia, argumentaremos que la utilización de esta categoría con fines analíticos, especialmente para dilucidar aspectos sobre poder, autoridad, decisiones y responsabilidades, no es adecuada. Las limitaciones de esta definición han sido señaladas por varios estudiosos. Por ejemplo, en relación a los censos, una conocida científica social argentina ha dicho:

... resulta evidente que los criterios según los cuales alguien es considerado jefe de hogar no están basados en un conocimiento profundo de la realidad social, sino en la necesidad estadística de

tener una persona de referencia dentro del hogar ... El recolector de información censal no puede realizar una investigación a fondo sobre la autoridad intrafamiliar, por lo cual la solución administrativa habitual es dejar la decisión en manos de los propios informantes: "la persona reconocida como jefe por los miembros del hogar" (Jelin s.f., cit. en García y Mauro 1992, 37).

Para profundizar esta argumentación, tomaremos, como ejemplo, la *Encuesta de Condiciones de Vida* (ECV) realizada en el Ecuador en 1994 y 1995 con la cooperación del Banco Mundial.⁵ La encuesta, con fines de empadronamiento, asume la necesidad de identificar un/a "jefe/a" de hogar. Define como tal

... a la persona que siendo residente habitual es reconocido como jefe por los demás miembros del hogar; *ya sea por su mayor responsabilidad en las decisiones, por prestigio, relación familiar o parentesco, por razones económicas o por tradiciones culturales* (INEC-SECAP 1995, VI-2).

Con el propósito de identificar a esta persona, el cuestionario de la ECV instruye al encuestador que inicie su entrevista de la siguiente manera:

Señor (a) necesitamos hacer un listado con los nombres de todas las personas que comen y duermen habitualmente en este Hogar ... (Ibid)

Luego, en un recuadro de instrucciones, se advierte al empadronador lo siguiente:

Importante: en caso de que el jefe del hogar esté ausente por más de 6 meses y vive en otro hogar, anote ... el nombre de la persona que los miembros del hogar reconozcan que ocupa el lugar del jefe del hogar ausente (Ibid).

Y, finalmente, requiere que las preguntas sobre los miembros del hogar se inicien de la siguiente manera:

Por favor:

1. Dígame el nombre del Jefe del Hogar que come y duerme habitualmente en este hogar ... (Ibid).

Si bien la identificación de un/a "jefe/a" de familia se fundamenta en el objetivo de que el empadronamiento de los miembros del hogar sea exhaustivo (INEC-SECAP 1995), la definición de "jefe" contiene una cláusula-subrayada por nosotros en la cita anterior que define el término-con la cual se está imputando a la categoría de "jefe/a" una serie de connotaciones, por lo demás incoherentes entre sí y no excluyentes, como son aquellas relativas a decisiones, prestigio, relación familiar, relación económica y razones culturales. Planteada de esta manera, resulta imposible e inútil interpretar qué significa la categoría de "jefe/a" de familia, ya que su definición se refiere a demasiadas variables o dimensiones de la realidad del hogar y su entorno.

Derivaciones de los usos de la categoría de "jefe/a" de hogar en las estadísticas oficiales

Los instructivos que definen las categorías y los textos que formulan las preguntas de la encuesta que estamos analizando están atravesados por un lenguaje claramente sexista. Subrepticamente, se da por sentado que los "jefes" de familia son los varones adultos-cabeza de familia-de los hogares. De esta manera, en los resultados de la ECV existe una altísima correlación entre sexo de los/as "jefes/as" de familia y la existencia de madres solas con hijos; o bien, de "jefas" con su estado civil: la gran mayoría son viudas, separadas o divorciadas.⁶ La ECV se inserta así en una de las polémicas levantadas por el movimiento de mujeres: la ilegitimidad de seguir utilizando el concepto de "jefe/a" de familia. Pese a ello, tanto las estadísticas oficiales cuanto los trabajos académicos utilizan con frecuencia esta categoría para sus análisis. Corresponde, por lo tanto, preguntarnos qué implicaciones ha tenido este uso.

En el Ecuador, dado el carácter subjetivo y ambiguo de la categoría "jefe/a" de hogar, distintas encuestas—si bien trabajan con las mismas definiciones conceptuales y operativas—muestran diferencias sustantivas en el número y porcentaje de jefes varones y jefas mujeres.

Encontramos importantes variaciones en diversas fuentes de información en cuanto a la distribución de la variable sexo del "jefe" del hogar. Por ejemplo, el último censo de población registra una mayor proporción de "jefas" de familia que lo establecido en la ECV. Estas discrepancias pueden explicarse parcialmente como efecto del instrumento mismo. Por ejemplo, las instrucciones dadas en la ECV inducen a los encuestadores a identificar como "jefes" de familia a hombres que migran temporalmente y que ejercen una "jefatura"—digamos—a tiempo parcial, situación particularmente relevante en los contextos rurales.

Otras explicaciones de la variación en el porcentaje de "jefes/as" de hogar en las distintas fuentes estadísticas pueden visualizarse a partir del caso de una encuesta rural.⁷ Los resultados iniciales de esta encuesta establecieron que, en promedio, el 12,9% de los hogares tenían a mujeres como "jefas" de familia. Sin embargo, al corregir esta información a partir de un criterio que identificaba explícitamente a la persona mayormente responsable de las fincas, el promedio de hogares con mujeres "jefas" aumentó al 21,3%. Es decir, si la pregunta da énfasis a la dinámica económica del hogar, aparece una mayor relevancia de las mujeres como responsables de la agricultura de pequeña escala.

Otra manifestación de la noción patriarcal del hogar que asume la existencia de un "jefe" hombre la encontramos en la identificación de sujetos y agentes de las diversas políticas públicas. En el caso de programas y proyectos de desarrollo y de políticas de subsidios e incentivos productivos, se tiende a identificar al "jefe" del hogar —varón— como beneficiario de los recursos y se asume que éste se encargará de distribuirlos equitativamente entre los miembros del hogar.⁸ Distintos trabajos han demostrado cómo ha influido negativamente sobre las mujeres el supuesto de la existencia de un hogar como ente monolítico, donde los recursos se distribuyen equitativamente entre sus miembros. Otros trabajos han demostrado que políticas y recursos orientados hacia los "jefes" de hogar, definidos como los hombres mayores de los hogares, no han llegado a los otros miembros del hogar.⁹

Existen también estudios que llegan a conclusiones contrarias en cuanto a los sujetos de las políticas sociales. García y Mauro (1992), por ejemplo, consideran que las políticas sociales—se refieren a políti-

cas en el campo de la reproducción social—se orientan principalmente a las mujeres. Su argumentación coincide, empero, en explicar este sesgo a partir de los estereotipos de género existentes: lo productivo para los hombres y lo reproductivo para las mujeres. Según estos autores:

... las políticas sociales que se aplican en el país se caracterizan, en cuanto a su influencia en la organización intrafamiliar, por enfatizar la relación madre-hijo, no incorporar a los hombres en general y a los padres en particular, y tender a sobrecargar de responsabilidad a la familia, sobre todo a las mujeres ... (Ibid, 68).

Recientemente, un estudio sobre los niveles de pobreza elaborado a partir de la ECV de 1994 establece el número de hogares indigentes y pobres en el país (Larrea et. al. 1996). Esta información pretende sentar las bases para focalizar políticas de subsidio y orientar los recursos fiscales. El análisis, sin embargo, no establece ningún criterio que permita identificar jerarquía e inequidades de género, ya que estas quedan subsumidas en la lógica del hogar.¹⁰ Igualmente, esta información, y contrariamente a estudios parciales y de casos, no logra establecer ninguna correlación significativa entre “jefaturas femenina” y pobreza (Reed et. al. en prensa). En esta medida, los hogares con mujeres “jefas” parecerían no tener elemento alguno de vulnerabilidad específico que los haga susceptible de políticas particulares, ni productivas ni reproductivas.

Finalmente, queremos reparar en otra implicación del uso de la categoría de “jefe/a” de hogar. Nos referimos a la estructura de los hogares o familias y a los principios de autoridad al interior del hogar. La categoría de “jefe/a” de hogar alude necesariamente a una visión patriarcal o matriarcal de hogar, donde la autoridad está depositada en uno u otro miembro, femenino o masculino. El estudio antes señalado sobre las familias urbanas del país (García y Mauro 1992), basado en encuestas y entrevistas a hogares diseñadas ad-hoc, elabora una tipología de los hogares a partir del número de familias nucleares existentes y de la presencia o no de dos cónyuges.¹¹ Al analizar la estructura de las familias, incorpora como variable la autoridad —y, consiguientemente, el ejercicio de la jefatura— e identifica las relaciones entre tipo de familia y sexo de los “jefes/as”. Pese a observar

las inconsistencias en el uso de esta categoría, el estudio—la encuesta y el análisis posterior—no es consecuente con dicha crítica y asume el tema de la jefatura como un elemento que merece ser analizado.¹² El trabajo menciona, entre otros aspectos, que son pocos los casos de familias conyugales que definen a las mujeres como jefas (Ibid, 33).¹³ Si bien el análisis asume el criterio de que en las familias existe sólo una cabeza o un sólo principio de autoridad, que puede ser femenino o bien masculino, al definir los roles de hombres y mujeres, se reconocen otros aspectos de la autoridad en los hogares:

La autoridad del padre no es la misma en todos los hogares. En aquellos con familia ampliada, su autoridad es sobre todo moral, da consejos y dictamina el deber ser. Al contrario, en las nucleares, cuando solo él trabaja, opina y a veces decide acerca de todos los aspectos de la vida familiar. En otros hogares, en particular aquellos en los que la mujer tiene hijos de otros compromisos, trabaja y es mayor que él, el hombre tiene escaso poder de decisión (Ibid 1992, 58).

Otros estudios recientes muestran que en diversos contextos culturales, existen nociones distintas sobre la autoridad y jerarquía en los hogares. Por ejemplo, para el mundo quichua de la sierra del país, se argumenta la existencia de familias bicéfalas (dos cabezas), con decisiones compartidas entre los cónyuges y en las cuales se desarrolla un gran esfuerzo por establecer consensos sobre los diversos temas de la vida familiar (Hamilton 1995). En algunas áreas rurales montubias (costa seca y húmeda) parece existir un prototipo de hogar jerárquico y patriarcal. De otro lado, en las ciudades se encuentran, presumiblemente, hogares de sectores medios acomodados que han evolucionado hacia modelos bicéfalos, donde ambos cónyuges enfatizan su vida profesional y laboral; o bien, hogares unipersonales. Estos hechos nos están hablando de la existencia de diferentes tipos de hogares y procesos de constitución de las autoridades y, consiguientemente, una puesta en cuestión del modelo de hogar patriarcal o matriarcal, con un jefe que, en términos operativos, cumpla con los aspectos de la definición operativa señalada para referir a los "jefes/as": tener todas las responsabilidad en las decisiones, tener prestigio unívoco y ser el único proveedor y, a la vez, ser reconocido social y culturalmente como tal.

Las diversas derivaciones del uso de la categoría de jefe de hogar nos evidencian la capacidad de la ciencias sociales en general y de las encuestas en particular de crear una idea de familia patriarcal que no parece tener asidero en las complejas configuraciones culturales del país y nos alertan sobre nuestras capacidades intepretativas, en el sentido de establecer hipótesis concluyentes altamente etno y antropocéntricas sobre la realidad. Algunos de estos aspectos los analizamos con mayor profundidad en el punto siguiente, tomando como referente al mundo rural andino.

Hogar, autoridad y relaciones de género en el mundo rural andino

En suma, según nuestra argumentación, el concepto de "jefe/a" de hogar y su uso ha sido cuestionado por diversas razones, entre ellas: (1) los criterios utilizados para identificar al "jefe" tienden a excluir a las mujeres de ese papel; (2) al no recoger las diferencias culturales, su uso tiende a estereotipar el tema de las decisiones, las responsabilidades, el prestigio y los aportes económicos en el hogar, al igual que el tema de las estructuras familiares; (3) la noción de "jefe" alude a una situación jerárquica en una estructura que excluye a los otros miembros de las responsabilidades de decisión, económicas, etc.; (4) existen diversos tipos de hogares y de familias que no son, necesariamente, ni patriarcales, ni matriarcales; y, (5) el uso de la categoría de "jefe de hogar" crea realidades arbitrarias que posibilitan intervenciones, también, arbitrarias.

Para precisar algunos de estos problemas, pasamos revista a continuación a la literatura disponible sobre el tema, referida, en particular, al mundo rural andino. Existen varios trabajos que hacen un balance de las discusiones en torno a si las relaciones de género, en el mundo andino, son complementarias y entre iguales, o bien complementarias y jerárquicas y, en esta medida, inequitativas.¹⁴ Sin embargo, es pertinente para nuestro propósito resumir brevemente las argumentaciones centrales.

Varios estudios han mostrado la existencia en el mundo andino

indio (entre diversos grupos étnicos, como un modelo panandino) de relaciones de género basadas en principios de complementariedad entre lo masculino y femenino y en principios de igualdad, no jerárquica, entre los sexos-género (v.gr., Harvey 1989; Hamilton 1995). Contrariamente, otros textos analizan e informan sobre relaciones jerárquicas y desiguales entre los géneros en el mundo andino mestizo (v.gr., Stollen 1987).

El trabajo de Hamilton (1995) sobre una comunidad india en Cotopaxi nos deja la sensación de la existencia de una suerte de "utopía" de la equidad de géneros hecha realidad; en cambio, la lectura del texto de Stollen (1987) nos conmueve enormemente por el dolor y el sufrimiento de las mujeres. ¿A qué se deben estas visiones tan contrapuestas? A continuación repaso un conjunto de dimensiones que caracterizan a las distintas visiones de la forma en que operan las relaciones de género en el mundo rural andino y sus incidencias en la constitución de las autoridades.

Lo indio vs. lo mestizo

A juicio de Hamilton (1995) y otros autores,¹⁵ la disonancia de ambos tipos de mirada proviene del contexto étnico de los grupos analizados. Efectivamente, Stollen analiza relaciones de género en medios "mestizos" (Machachi); en cambio, Hamilton lo hace en un contexto "indio" (Chachaló). El uno, se habría apropiado de un modelo machista español, imperante entre los sectores dominantes de la sociedad ecuatoriana; en el otro, se mantendría una "tradicción" igualitarista preincaica. Pero, como lo señala la propia Hamilton, el mundo de Chachaló no está fuera del mercado ni de la intervención estatal; por el contrario, está altamente imbricado con estas instituciones modernas. Sin embargo, a juicio de esta autora hay un resguardo ideológico en las categorías de igualdad entre los géneros.¹⁶

En los dos trabajos mencionados, la adscripción étnica parece provenir de la realizada por los propios informantes ya que, por ejemplo, la de Chachaló no es población quichuhablante si bien su población se autoidentifica como india. Para Stollen esto es un aspecto que sólo amerita referirlo como un adjetivo del caso en estudio. Pensamos que, más allá de definiciones operativas, lo indio y lo mes-

tizo son identidades cuya manipulación y uso está en manos de los agentes sociales y, en esta medida, no existe adscripciones congeladas a estas categorías; en esta medida, la adscripción étnica no necesariamente define—per se—relaciones sociales más o menos igualitarias.

La división sexual del trabajo

En los textos de Stollen y Hamilton encontramos otros niveles de disonancia. Entienden de manera distinta, por ejemplo, la división sexual del trabajo y las bases para establecer principios de autoridad y/ o jerarquía. Para Stollen la división entre los sexos está articulada al mercado de trabajo; en cambio, Hamilton enfatiza la organización del trabajo a nivel de la finca o predio. De esta manera, Stollen pone énfasis en las desventajas de las mujeres para obtener acceso al mercado de trabajo, como un eje de la operación de la división sexual del trabajo según la cual las mujeres tienen responsabilidad exclusiva sobre los trabajos domésticos. En cambio, desde la visión de Hamilton, mujeres y hombres realizan prácticamente las mismas tareas y trabajos; incluso, el trabajo doméstico aparece como intercambiable entre hombres y mujeres. Stollen también informa sobre el hecho de que las mujeres de Machachi realizan la gran mayoría de tareas de la parcela; hay restricciones parciales a tareas agropecuarias.

Considero que ambos estudios y, en general, los estudios del medio rural andino, ya sean de poblaciones indias o mestiza, evidencian la existencia de una gran flexibilidad en los roles de género a nivel de las fincas y de las actividades agropecuarias. El ámbito de tareas domésticas parece variar, aunque, por ejemplo, Weismantel (1988) lo propone como el espacio de las mujeres y de su poder. En todo caso, creo que, en general, el medio andino se sustenta en una cultura que tiene características de flexibilidad y complementariedad funcional en torno a las cuales tenemos mucho que aprender y mostrar a otras culturas inflexibles en los roles de género. En ambos estudios se pierde a ratos la noción que en la división del trabajo intervienen criterios de género, étnicos y de clase, de manera que se pueda mejorar los análisis sobre relaciones de género.

La toma de decisiones en el hogar

En la interpretación de Hamilton, la mayor o menor flexibilidad en los roles de género se asocia tanto a la existencia de una ideología étnica igualitaria como al tema de las decisiones al interior del hogar y tanto hombres como mujeres participan en las decisiones cruciales de la finca, incluido el mercado. No existen ámbitos femeninos y otros masculinos, como plantean algunas etnografías andinas, sino una arena de intercambios permanentes. De allí esta autora deriva la existencia de hogares con doble cabeza, según describimos anteriormente. En mi experiencia de campo en la sierra, los hombres tanto como las mujeres efectivamente insisten en la idea de la igualdad y de la comprensión de las parejas, como base para las decisiones compartidas.

Curiosamente, y con algún nivel de contradicción con los hallazgos de Hamilton, encuestas a comunidades rurales de Cotopaxi y Manabí muestran patrones diferentes de las decisiones intrahogar. El Cuadro 1 resume información de estas encuestas y nos sirve para realizar un análisis comparativo del ejercicio de autoridad, entendida como participación en las decisiones, entre el "mundo andino" y el "mundo montubio". Observamos patrones de participación diversos para estos ambientes agrícolas y culturales: en la costa las mujeres parecen tener menor participación exclusiva en el manejo productivo y administrativo de las fincas que en la sierra; en cambio, los hombres en la costa tienen mayor decisión que en la sierra sobre los aspectos de la finca. Sin embargo, dos aspectos llaman la atención: (1) tanto en la costa cuanto en la sierra existen importantes ámbitos productivos y administrativos que son compartidos por hombres y mujeres; y (2), en ambas regiones es significativa la importancia que tienen las mujeres en la administración del hogar, aunque no siempre excluyente.

Parecería, entonces, que la posibilidad de que se conformen hogares con doble cabeza también estaría presente en la costa. En todo caso, lo relevante para nuestra argumentación es que la autoridad, las responsabilidades y otros factores de la vida de los hogares no parecería estar exclusivamente en manos ni de los hombres, ni de las mujeres, especialmente si articulamos los aspectos productivos con otras dimensiones de la vida rural. Las mujeres no son un grupo pri-

Cuadro 1

**Participación de mujeres y hombres en la toma de decisiones
sobre diferentes aspectos del manejo productivo y
administrativo de los recursos de las UPAS**

Proceso	Sierra *			Costa **		
	M	H	Ambos	M	H	Ambos
Tipo de insumo a utilizar	29	19	52	4	38	58
Compra o alquiler de maquinaria	28	23	49	6	62	32
Cultivos a sembrar	32	9	59	4	48	48
Animales a criar	54	3	43	32	22	46
Cantidad para consumo	52	3	45	30	14	56
Cantidad venta	47	5	48	16	28	56
Lugar venta comparador	48	10	42	6	74	20
Manejo finca	42	13	45	6	62	32
Utilización ingresos monetarios	45	15	40	12	38	50
Organización tareas productivas	40	12	48	6	52	42
Utilización del crédito	19	7	74	6	40	54
Subtotal finca:	436	119	545	128	478	494
%	40	11	49	12	43	45
Administración del hogar	74	10	16	84	4	12

* Estudio realizado en la provincia de Cotopaxi, en el área de Tanicuchí, Toacazo y Pastocalle, en áreas mestizas e indias.

** Encuestas realizadas en el área de Paján, de la provincia de Manabí.
Fuente: BID-IICA 1993.

vado absolutamente de poder y autoridad y las relaciones de género –ligadas a otras dimensiones sociales y culturales– tienen campos para la jerarquía y la igualdad.

Bases del igualitarismo en el mundo andino

Una base de la supuesta igualdad entre los géneros, a juicio de Hamilton y otros autores, la consituyen los derechos a tierras que tienen tanto hombres como mujeres. Efectivamente, información poco sistemática muestra que las mujeres de la sierra, especialmente en de áreas "indias", tienen un mayor acceso a tierras ya sea por la vía de la herencia o del mercado; en cambio, las mujeres de la costa tienden a ceder sus derechos a la herencia en favor de los hombres y no parecen comprar tierras. Este hecho podría estar relacionado con la existencia, según el Cuadro 1, de un reducido espacio de decisiones exclusivo de las mujeres.

Igualitarismo vs. jerarquía

Sin embargo, un parámetro poco explorado para analizar las alternativas entre el igualitarismo y la jerarquía entre hombres y mujeres son los niveles de salarios y/o ingresos. Este ha sido uno de los temas paradigmáticos de los estudios de inequidad de género. Si consideramos que el salario es lo que la sociedad asigna como valor a los distintos grupos, este se transforma en un interesante indicador para aclarar la polémica. Hamilton cuenta muy al paso que en Chachaló las mujeres ganan un jornal similar al de los varones. Mis propias observaciones dicen lo contrario. Datos de la ECV de 1994 señalan la existencia de grandes diferencias de ingresos entre hombres y mujeres, de igual formación y otras variables, en el medio rural: el 52% en el caso de asalariados y el 36.3% en el caso de no asalariados, índices que varían para la costa y sierra (Reed et. al. En prensa). Información aún preliminar estaría mostrando que esta disparidad se mantiene constante tanto en hogares mestizos cuanto en hogares indígenas.

Bases de la subordinación en el mundo andino

Por su parte, las explicaciones de las desigualdades en el mundo andino son débiles. Hablamos ya de la penetración del modelo hispano-machista, al que se suman los procesos de desarrollo del capital, los niveles de articulación de la agricultura de pequeña escala con la agricultura comercial, la influencia de la migración y del trabajo asalariado extra-finca, entre otros. Para Stollen las bases de la subordinación están en factores culturales e ideológicos, ya que la división sexual del trabajo no prescribe que las mujeres deban quedarse exclusivamente vinculadas a la casa. En este sentido, la construcción y reproducción de las categorías de "buena" y "mala" mujer, con referentes directos a la naturaleza biológica de las mujeres y al control de su sexualidad, son elementos claves para entender la subordinación. Lo crítico e importante a señalar es que, a juicio de esta autora, no existen factores culturales locales que expliquen la subordinación de la mujer, sino que son los factores ideológicos de la clase dominante de la sociedad ecuatoriana los que construyen los modelos de feminidad y masculinidad, posición que ha sido cuestionada por diversos estudios de caso y nuevos enfoques analíticos.

A propósito de la categoría de "jefe/a": una hipótesis a explorar

Una tercera línea argumental que nos corresponde comentar es aquella que señala que las relaciones de género no son enteramente jerárquicas y/o inequitativas ni enteramente igualitarias. Se trata de un marco pertinente para pensar el uso de la categoría de "jefe/a" de hogar.

En esta línea de reflexión podríamos ubicar a Harvey (1989). Ella propone que los poblados andinos son indios y mestizos a la vez. Desde esta perspectiva, distinguir segmentos territoriales y sociales es claramente inútil. Además, la etnicidad tanto como el género son relaciones sociales, identidades y discursos que se manejan contextu-

alizardamente: no existe lo indio, ni lo mestizo en términos esenciales; lo mismo para las relaciones de género. En su caso de estudio (Ocongate, Perú), "el género es construido en un contexto en el cual tanto lo 'tradicional' como lo 'occidental' son percibidos como aspectos igualmente auténticos de su cultura" (Harvey 1989, 8).

En cuanto a las relaciones de género, Harvey argumenta "que las nociones sobre diferencias de género pueden ser, pero no son necesariamente, constitutivas de jerarquías entre hombres y mujeres" (Ibid, 6). A lo largo de su análisis, esta autora propone los siguientes ámbitos o espacios en los cuales se manifiesta una permanente tensión entre igualdad y jerarquía: (1) las decisiones domésticas se toman, idealmente de manera conjunta por los cónyuges; sin embargo, los varones son considerados—tanto por ellos mismos como por las mujeres—como "la autoridad final de la unidad doméstica" (Ibid, 10); (2) la existencia de una doble moral sexual para hombres y mujeres, que privilegia la autoridad masculina y se expresa en la violencia doméstica: "la construcción cultural del género femenino es tal que no existe contradicción entre condición femenina y dominación masculina" (Ibid, 11); y (3), las mujeres sienten que carecen de legitimidad en las asambleas políticas; no usan el discurso oficial sino un discurso paralelo y, en esta medida, se excluyen y son excluidas de tener la última palabra.

En suma, en el análisis de Harvey, las mujeres sólo pueden actuar como grupo de presión e influencia, pero no pueden ser agentes de sus decisiones. ¿Cuál es la razón de esta limitación? Su falta de competencia bilingüe aparece como una razón esgrimida por las mujeres y la comunidad. Harvey analiza este hecho en la perspectiva de que el género va más allá de la polémica entre igualdad y diferencias; en su opinión, se trata de un concepto que permite observar la contradicción, la multiplicidad y la heteronomía¹⁷ en las relaciones sociales.¹⁸

Esta propuesta de conceptualización de las tensiones y espacios jerárquicos e igualitarios es también útil para argumentar que la categoría de "jefe/a" de hogar no da cuenta de las complejas interrelaciones existentes entre género, etnia y clase en relación a la autoridad y poder. Desde esta perspectiva, no existen hogares exclusivamente patriarcales, ni matriarcales; pueden sí ser bicéfalos, siempre y cuando entendamos que tal descripción no nos remite al igualitarismo

propuesto por Hamilton. Hombres y mujeres parecen compartir espacios de poder que se entrecruzan con aspectos étnicos y de clase. Es especialmente importante insistir en el hecho de que en los hogares conviven elementos de jerarquía y de igualitarismo que no quedan expresados en una categoría de autoridad simple, que articule las diferentes identidades en juego.

El material empírico existente no es suficiente para cerrar la discusión. Sin duda, es necesario emprender nuevos análisis, y necesitamos urgentemente nuevas observaciones. Al momento, la literatura que hemos revisado, nos sugiere las siguientes conclusiones en cuanto a las relaciones de género, y sus implicaciones sobre la autoridad, en el la cultura rural andina:

1. En el mundo andino, antes que una complementariedad de roles, parecería existir hoy en día una flexibilidad de roles de género, aspecto que puede o no construir jerarquías entre hombres y mujeres.
2. El poder de las mujeres pareciera tener como base su capacidad para acceder y mantener recursos de manera autónoma de los varones, aunque funcionalmente, exista una complementariedad de esfuerzos.
3. Asimismo, hemos tratado de mostrar que existen, en el mundo andino, patrones "ideológicos"—en tanto representaciones y discursos—más igualitarios que en otros contextos culturales, entre hombres y mujeres, que tienen algún nivel de eficacia en las relaciones con el conjunto de la sociedad: resisten y se reconstruyen. Estos patrones igualitarios requieren aún ser identificados y precisados.

El tema de las relaciones de género y de la autoridad en la sociedad ecuatoriana tiene una multiplicidad de aspectos que no tienen una clara resolución en términos empíricos. Ejemplos de las cuestiones abiertas a discusión y constatación incluyen los siguientes: cómo se articulan las ideologías y las prácticas de género?; cuáles son los parámetros para establecer las tensiones-conflictos entre inequidad e igualdad? En esta dimensión, es necesario conocer, por ejemplo,

quién representa al hogar, el hombre o la mujer, y en qué medida esta representación se traduce en autoridad y jerarquía; el proceso y formas de toma de decisiones al interior del hogar y en cuanto a la participación de éste en la vida comunitaria y social; el juego de las diferencias salariales, y por esta vía un entendimiento de la igualdad y/o jerarquía, entre hombres y mujeres.

Estudiar estas cuestiones no será fácil. Mi experiencia de campo evidencia el temor que desatan estudios y programas sobre género en el mundo andino. La defensa esgrimida, especialmente por los hombres, es la ideología del igualitarismo. Hay, entonces, una reflexión sistemática y dialógica que construir sobre estas realidades, de manera que efectivamente superemos categorizaciones simple,—como el uso de “jefe”— pero que a la vez sean sintéticos y permitan un diálogo efectivo entre hombres y mujeres y entre distintos grupos étnicos y clases.

La reflexión nos lleva más allá aún y nos cuestiona sobre las ciencias sociales y su capacidad de crear nuevas realidades y su incapacidad para ser mediadores e interlocutores. Los estudios de género en el país, y más específicamente, los estudios de género desde la antropología, requieren de manera urgente reencontrarse con la gente sobre la cual pensamos y escribimos y construimos.

Notas

- 1 En este marco se inscriben los trabajos orientados a demostrar la falta de coherencia entre las estadísticas oficiales, de niveles macro, y los estudios micro; por ejemplo, en relación a la participación productiva de las mujeres rurales.
- 2 En algunas encuestas no se señala explícitamente la posibilidad de que el “jefe” de familia sea mujer.
- 3 En el caso de Ecuador, nos referimos a las encuestas del INEC y a aquellas realizadas por otras entidades estatales, bajo la responsabilidad del INEC, como han sido, por ejemplo, las *Encuestas de Condiciones de Vida* (1994 y 1995) y las encuestas de empleos.
- 4 Estos mismos principios son, generalmente, aplicados para encuestas de hogares realizadas con fines académicos, publicitarios o de consumo. En

- esta medida, en este trabajo generalizamos esta percepción sobre diversos instrumentos de recopilación de información sobre el hogar y la familia.
- 5 Esta encuesta fue realizada con el propósito de contar con información básica para la definición de políticas sociales. En esta medida, uno de sus productos centrales es la caracterización de la población nacional en cuanto a niveles y distribución de la pobreza.
 - 6 Ver información procesada y disponible en la Secretaría Técnica del Frente Social, 1996.
 - 7 Nos referimos a una encuesta realizada en el marco del Programa Nacional de Desarrollo Rural; ver MBS, SDR-IICA. PRONADER. "Estudio de base". Quito, 1993.
 - 8 Nos referimos, por ejemplo, a las políticas de titulación de tierras como consecuencia de las reformas agrarias, a programas de transferencia de tecnologías, etc.
 - 9 Ver, por ejemplo, el documento AID, "Lo que las mujeres en desarrollo es/no es", s/r.
 - 10 Para un análisis de las debilidades de la encuesta desde la óptica de las desigualdades de género, ver Prieto (1996a).
 - 11 Establece así los siguientes tipos de familia: la conyugal (cónyuges e hijos/as); la monoparental (un cónyuge e hijos/as), la ampliada (varias familias o unidades) y las unipersonales.
 - 12 Personalmente no me excluyo de este tipo de análisis. Lo he realizado en reiteradas situaciones.
 - 13 Un tema curioso es que entre las ciudades estudiadas—Quito, Guayaquil, Esmeraldas y Riobamba—es Riobamba la que presenta una mayor proporción de jefas de familia.
 - 14 Por ejemplo, Harvey (1989) o Hamilton (1995), entre otras.
 - 15 Ver referencia en texto de Harvey (1989).
 - 16 Resaltamos este aspecto, ya que existe la tendencia a interpretar que las relaciones de inequidad entre los géneros tienen su origen en los contextos coloniales.
 - 17 En tanto fenómenos que están sometidos a otros factores y no tienen entera autonomía explicativa.
 - 18 Reflexión inspirada en el el texto De Laurentis. 1987. *Technologies of Gender: Essays on Theory Film and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press. Concretamente, en el tema analizado (mono vs. bilingüismo), la autora lo analiza en relación al poder y la autoridad. La gente de Ocongate considera que existen dos fuentes de poder: del Esado, castellano hablante y el poder del paisaje animado quechua hablante. El poder en la cultura andina combina el potencial para hacer el bien y hacer daño. El castellano se vincula a los aspectos positivos del

poder estatal, frente al cual las mujeres son "mudas"; el quechua, por su parte, que se vincula a los aspectos positivos del poder del paisaje animado, que es la fuente de poder india y no de las mujeres. La experiencia les muestra que, "el orgullo de una identidad quechua es privilegio de los bilingües que pueden usar esa identidad sin implicaciones negativas" (Harvey 1989, 30).

Bibliografía

- AID. s/f. Lo que las mujeres en desarrollo es/no es.
- Barril, Alex y L. Martínez. 1995. *Desafíos del desarrollo rural frente a la modernización económica*. Quito: IICA.
- BID-IICA. 1993. *Políticas agrícolas frente a las mujeres productoras de alimentos en América Latina y el Caribe*. Informe de Ecuador. Quito (mimeo).
- De Laurentis. 1987. *Technologies of Gender: Essays on Theory Film and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- DINAMU-Secretaría Técnica del Frente Social. 1996. *Políticas para la mujer. Plan Nacional de Desarrollo Social*. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social, PNUD.
- García, Mauricio y A. Mauro. 1992. *El orden de adentro y el orden de afuera*. Quito: CEPLAES.
- Grupo Técnico SECAP. 1996. *Ecuador, encuesta de condiciones de vida 1994 (ECV). Bases metodológicas, técnicas y procedimientos*. Quito, febrero de 1996, (mimeo).
- Hamilton, Sarah. 1995. *The Two-heads Household: Gender and Agricultural Development in an Andean Setting (Cotopaxi Province, Ecuador)*. Tesis para obtener el Ph.D.

- Harvey, Penélope. 1989. *Género, autoridad y competencia lingüística Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Lima: IEP. Documentos de Trabajo No. 33.
- INEC-SECAP. 1995. *Ecuador. Encuesta de Condiciones de Vida (ECV). Manual del encuestador y supervisor*. Quito: INEC.
- Larrea, Carlos et. al. 1996. *Ecuador. La geografía de la pobreza*. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social y PNUD.
- Martínez, Luciano. 1993. *Mujer y empleo en el sector rural ecuatoriano*. Quito: UNICEF (mimeo).
- MBS, SDDR-IICA, PRONADER. 1995. *Información para el diseño de estrategias en beneficio de las mujeres*. Quito: (mimeo).
- MBS, SDDR-IICA, PRONADER. 1993. *Estudio de base del PRONADER*. Quito, mimeo.
- Prieto, Mercedes. 1996a. *Recopilación y análisis de información sobre relaciones de género e indicadores de disparidades de género a partir de la encuesta sobre condiciones de vida (versión de 1994 y 1995)*. Quito: DINAMU (mimeo).
- . 1996b. *El proyecto del censo agropecuario: sugerencias para recoger información útil para propuestas de políticas en beneficio de las mujeres productoras agropecuarias*. Quito: DINAMU (mimeo).
- Reed, Carolina, Carlos Larrea y Mercedes Prieto. En prensa. *Género, educación y empleo en el Ecuador. Indicadores sociales para el análisis de las desigualdades de género*. Quito: DINAMU, Secretaría Técnica del Frente Social y UNICEF.
- Stollen, Kristi-Anne. 1987. *A media voz. Relaciones de género en la sierra ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.
- Weismantel, Mary. 1988. *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

**Género y etnia:
Una exploración sobre la política de
la identidad en el Ecuador actual.
El noroccidente de Esmeraldas ¹**

Rocío Vaca Bucheli

El levantamiento

La emergencia étnica en el Ecuador de los noventa

El inicio de esta década estuvo marcado en nuestro país por un "levantamiento indígena" ocurrido a mediados de 1990 y poco antes de cumplirse 500 años de la conquista de América. La toma de una iglesia colonial en la capital, masivas movilizaciones de pobladores de las tierras más altas a los centros locales del poder político, marchas que mostraban un movimiento orgulloso de mostrar sus diferencias de lengua, vestimenta y cosmovisión; airados reclamos por derechos y respeto; caminos cerrados, mercados urbanos no abastecidos; un inusual estupor en las autoridades del gobierno y reacciones temerosas por la defensa de la propiedad privada o la integridad del país. Días confusos que pusieron las diferencias étnicas en la palestra y reorganizaron los actores de la sociedad civil.

En el imaginario colectivo blanco-mestizo, los levantamientos indígenas eran hechos masivos y violentos, propios de la época colonial, que habían puesto en jaque determinadas condiciones de dominación como el cobro exagerado de impuestos o los abusos y el maltrato en los telares o las haciendas.

En verdad, la población indígena había estado sujeta a diversas formas de opresión, desde las encomiendas, las haciendas, los poderes locales y la misma migración forzada, acompañada generalmente por una pérdida de costumbres y manifestaciones culturales.

Hasta este año de 1990, que marca una ruptura fundamental en las percepciones sociales y las autopercepciones de "lo indio", un racismo soterrado había creado espacios y posibilidades diferentes para los blancos, los indios, los negros, los cholos. Las aristocracias serranas, por ejemplo, defendían la pureza de su ancestro español; su "blancura" estaba más allá de duda o del mestizaje que denotaran sus rasgos físicos.

Desde ese año, frente a la explosión de diferencias contenidas en las reivindicaciones de las "nacionalidades" (étnicas), y frente al reconocimiento de esa diferencia por los dominados "los de otro(s) color(es)", los sectores dominantes empiezan a manejar el discurso del mestizaje y la inquebrantable unicidad de la nación, por ejemplo:

(La Federación de Ganaderos del Ecuador) Declara su fe en la única nacionalidad constitutiva de la República del Ecuador, nacida del grandioso crisol del mestizaje hispano americano, del cual todo ecuatoriano debe enorgullecerse, aglutinando así la diversidad en la unidad ... (véase León 1994)

En una situación de dominación sin respuesta activa del dominado, la ideología de la diferencia es entonces defendida por los dominadores; pero cuando la diferencia es asumida por los dominados, los dominantes preconizan el mestizaje.

El movimiento indígena supuso la redefinición de fuerzas, posiciones, estereotipos y, por supuesto, identidades. Muchos mestizos, pobladores urbanos, informales, estudiantes se reconocieron indios o negros repentinamente; la ebullición étnica transformó el discurso de clases sostenido por intelectuales progresistas que no habían hablado de indios y blancos sino de campesinos, obreros, burgueses ...

Los indígenas, convertidos en actores políticos, imponen el reconocimiento de nuevos derechos y de reformas políticas; en este momento, posibilitan la emergencia de una nueva identidad étnica redefinida en su afán por cambiar su condición social, los roles que tradicionalmente les han sido asignados y para acceder a un espacio público del que habían sido sistemáticamente excluidos (León 1994).

La actuación étnica en la política viene a ser un movimiento de identidad, de re-creación de colectividades sociales que tienden a modificar procesos y espacios de dominación (ibid). En estos actos masivos de protesta se reflejan transformaciones y expectativas estructurales de las poblaciones indígenas, el conflicto étnico velado o abierto que siempre ha traspasado a la sociedad ecuatoriana y las diversas posicionalidades e intereses estratégicos de los actores, más allá de su confluencia en el levantamiento: dirigencias y bases, indígenas de las alturas y amazónicas, mujeres y hombres.

En efecto, la alianza coyuntural de estos actores se construye sobre la coincidencia sobre ciertos puntos básicos, pero en las acciones concretas se encuentran diferencias importantes que se manifiestan en la posterior evolución de las organizaciones: en estos años las dirigencias han adoptado formas de vivir y discursos que las han alejado de las bases, los indígenas de la sierra tienen reclamos diferentes de aquellos de la amazonía o de la costa, donde las petroleras y las madereras son amenazas más inmediatas, las mujeres están empezando a cuestionar los ideales étnicos en las relaciones de género que las han excluido de la toma de decisiones.

Otra característica obvia del movimiento indígena es que tras la denominación general, se posicionan diferentes etnias con más o menos fuerza y capacidad de interlocución con el estado: quichuas de la sierra en primer lugar, y shuaras y quichuas del oriente mantienen el protagonismo, mientras otros grupos como los tsáchilas o los chachis se suman a esa hegemonía pero sin tener la claridad de objetivos e intereses de los grupos mayoritarios. De modo tangencial, también se observa la participación de grupos afroecuatorianos, quienes participan no como grupo nativo sino como parte de los dominados.

Se presentan alianzas coyunturales y diferencias entre los integrantes del movimiento, pero la unidad esencial del movimiento indígena estuvo dada por una reivindicación fundamental: la tierra, el territorio; Luis Macas sostenía que:

... la tierra es la condición indispensable para poder desarrollarnos, para poder reproducirnos social, económica y políticamente ... sin tierra, sin esa base material donde asentarnos, los pueblos indígenas no podemos hablar de educación, ni de cultura, ni de ningún otro elemento... (Macas, en León 1994).

La tierra actúa como un cohesionador en la lucha de todos los movimientos indígenas, es un referente simbólico y real que da cuenta de su vinculación primaria y ancestral pero también de sus posibilidades inmediatas de vida y de sus necesidades a futuro.

Contextos y posicionalidades: pluralidad y pobreza

Nuestros países han llegado a convertirse en laboratorios para el surgimiento de nuevas propuestas de construcción social. América Latina ha heredado y hecho gala de las virtudes y los vicios de quienes la colonizaron, por muchos siglos tratamos de ocultar el "lado oscuro" y los pequeños saberes ocultos en aquello que no era blanco, masculino, conquistador y poderoso. Para aquellos que se desviaban del modelo estuvo por siglos la discriminación, la represión, la aculturación, la uniformización, el racismo y el miedo a decirse y mostrarse diferentes.

En un proceso general, nos identificábamos con aquello que nos dominaba: los esclavos tomaban el apellido de sus amos; los indígenas se decían propiedad del gran hacendado en cuyas tierras vivían; las mujeres aún son "señoras de" su señor.

Tengamos presente que el siglo XX trajo conflictos sociales y nuevas perspectivas que abrieron el horizonte y empezaron a expandir los cuerpos y las mentalidades. Los esclavos fueron libres, los indígenas pudieron tener su propia tierra, las mujeres pudieron estudiar y pensar por ellas mismas. Nuevos derechos fueron adquiridos y los dominados(as) pudieron reconocerse a sí mismos como individuos o grupos con características propias y diferentes a otro(s).²

Al fin parecía que para realizarse como persona no era tan necesario ser blanco, hombre, rico y vivir en la ciudad. Surgieron nuevas posibilidades, nuevos grupos sociales, líderes que reivindicaban su "obscura" condición y llamaban a no ocultar más el color, el género, el lenguaje, la vida en relación con la tierra y el bosque. Así, empezaron a generarse, definirse y defenderse "identidades" entendidas vulgarmente como formas otras de ser, de vivir, de actuar.

Sin embargo, abismos sociales y económicos se entrecruzan amargamente con las diferencias regionales y étnicas. Una segregación socioespacial marcada por indicadores de vida dramáticos diferencia los sectores urbanos de los rurales, la costa de la sierra, los ricos de los pobres.

El noroccidente del país en la provincia de Esmeraldas es una clara muestra de las diferencias en las condiciones de vida que hacen parte de la cotidianidad del país. El cantón Eloy Alfaro, en pleno bosque húmedo tropical, aparece como uno de los más depauperados con unos indicadores alarmantes en cuanto a morbilidad infantil, carencia de servicios básicos, incidencia de enfermedades tropicales, desnutrición. Y aunque comparativamente la sierra ecuatoriana está mejor atendida que la costa y es una región más sana por la altitud, los sectores indígenas, más o menos alejados, presentan todavía cuadros sociales muy problemáticos.

Escenarios nacionales y regionales plurales, espacios de múltiples interacciones que conforman el marco para la expresión identitaria, para la reivindicación del derecho a la diferencia. El levantamiento del '90 representa entonces un nuevo y "oscuro" poder emergente que cuestiona profundamente todo lo establecido. La prensa y los estudiosos mostraron que previamente a tal hecho se habían gestado importantes formas organizativas que reflejaban nuevas formas de hacer política de parte de los sectores indígenas, sometidos por siglos a poderes hacendatarios y locales. Un "reavivamiento étnico" alimentado por la posibilidad de hablar o de estudiar en la propia lengua, o por el acceso legal a la tierra, abría la posibilidad clara de reconocerse como indígenas y de organizarse como tales, pero a la vez de exigir de la sociedad el estatus de "ciudadanos de primera categoría", iguales a los blanco mestizos.

Las mujeres jugaban papeles protagónicos dentro de los movimientos étnicos, muchas de ellas, expresaban fogosos discursos expresando el valor de "lo indio", un ideal de vida donde los problemas cotidianos de violencia doméstica o de discriminación de género no tendrían lugar.

En los hechos, no obstante, no existe una completa igualdad de género ni aún en los grupos étnicos políticamente más progresistas. En la Costa ecuatoriana, dentro de los afroecuatorianos, toda la responsabilidad familiar recae sobre los hombros de la mujer; en la Sierra, los grupos indígenas no están exentos de la violencia doméstica; en el Oriente aun se practica la poligamia; y, casi invariablemente, las máximas representaciones políticas y la capacidad de ser interlocutores válidos frente a la sociedad y el Estado, están en los varones de cada etnia.

identidades de género pueden funcionar como extensiones metafóricas para hablar de otro tipo de relaciones sociales (mujer: hombre::grupo dominado:grupo dominante). Harvey (1992) postula que las representaciones de identidades de género hacen parte de redes de significación más amplias relacionadas a la subordinación étnica.

La posmodernidad ha puesto en crisis a la identidad en sí porque cuestiona las universalizaciones y los esencialismos, pero, a la vez, como reacción, provoca la emergencia de nuevas y múltiples identidades, fragmentadas, transitorias y ambiguas, multiplicidad que se expresa, incluso, dentro de una misma persona. Pero estas identidades precarias y hasta efímeras, al otorgar sentido y asidero a las prácticas cotidianas, implican una búsqueda permanente, consciente e inconsciente.

Ciertas identidades adquieren relevancia en coyunturas políticas, económicas y sociales determinadas. De algún modo, otras identidades se funcionalizan o se desarrollan en la identidad que asume la prioridad. El canal a través del cual puede entenderse esta problemática desde el punto de vista de los actores es el discurso, expresado en los testimonios concretos. En efecto, una fuente importante para la comprensión de estas identidades es el discurso que utiliza la gente para entenderse a sí misma; viene a ser menos importante lo que los grupos son empíricamente que la forma en que hablan de su identidad, la tratan, la utilizan y hacen parte importante de sus vidas. El discurso es un referente importante en la construcción de identidades –a través de los discursos pueden reforzarse identidades y grupos sociales–, aunque tiene que moverse dentro de los límites impuestos por el contexto cultural, por lo que la gente puede compartir y entender. McCallum (1990) analiza cómo el discurso político permite diferenciar a los de adentro y a los de afuera de un grupo constituyendo así un modo de identificación étnica; ello es evidente en el discurso de chachis y negros sobre la construcción de la identidad por contraste.

La forma en que se constituyen, se vuelven relevantes y se interrelacionan las identidades étnicas y de género son susceptibles de conocerse a través del discurso y la práctica de diferentes actores, pero también a través del análisis de escenarios sucesivos. Lo que se ha hecho es tomar un caso focal –chachis y negros– y complementar esa

visión con la situación de otros grupos étnicos y con la realidad nacional en la que todos están subsumidos.

Por otra parte, vamos a constatar la dispersión y la fragmentariedad del sujeto mujer, de lo cual también nos dan muy buena cuenta los estudios realizados en los países andinos; aquí nos encontramos con una alta heterogeneidad estructural que impide hablar de "la mujer" simplemente.

Las mujeres, su posicionalidad y su subjetividad deben ser entendidas en sus contextos históricos, dentro de una trama cultural de la que los hombres hacen la otra mitad necesaria para la reproducción general; enfatizar la problemática del género no quiere decir cerrarse a otras determinaciones o fuentes de identidad y de conflicto como las realidades étnicas y de clase; el estudio de las relaciones de género puede constituirse en un punto de mira para constatar las mayores contradicciones que se hacen presentes en un grupo.

Comprender el proceso de constitución y la actuación de las identidades es un imperativo para la participación política de los diferentes sectores involucrados, pero sobre todo de las mujeres de las etnias que aún mantienen una posición subordinada en la sociedad ecuatoriana. El ejercicio de los derechos de las mujeres, de sus derechos sociales y reproductivos pasa por el logro de su autonomía, y el respeto a la diferencia étnica no puede implicar el olvido de la situación de aquellas otras mujeres que, agobiadas por la pobreza y por el peso de sus responsabilidades inmediatas, no pueden aun constituirse como verdaderas "personas".

El paso desde las prácticas cotidianas, las costumbres, los rituales, hacia una toma de posición intencionadamente defendida supone un proceso de organización y discusión del grupo, se trate de un grupo étnico, de un grupo generacional o de un grupo diferenciado por el género. Reconocerse distinto, identificándose a la vez con quienes hacen parte de esa misma diferencia ya asumida, pasa por una serie de consideraciones y cuestionamientos en que los conflictos de interés no pueden ser dejados de lado.

En efecto, en la raíz de toda organización hay una evaluación de intereses que podríamos catalogar como más "abstractos" —la defensa de la integridad étnica, la recuperación de elementos de la tradición, los sueños utópicos que movieron a los antepasados, por ejemplo, junto con los intereses más concretos o inmediatos—legitimar su pre-

sencia en un territorio, evitar la usurpación/depredación de sus recursos, contar con interlocutores válidos frente a la sociedad nacional, aprovechar de recursos asignados o por asignarse a una región, sostener el modo de vida de una dirigencia profesional, etc.

De acuerdo con las circunstancias, entonces, la identidad que se vive puede ser diferente de la identidad que se muestra, aunque parece ser que a la larga, esta última tiene la capacidad de cambiar a la primera. De hecho, la identidad puede ser elegida en cierto modo y dentro de ciertos límites, esto supone practicar consciente y directamente una "política de la identidad" como punto de partida político, como una motivación para la acción y como un esbozo de la política personal (Alcoff 1989); la identidad es entonces una postura con un fuerte contenido político, siempre una construcción social y un inicio de participación social.

De este modo, las identidades, sin ser esenciales son relevantes porque se asumen como una posición desde la cual es posible actuar políticamente. En definitiva, las subjetividades y las identidades se construyen desde la posición de los actores, sean éstos mujeres, indios, proletarios, informales, etc. En los casos a tratarse se verá que las identidades son relacionales y contextuales, están construidas a través de la historia y el discurso cultural; nacen del conflicto y de la necesidad de empoderamiento de los grupos subordinados.

Los juegos de las identidades en el poder no son juegos sin trascendencia; en su dinámica, la afirmación de las identidades no puede darse en contextos de perfecta igualdad, sin conflicto, sin desprecio y sin relaciones excluyentes (Dubet 1989, 522).

De acuerdo con la posición de Dubet, la exposición etnográfica que realizaremos nos permitiría enlazar la identidad de género y la identidad étnica bajo dos conceptualizaciones diferentes: la identidad de género se podría ver como una identidad más "natural" o directa (ibid, 524), una identidad que tiende a adaptarse a lo permanente, lo establecido; a la vez, los procesos de constitución de la identidad de género, vienen a ser también procesos de conformación de una identidad étnica, o mejor, las identidades de género expresarían de hecho una identidad étnica. Las mujeres negras son mujeres de su propia étnia, tal como las chachis reflejan valores y costumbres que hacen parte de la vida de toda la comunidad.

Por otro lado, la identidad étnica ha pasado a ser, visiblemente, una estrategia y no un fin que se reproduce a sí mismo, en palabras de Dubet: "la identidad social ya no se define por la internalización de reglas y normas sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual le permite transformarse en un recurso para la acción" (ibid, 526). Entonces los grupos "crean" identidades para actuar estratégicamente de acuerdo a intereses. Un interés manifiesto es, por ejemplo, la legalización de la propiedad de la tierra y ello ha derivado en la afirmación de identidades étnicas en el norte de Esmeraldas.

Además, los intereses estratégicos pueden verse como consecuencia de la transformación y del contacto. La identidad como recurso o como medio para la acción en busca de ciertos objetivos o ventajas se liga a la necesidad de fortalecer la capacidad de propuesta y de toma de decisiones de algunos grupos.

Puede afirmarse que la identidad étnica en el escenario ecuatoriano actual se construye y se crea para denunciar formas de dominación social, para reconstituir identidades casi desaparecidas, para legitimar la actuación y las reivindicaciones de organizaciones específicas, "se trata de una identidad étnica construida a partir de una mezcla de elementos prestados de la tradición y de la vida moderna" (ibid, 528). Sin embargo, como señala acertadamente una autora (Dayan-Herzbrun s.f.) los agrupamientos políticos -yo añadiría étnicos- devienen en sociedades viriles y cuanto más dominantes llegan a ser, más tiende a afirmarse ese carácter viril. Los hechos del levantamiento han identificado lo étnico con lo masculino.

Por su parte, la identidad de género, con sus contradicciones y multiplicidad de manifestaciones, se mueve más claramente en el microescenario de la reproducción étnica, aunque se nutre también de la situación de contacto. De hecho, concordamos otra vez con Dubet en que "la identidad social es un proceso complejo y contradictorio porque el actor se construye en varios niveles de la práctica, de los cuales cada uno tiene su propia lógica y remite a tipos específicos de relaciones sociales" (ibid, 534).

Las identidades pueden tener un sustento práctico y un sustento político, pero, ¿tienen una existencia real? ¿Quiénes las buscan y las afirman? Es que las identidades parecen nacer con la modernidad, con la necesidad de la civilización por establecer fronteras y entender racionalmente el universo. Pero quizás también necesitamos afirmar

y buscar identidades porque han dejado de existir en términos absolutos y porque no disponemos de una teoría articuladora de las diferencias emergentes en un proceso global y definitivo de homogeneización. Finalmente sólo es posible hablar de identidades relativas, fragmentarias y que recogen una multiplicidad de elementos. Dentro del continuum de pluralidad (social, étnica, de género, generacional, gremial, etc.) en que nos movemos, cada quien se ubica, se posiciona, se afirma y al hacerlo adquiere una identidad cuya motivación jamás es única sino múltiple.

Y si los pueblos necesitan inventar tradiciones (Hobsbawn) para establecer enlaces entre el presente y el pasado, ¿no han venido a ser también las identidades étnicas una forma de invención justificadora y legitimadora de una presencia diferente en los escenarios "nacionales"?

Algunos autores han planteado que "la identidad es una ilusión"³; yo plantearía que sí lo es del mismo modo que las "comunidades" pueden ser imaginarias (Anderson). Sin embargo, esta constatación no puede dejar de lado el hecho de que esas mismas identidades al activarse y ser principios de acción, se pueden llegar a constituir en elementos para la reafirmación/profundización de la democracia ("en el país, en la casa") y de construcción de una ciudadanía que no sólo recoja el sentido tradicional del ejercicio de la libertad, sino también del ejercicio pleno de la diferencia en un ambiente de tolerancia y de iguales oportunidades para negros, indios, blancos, mujeres y hombres.

De otro lado, el enfoque de género aplicado a grupos indígenas parecería ser más problemático que si se aplica a las sociedades occidentales clásicas, pero asumo que si la diferencia entre el sexo masculino y el sexo femenino es una resultante biológica, no sucede así con el género, entendido como una construcción social sobre las identidades y los roles asignados a cada sexo. Si el sexo es natural, el género es cultural y si el sexo expresa una diferencia, el género expresa una desigualdad, pues en toda relación de género existe ya, por lo menos, el germen de una relación de poder. Pero la asimetría entre hombres y mujeres no tiene un contenido universal; la conceptualización del género, las fuentes, las relaciones de esa concepción con otras áreas culturales de la sociedad y sus consecuencias en la vida social, económica y política (Lamas 1986, 185), son problemáticas que deberemos indagar en cada caso específico a tratar.

Partimos de que todo ordenamiento social implica un sistema de representación simbólica que da cuenta de las diferencias entre hombres y mujeres más allá del hecho biológico-demográfico que supone la categoría sexo; es así que aparece la categoría género como expresión de los hechos económicos y políticos que contemplan los roles sexuales, la división sexual del trabajo, las construcciones ideológicas de masculinidad y feminidad y las autopercepciones (León 1986, 57).

Como construcción social el género se define de acuerdo al grupo social y, aunque supone siempre una posición diferencial para hombres y mujeres, las condiciones de reproducción material y los hechos culturales como un todo, pueden dar lugar a situaciones de complementariedad o de subordinación/dominación explícitas. La construcción del género encuentra su viabilización a través de la socialización-endoculturación; en efecto, en el proceso de socialización, que empieza en el mismo momento del nacimiento, se transmite y enseña al individuo un modo de ser, reacciones, actitudes, valores, metas, comportamientos, todos propios del grupo en que se ha insertado. La familia, el grupo de pares, las comunidades, la escuela, la religión, son agentes de socialización importantes a través de los cuales se moldea un individuo en un género (Cornejo 1982, 133-137).

En el caso ecuatoriano, y hablando de los movimientos sociales y políticos, las mujeres se han sumado como individuos y no como organizaciones de género; han subsumido sus intereses en las reivindicaciones de sus grupos étnicos y ello parecería haber reforzado su condición de inferioridad al interno de sus grupos.

En síntesis, planteamos que las identidades se encuentran en la práctica cotidiana y en la política, pero ambos espacios están condicionados por realidades nacionales donde el contacto, el conflicto y la negociación son inevitables. Es decir que se puede hablar de una identidad directa que surge de las prácticas comunes, que implica un reconocimiento de una diferencia, que está en lo que se hace y en lo que se vive. Pero la identidad "aparece", adquiere relevancia y fuerza, cuando no solamente implica un reconocimiento de la diferencia sino también una evaluación de las necesidades estratégicas de quienes son diferentes, cuando, al racionalizarse las prácticas de un grupo, se funcionaliza a la participación política. Entonces la identidad es una identidad política y, normalmente, se produce una re-mitificación de las manifestaciones culturales-étnicas.

El paso del reconocimiento directo a la expresión política implica, como hemos dicho, el relevamiento o la puesta en importancia de un tipo de identidad. Y es que hablamos de pluralidad en las identidades y de la posibilidad de que varias interactúen con una haciendo de eje o punto de referencia de las demás. Es así que si la identidad étnica se politiza, puede subsumir a otras identidades como la de género o la de clase, proceso claramente visible en el caso del levantamiento ecuatoriano. Con ello, las metáforas o las representaciones de género presentes en el quehacer cotidiano de los grupos étnicos, pasan a ser re-pensadas como elementos constituyentes de un "ideal étnico" que se presenta como un modelo alternativo de actuación social. Las contradicciones inherentes a las relaciones de género pasan a un segundo plano para evitar resquebrajamientos de ese modelo.

El "ser" y el "quehacer" quedan funcionalizados al "deber ser"; el habitus queda encerrado en la política de los grandes espacios nacionales y no existen más esencialidades en la identidad. A modo de ejemplo, la violencia doméstica, que es un hecho real, puede desaparecer en el discurso ideal (teórico-político) de la complementariedad andina, donde no habría, inicialmente, diferencias de estatus ni de oportunidades entre hombres y mujeres (véase Silverblatt 1991).

**Las mujeres étnicas.
Los/las actores/as:
las etnias chachi y afroesmeraldeña ⁴**

Origen, tierra y la política de la identidad

Chachis y negros ocupan un medioambiente biológicamente megadiverso donde el bosque húmedo tropical hace parte directa de sus vidas y todas sus expresiones culturales. Asentados a orillas de grandes ríos que irán a desembocar en el Océano Pacífico, se han transportado por años en rústicas canoas de madera. Pocas escuelas y hospitales y un porcentaje altísimo de analfabetismo entre los adultos completan un panorama de aislamiento y desatención.

Actualmente los dos grupos en cuestión son considerados como de asentamiento tradicional, esto es, con una ocupación del lugar que data de varios siglos atrás (Velásquez y García 1995). No obstante, hay una diferencia entre los chachis (conocidos también en la literatura como cayapas) quienes convencionalmente han sido considerados como nativos de la zona, y los afroecuatorianos que descienden de grupos africanos traficados para esclavos en las Américas.

Chachis y afroecuatorianos se ubicaron en la ribera del río Cayapas conformando asentamientos, comunidades o centros vecinos duplicados, por ejemplo, San Miguel negro, San Miguel chachi. Pese a la cercanía física y pese a los siglos de convivencia, estos dos grupos étnicos han sufrido un proceso de mestizaje bastante bajo, pues se han dado mecanismos culturales de rechazo, sobre todo de parte de los chachis.

Antiguamente la tenencia de la tierra estaba dada por la ley de la costumbre y no existían conflictos ni entre grupos étnicos ni entre familias; la relación con el ambiente estaba basada en una utilización racional de los recursos provistos por el bosque tropical que promovía la armonía y no la depredación. La economía tradicional, aun vigente para un amplio sector social, aprovecha el medio ambiente para fines de supervivencia y reproducción sin pretender relaciones de propiedad individual (Speiser 1993).

Factores externos como la incursión de las madereras⁵ y la colonización⁶ han provocado una necesidad creciente por legalizar la tierra en términos de tener un título de propiedad oficialmente reconocido. Sumado a ello, la acción de instituciones religiosas, políticas y de desarrollo han creado hasta el momento divisiones entre los grupos a partir del problema de la tierra.

El cantón Eloy Alfaro es el más rural en la provincia de Esmeraldas, a la vez que el más aislado, lo cual ha impedido que allí se concentre la gran propiedad, resaltando más bien el caso de la comuna Río Santiago-Cayapas, posesionaria legal de 60.000 has de tierra. Algunos centros chachis tienen también reconocimiento legal de su posesión pero los conflictos se presentan donde la presencia chachi se combina con la presencia afroesmeraldeña.

Recientes intentos de solución de los conflictos parecerían haber acercado a los dos grupos a una negociación beneficiosa para ambas partes, pero el vínculo entre la problemática de la tierra y la defensa de una identidad étnica es clara en el sector puesto que cada actor se

reconoce a sí mismo en la lucha por el acceso a la tierra y por oposición al grupo contrario al que con frecuencia, y de modo más acentuado entre los chachis, se denigra.

Mujeres chachis y mujeres negras: la otra identidad

Ubicados en las zonas de amortiguamiento de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas, grupos chachis y afroecuatorianos comparten un mismo espacio y una misma ecología, pero son grandes las diferencias culturales que muestran entre sí.

Quizás la forma de enfrentar la vida de parte de las mujeres de cada uno de los grupos sea una de las diferencias más contrastantes. Si pudiera describirse a las mujeres negras con una palabra, yo usaría coraje; para las chachis la intimidad, el silencio. Y es que cuando una habla con las negras se debe estar preparado para recibir una avalancha, una explosión de emotividad y de expresión, ellas viven hacia afuera de sí mismas, hacia la familia, la comunidad, el grupo, los extraños; sus problemas son los problemas de todos quienes las escuchan hablar fuerte para contar sus penas, o reír a carcajadas para mostrar sus alegrías.

Las chachis son reservadas y desconfiadas, muchas de ellas no manejan el español y no pueden expresarse muy bien, pero sus mismas actitudes corporales son marcadamente diferentes y dan cuenta de una muy grande introspección frente a los extraños y frente a sus mismos hombres, quienes monopolizan las conversaciones o las celebraciones.

Mundos diferentes en espacios similares, ser una mujer chachi o una mujer negra condiciona indudablemente el potencial desempeño social, organizativo y político; las condiciones y el alcance del liderazgo dentro de cada etnia; la subordinación o no a las decisiones de los dirigentes masculinos de cada grupo. Sin embargo, en lo que hace a las prácticas de reproducción y crianza se encuentran muchas similitudes, sobre todo en las limitaciones que implican para la mujer y en su identificación metonímica con el espacio del hogar, la casa.⁷

Historias maritales

Las mujeres negras son el pilar de las familias de la zona, los hombres con frecuencia son "aves de paso" que tienen una posición transitoria dentro del hogar pues acostumbran migrar a los centros urbanos o cambiar de lugar de residencia según condiciones de trabajo o, al decir del lugar, por una simple "búsqueda de aventuras". Es por ello que la mayoría de estas mujeres no ha contraído matrimonio, sino que más han pasado por una o varias uniones de hecho.

La posición de las mujeres negras frente al matrimonio es un tanto contradictoria ya que lo consideran como un ideal, como algo positivo, pero a la vez encuentran razones o justificaciones para su estado de convivencia, por ejemplo señalando que muchas veces se vive mejor unido por palabra que con un documento firmado, o que es mucho más fácil para terminar una relación cuando no funciona.

En la zona es bastante obvio que existen más mujeres que hombres y a veces las mismas mujeres señalan que existe una competencia abierta por conseguir un hombre, es así que las mujeres negras son consideradas coquetas, directas y provocadoras. No es raro observar mujeres gritando o peleando por causa de un hombre o, también, mujeres burlándose de hombres que no han demostrado su hombría; el insulto de ser "poco hombre" es uno de los más duros para los varones de la zona, y con frecuencia ellos son compartidos entre varios hogares con visitas periódicas a cada uno.

La fidelidad se reporta como otro de los ideales que no se cumple debido a esta circulación de personas que deviene en una precariedad de los lazos de pareja; sin embargo, parece no ser un hecho muy importante para la gente ya que consultadas sobre el tema, muchas responden: "lo que importa es que cumpla, y que venga". A su vez, un hombre conocido por su "poligamia" opina que él no se siente mal porque "todas están contentas" y trata de cubrir las necesidades de todos sus hogares: "Yo tengo unión libre, ya que a veces los hombres están con otras mujeres, y también las mujeres a pesar de estar casadas están con otros hombres, hay muchos problemas" (Carmen AF).

Por el contrario, para las mujeres chachis el matrimonio es un hecho básico en sus vidas, y es así que todas han contraído matrimonio luego de un lapso determinado de convivencia; para hombres y

mujeres el matrimonio es un hecho definitivo. La "liberalidad" de los afroesmeraldeños no es entonces compartida por los grupos chachis cuyas mujeres ven al matrimonio como una norma a cumplir y a la convivencia como un hecho de por vida: "Yo soy casada, casados debemos estar juntos toda la vida ..." (Tarcila CH)

La planificación familiar no es tema que se trate dentro de los hogares ni del cual se tenga información suficiente, los hijos vienen porque deben venir:

He tenido nueve pero se han muerto tres, hoy tengo solo seis hijos, nunca he tenido problema por mis hijos ... (Corina AF).

Tengo seis hijos, tres varones y tres mujeres, mis hijos fueron llegando, a todos se les quiso ... (Rosa CH).

Sí quise que vinieran al mundo, porque si no hubiera querido hijos entonces no me hubiera casado ... (Teófila CH)

Los métodos de control son usados por muy pocas mujeres, las cuales de cierto modo fueron incentivadas por personas que se hallan fuera de las zonas, la situación que se puede percibir es la una casi inexistencia de métodos de regulación de la fecundidad:

Eso sí como nosotros no sabemos muy bien para controlar, no usamos nada ... (Herlinda CH).

No estoy cuidándome ahora, pienso hacerlo, pero por ahora no he planificado ... (Miriam AF).

La toma de decisiones

Nuevamente a este respecto se encuentran algunas diferencias que derivarían de la misma "calidad" de la unión ya que las mujeres chachis siempre hablan de "pedir permiso" al marido para salir o para realizar algunas acciones y las mujeres negras parecen tener un margen de capacidad de decisión más alto.

A pesar de lo expresado, cuando se les consulta sobre quién toma las decisiones relativas a asuntos domésticos o gastos, generalmente unas y otras mujeres manifiestan que es la pareja, que son decisiones conjuntas.

Lo más frecuente es que entre los afroesmeraldeños exista una consulta mutua sobre las decisiones a tomar, las posiciones a tomar dentro de una asamblea, etc. Las chachis pueden en ocasiones ser una especie de portavoces de sus esposos.

La asistencia a las reuniones comunales es un buen indicador de la dependencia de las mujeres. La mayoría de ellas asiste con la venia de sus compañeros o habiéndoles comunicado previamente que lo van a hacer. Entre las mujeres negras son ellas las que más salen a las reuniones, muchas de ellas como cabezas de familia que son. Pero las mujeres chachis suelen no asistir o asistir conjuntamente con sus esposos, afirmando que si sus esposos no les permiten ir ellas no van pues podrían tener problemas posteriores en el hogar por haberlos "desobedecido".

Sobre los gastos de la casa hablamos los dos, cuando falta una cosa hacemos unión los dos, hay que comprar esto y tenemos que salir, a buscar él o yo ... (Flor Alva AF).

En los gastos de la casa decidimos los dos, según lo que falta ... (Herlinda CH).

En mi casa decidimos los dos sobre los gastos, ya algunas veces yo planifico sobre lo que se gasta, trato de controlar, otras veces me dice él, tú has gastado demasiado porque no has gastado menos ... (Fanny Marina AF).

Siempre pido permiso para salir a las reuniones que tengo ... (Tarcila CH).

Yo no le pido permiso exactamente, pero él me comprende y yo le digo negro, mira mañana tengo que ir a la reunión en tal lugar y él me dice que me vaya ... (Marlene AF).

Yo le pido permiso a mi esposo, eso es lo correcto ... (Silvia CH).

La organización

En las reuniones comunitarias se tratan temas relativos a actividades productivas en los campos agroforestal, artesanal, capacitación, organización. Implicado en estos temas está el hecho de que se

requiere acceder a nuevas formas de conseguir ingresos económicos para beneficio de las familias.

Las mujeres negras se encuentran mejor organizadas dentro de un grupo que es precisamente de mujeres y que nació de la necesidad de asociarse para buscar alternativas económicas y para compartir experiencias entre diferentes comunidades. Este grupo de mujeres provee de oportunidades para producir pero también para conversar, para pedir consejos a las mayores, para coordinar acciones entre personas que viven bastante alejadas, aunque formal o públicamente no se traten problemas del hogar. El origen de esta organización, por lo demás, parte de las mismas mujeres y no de la voluntad de los hombres o de modo paralelo a otra organización étnica equivalente o superior. Podríamos decir que es una iniciativa endógena, y una iniciativa de género que ha provocado una especie de apoyo mutuo entre las mujeres.

La organización de las artesanas chachis fue, por el contrario, motivada por factores exógenos y negociada, en lo sustancial, por los dirigentes varones de sus comunidades. Para ellas es normal que los hombres asistan a reuniones "de mujeres" y que, además, monopolicen el uso de la palabra y conduzcan el proceso de toma de decisiones.

En las reuniones convocadas para mujeres, mientras las mujeres negras participan directa y activamente en "sus" reuniones, muchas mujeres chachis tienen una asistencia pasiva y difícilmente emiten una opinión. Algunas jóvenes chachis que han accedido a sistemas de educación formal fuera de la zona participan con mucha frecuencia, o se espera escuchar también el criterio de algunas mujeres mayores, pero muchas se han "autonegado" el derecho a la voz aunque conserven el recurso al voto.

En las asambleas generales, donde hombres y mujeres pueden y/o deben asistir, es posible observar el mismo patrón: entre los afroecuatorianos la diferencia numérica entre hombres y mujeres no es tan marcada como entre los chachis y la capacidad de réplica de las mujeres negras a cualquier propuesta externa es sorprendentemente mayor a las de las mujeres chachis. Aunque, sin lugar a dudas, en ambos casos se puede hablar de una verticalidad por el hecho de que los principales representantes son hombres de cada una de las etnias.

Podríamos entonces señalar que la capacidad y el potencial de las organizaciones de mujeres nos remiten directamente a la forma que

han adquirido las relaciones de género de acuerdo con patrones culturales (étnicos).

Los dos participamos, tenemos reuniones, me estoy preparando para formarme como paralegal, pero ahí estamos todos juntos ... (Marlene AF).

Creo que estamos menos organizadas ... (Martha CH).

Yo, el resto de mi vida tengo que terminarla así, en medio de las organizaciones, luchando para ver el futuro de mis hijos, para que les quede algo a mis nietos. Somos más de cien mujeres que estamos buscando ayuda para mejorar los ingresos (María Rosa AF).

Hemos hablado solo de las artesanías, de arreglos para las casas pero no de problemas del hogar, de la organización, porque eso no sabemos ... (Tarcila CH).

Autopercepciones sobre la condición de la mujer

Las mujeres de la zona, seguramente por su propia situación de aislamiento no tienen grandes sueños; algunas han logrado estudiar o salir a vivir en alguna ciudad por algún tiempo, pero sus expectativas están limitadas al contexto que viven, a su familia, los hijos, la organización, la posibilidad de mejorar la vida a través de alguna institución que llegue de fuera. Es así que el matrimonio y la maternidad pasan a ser los grandes ideales de unas y otras, con la salvedad que ya se comentó, de que el matrimonio es una realidad más frecuente para las chachis que para las negras.

Yo quisiera no solamente trabajar en el campo, también quisiera para trabajar con las compañeras en la casa, manualidades, artesanías ... (Corina AF).

Yo creo que todo he cumplido en la vida... (Martha CH).

La renuncia y el sacrificio son las constantes de la vida de unas y otras mujeres; la realización personal o individual es impensable para ellas; el esfuerzo y el trabajo van a dar vida, alegría o bienestar a otros, no a ellas mismas.

En cuanto a la división del trabajo por género, el patrón que se presenta depende de varios factores que se acercan mucho a la situación marital de unas y otras mujeres. Las mujeres chachis recolectan leña, cuidan a los niños, hacen la comida, ayudan en la chacra a los esposos, pero se concentran en el espacio doméstico, en los alrededores de la casa. Ir al bosque ("al monte") no es actividad que ellas consideren apropiada para su condición: "eso es trabajo de los hombres".

Las mujeres negras a más de cuidar a sus hijos y realizar actividades domésticas en las casas, entran al monte para ayudar a sus compañeros o solas para obtener recursos necesarios para el hogar, que de otro modo no podrían proveerse, igualmente van a buscar el escaso oro de la zona. Las únicas actividades que consideran vetadas a su condición son las de sacar madera o labrar canoas, lo cual lo explican por una situación de relativamente menos fuerza y no por constreñimientos culturales.

Trabajamos en los colinos, cuidamos a los animales también, limpiar la casa, cocinar, lavar ... (Marciana AF)

Cocinamos, lavamos, cortamos leña, la cargamos también, eso no hacen los hombres ... (Lucrecia CH).

Más constante en el comportamiento de estos dos grupos es el hecho de que los hombres difícilmente realizan alguna clase de actividad doméstica como cocinar, lavar o cuidar a los niños. Así mismo, otra constante relativa a las mujeres son las actividades asociadas con la maternidad, que unas y otras consideran satisfactorias.

Llama la atención que pese a vivir una situación en que muchas de las cargas laborales recaen sobre sus hombros, las mujeres negras, tanto como las chachis, terminan aceptando los estereotipos de que la mujer es madre-ama de casa, y el hombre es jefe, lo femenino es la reproducción y lo masculino producción. El ideal (la norma) y no la práctica real de la división del trabajo por género es uno de los sustentos más claros de la discriminación que puede encontrarse hacia la mujer.

Sí existe discriminación la cultura misma lo impone y que haya más hombres preparados que mujeres ... (José CH).

El hombre en el monte las mujeres en la casa, así nos identificamos, así debe ser ... (Eladio AF).

Hombres y mujeres se ven a sí mismos como diferentes unos/as de otros/as; sin embargo, su autopercepción de la diferencia no implica una organización para superarla, y sí deviene en la autoimposición de unos límites ideológicos, por ejemplo, en el caso de las mujeres, de ser representantes de su gente, de poder servir como interlocutoras frente a instituciones y organismos del Estado, de reclamar derechos sobre atención y servicios por sí solas.

La socialización de niñas y niños es diferente en cada uno de los grupos pues mientras para las chachis, unas y otros merecen los mismos cuidados y la misma atención, para las mujeres negras hay que enfocarse más en las chicas cuando llegan a la adolescencia por los peligros a que se ven abocadas por parte de los hombres. La crianza de las niñas es entonces más dura que la de los niños.

Los chachis comparten rasgos culturales sobre socialización y división del trabajo por género con otros grupos indígenas como los quichuas de la sierra donde se dice que "las mujeres son para la casa y los hombres para la agricultura"; así las chachis serían para la casa y la chacra como el hombre para el monte.⁸ Las prohibiciones de salir a jugar o a correr tienen que ver con esa difundida creencia de que "las mujeres son para la casa", aún hoy cuando se ve niños jugando en los caminos, en el campo, se puede observar que todos o casi todos son varones. Pero las prohibiciones en muchos casos tienen también connotaciones rituales: en la sierra muchas mujeres expresaron que no se les permitía tocar la flauta ni la guitarra; se dice que cuando las mujeres tocan la flauta, la menstruación baja más rápido y que cuando una mujer toca la guitarra se convierte en hombre, en las fiestas la ejecución de estos instrumentos es exclusivamente masculina.⁹ En el noroccidente, muchas mujeres chachis y aún negras, temen entrar al bosque por miedo a castigos sobrenaturales (a ser "entundadas" o embrujadas, a ser perseguidas por "espantos").

Igualmente, el carácter del matrimonio tiene algunas semejanzas entre los chachis y los quichuas de la sierra. Cuando una mujer y un hombre se unen, pasan a formar una unidad separada, con derechos y deberes propios frente a la comunidad. La unidad del hombre y la mujer casados es fundamental en la organización social de la comu-

nidad; el matrimonio, o mejor, la unión de hecho aceptada y avalada por la comunidad, da un nuevo estatus a la pareja, les hace acreedores a respeto y consideración, pero también les obliga a cumplir con trabajos comunitarios, reuniones, etc.

Las relaciones de género toman un nuevo cariz en el escenario matrimonial, se dan cara a cara, directamente, sin la intermediación del grupo de pares ni del grupo familiar; la mujer accede a una nueva situación que va a suponer una ruptura significativa con su vida anterior, que le impele a adaptar su identidad de género a su nuevo estado y que la enfrenta a una situación real que no en todo es igual al ideal.

En general, la realidad del matrimonio está determinada por la permanencia o la migración masculina, por las ausencias de los hombres que recargan el trabajo sobre la mujer y que imposibilitan una vida más compartida. Las muestras de violencia no son extrañas en el campo, y la violencia doméstica es casi una constante; algunas mujeres, con más frecuencia entre chachis y quichuas que entre las negras, piensan que los hombres se afirman como tales (un hombre debe ejercer la fuerza) y afirman el dominio y la pertenencia sobre sus mujeres al pegarlas.

Me sabía golpear, patear, del pelo me arrastraba, pero con guaguas, teniendo guaguas toca quedarse; cuando toma copas sabe pegar de repente, ahora de la boca no más peleamos ... pero con él toca vivir hasta que muera (María-Q.).

La división del trabajo por género condiciona una limitación en las esferas de acción de hombres y mujeres, tal como se muestra en estos relatos de mujeres quichuas y que bien pueden aplicarse al contexto de otros grupos indígenas como el de las chachis:

Para una mujer es bueno cocinar, moler, bordar, lavar, hilar, todas estas cosas, una mujer no debe ir a jugar ni andar borracha ni andar peleando ... cuidar los hijos, planchar, lo que ahora yo hago es hilar, pero no vale coger guitarra ni coger arado (María Juana).

Es malo arar dicen pero a veces yo se arar, cuando mi marido no está en la casa, pero dicen otros y nosotros pensamos que es pecado (Felisa).

Mi mamá sabía decir que no hay que rajar la leña ni coger arado, que es malo, pero ahora toca nomás así no estando maridos, todo trabajo, deshierbe, aporque, huachado, todo mismo (Rosa).

La vida cotidiana, la práctica, está nutrida de opciones, alternativas y estrategias para hacer frente a los pequeños y grandes desafíos que van apareciendo; se forma un juego de intereses, de posiciones y de toma de decisiones que involucran la acción de diversas identidades. En lo que hace a la relación de género, estas identidades se mueven dentro de unos límites culturalmente marcados y pueden ser intercambiables según las circunstancias.

Si consultamos a los hombres qué es lo que diferencia a hombres y mujeres en el norte de Esmeraldas, nos encontramos con realidades como éstas:

La mujer y el hombre son humanos, pero las mujeres tienen algo que las caracteriza propiamente a ellas hablemos de necesidades, formas de expresarse, etc ... (Jacinto AF).

No expresan su identidad de la misma manera porque se visten diferente, antes sí, hoy ya no porque han perdido por influencias externas ... (Santiago CH).

En estos testimonios recogidos de las entrevistas con dos varones podemos observar que lo que hace aparecer diferente a la mujer en cada grupo étnico no siempre es lo mismo: el primer caso se refiere a las formas de expresión, el segundo a las características visuales como la vestimenta.

En el grupo negro la mujer tiene mucho trabajo, ya que todo marcha en proceso de su familia, pasando en cierto momento a estar en segundo plano, en tanto que el hombre tiene responsabilidad pero es un tanto más independiente frente al concepto "responsabilidad de padre de familia o de hogar", la mujer siempre se halla en función de la familia ... (Jacinto AF).

Las mujeres y los hombres son diferentes por grados jerárquicos, la mujer es ama de la casa, cuida a sus hijos y el hombre realiza actividades forzadas que no son permitidas para las mujeres ... (Santiago CH).

Nuevamente vemos dos testimonios contrastantes: en el primero se valoriza el papel de la mujer, en el segundo se lo desvaloriza priorizando la presencia "fuerte" del hombre. Sin embargo, al mismo tiempo, muestra la carga que soporta la mujer negra. Las relaciones de género expresan relaciones de poder y jerarquías sociales legitimadas, en las que las mujeres hasta ahora se sitúan en una posición desfavorable, pese a que pueda tener una imagen relativamente más favorable en uno de los grupos.

Identidad de género vs. identidad étnica

Nosotros nos identificamos por los rasgos culturales como forma de vestir, modos de hablar, también el color de la piel ... (Eladio AF).

Nos definimos étnicamente por ser más tranquilos, ordenados, por la cultura y además por estar regidos por ciertas leyes morales, que el grupo negro no lo tiene ... (José CH).

Las dos definiciones anteriores que corresponden a un informante de cada grupo étnico reflejan dos formas de entender o "crear" la identidad: por aquello que nos es propio y nos caracteriza, supuestamente de modo absoluto; o, por aquello que los otros no son relativamente a lo que nosotros sí somos (inmoral-moral).

En relación a la identidad étnica, podemos observar que la identidad de género le ha sido subordinada pues las mujeres no han logrado trascender el espacio de la organización étnica, es decir, no se ha dado lugar a una organización de mujeres transétnica, ni se han dado suficientes acercamientos entre las mujeres de los dos grupos como para organizarse conjuntamente, ni mucho menos ello ha ocurrido entre los hombres.

Las mujeres se han organizado en este caso por el hecho de ser o chachis o negras pero nunca se han planteado la posibilidad de organizarse por reivindicaciones comunes a su calidad de género. En gran medida esta situación parte de la división étnica creada por el problema de la tierra que ha enfrentado a uno y otro grupo, pero también por el hecho de que las mujeres, si bien acuerdan en que hay ciertas tareas u obligaciones que tanto ellas como las del otro grupo realizan, piensan que hay actitudes y prácticas que las separan y que no son

Cuadro 1

Autopercepción	Percepción
Mujer negra: <i>útero/caderas</i> (<i>procreación, deseo</i>)	Mujer chachi <i>mujer negra: río (libertad)</i> Hombre negro <i>mujer negra: árbol, animal (naturaleza)</i> Hombre chachi <i>mujer negra: vagina</i> (<i>pecado, tentación, peligro</i>)
Mujer chachi: <i>útero/senos</i> (<i>procreación, lactancia</i>)	Mujer negra <i>mujer chachi: monte (misterio, calma)</i> Hombre negro <i>mujer chachi: fruta sabrosa</i> (<i>blancura, obediencia</i>) Hombre chachi <i>mujer chachi: útero/casa</i> (<i>fidelidad, pureza</i>) ¹⁰

compatibles. Es más, algunos hombres chachis expresan que sus mujeres no deberían "aprender" cosas de los negros, en un juego metafórico y simbólico donde se oponen pureza y peligro: la pureza de la cultura chachi vs. la contaminación que encarnan los afroecuatorianos (por su origen externo, por su color, por su supuestamente exacerbado deseo sexual, por su migración hacia las urbes, etc.).

Metáforas y simbolismo

En el discurso de los actores presentados, podemos encontrar algunas constantes que hacen parte del pensamiento común y que contrastan la opinión que tienen las actoras (negras y chachis) de sí mismas con la que tienen los demás (Cuadro 1).

Estas diferentes metáforas hablan de las diferencias entre unas y otras mujeres. Las chachis son el espacio doméstico, la capacidad reproductiva, indefensos animales del bosque; a las negras se las iden-

tifica con un árbol de madera dura al que llaman precisamente "culo de negra": fuerte, firme, moldeable; a veces son también serpientes, a veces brujas malévolas que pueden chupar la sangre o la grasa de sus víctimas.

La identidad y la tierra

La tierra la hizo Dios para el hombre , para que éste trabajara y se mantuviera, no la ha hecho para una sola etnia ... (Eladio Valdez).

La tierra es muy importante para el hombre sobre todo porque ellos (chachis y negros) han vivido en completa armonía ha sido y seguirá siendo fuente de vida ... (Jacinto Fierro).

Tener la tierra es tener la vida, la tierra es donde uno puede vivir y usar como mercado natural ,caza, pesca en sí la producción da la tierra (Santiago Añapa).

El problema de la tierra ha marcado profundamente la(s) posibilidades de acción de las personas del lugar y se ha llegado a convertir en el núcleo de las identidades y de las posibilidades de participación. La tierra es el "monte" lugar para mitigar el hambre, la sed y otras necesidades básicas y asegurar la posesión sobre ella es un imperativo claro que ha llevado a afirmar políticamente las diferencias entre un grupo y otro. En efecto, la afirmación consciente y deliberada de la identidad y de la diferencia, al mismo tiempo, es una estrategia con el fin de conseguir la posesión legal de la tierra por un derecho ancestral.

La identificación con la tierra, obviamente, va más allá de una vinculación romántica con el espacio de vida y con el sitio de reposo de los antepasados; alude a la posibilidad de tener los recursos necesarios para usar o explotar, para trocar o vender. La identidad entonces, se asienta simbólicamente en el pasado, pero se proyecta hacia el futuro.

En tiempos antiguos, cuando la tierra no necesitaba tener dueños, o cuando un título de propiedad no era importante, la identidad se asentaba en lo más visible: los rasgos físicos, el lenguaje, la tradición oral, la vestimenta, la forma de hablar. Podría decirse que factores externos que tienen que ver con el Estado y con el modelo de desarrollo implantado han ocasionado que la identidad pase a ser un arma de lucha, moldeada por contraste, antes que un autoreconocimiento de características propias.

Es la diferencia que se establece entre la identidad haciendo parte de uno mismo o la identidad volcada a cambiar el contexto en el que nace, entre lo que podría llamarse la identidad pasiva vs. la identidad activa. La "activación" de las identidades pasa por las demandas y constricciones del contexto, por la acción de agentes externos al propio grupo; en suma, por las derivaciones de una situación de contacto que transforma las autopercepciones y las proyecciones de los grupos.

Las manifestaciones culturales son importantes, pero para tener la respetabilidad de ésta identidad es necesario la organización para con ella lograr defender nuestros derechos ... (Santiago CH).

Creo que todos los factores como organización, manifestaciones culturales son necesarias para poder expresar la identidad de los grupos humanos ... (Jacinto AF).

Nosotros básicamente nos identificamos por tener costumbres y leyes que nos rigen, además nuestra vestimenta y manera de pensar son diferentes a otros grupos, por eso creo para hacer respetar nuestros derechos debemos estar organizados ... (José CH).

La identificación con el pasado permite defender derechos en el presente y asegurar recursos para el futuro. Por eso la identidad no es fija y no deja de ser negociable, se proyecta y al proyectarse cambia las prácticas presentes.

Y si hablamos de activación de identidades, también ello es posible en relación con la identidad de género. Al momento, por extensión, los hombres son los portadores y portavoces de una identidad activa priorizada por las circunstancias, y las mujeres de una identidad pasiva, reconocida pero subordinada y funcionalizada a los intereses y necesidades del movimiento por la defensa de los derechos territoriales. Lo que hace relevante a un tipo de identidad por sobre otro son las demandas sociales propiciadas por la expansión de las actividades dependientes de intereses comerciales como la extracción maderera y la colonización en este caso.

El tejido social

Las organizaciones y el juego de las identidades

En este punto quisiera volver brevemente a algo ya planteado y a los argumentos vertidos anteriormente para señalar que el carácter de las organizaciones depende de las formas en que las identidades son construidas y de la solidaridad interna o los objetivos comunes de los grupos en cuestión.

En el norte de Esmeraldas, que tomamos como caso focal, las identidades no han trascendido el contexto local y se han definido por contraste entre un grupo y otro, igualmente para el caso de las organizaciones de mujeres.

Las organizaciones trascienden lo local cuando se proyectan en relación a los escenarios nacionales y cuestionan prácticas generalizadas más que conflictos localizados. Es decir, la visualización de los actores de la problemática en las comunidades locales está aun personalizada o restringida a lo que expresan los grupos étnicos. La identificación étnica, en este caso, limita la percepción de la realidad social que afecta a todo el país, y por ello, resulta que el alcance de las acciones no tiene el peso que quisieran. Tal situación explica, por ejemplo, que en la actualidad, las reivindicaciones referidas a la tierra sean llevadas no por los mismos interesados sino por instituciones que trabajan en la zona.¹¹

La localización excesiva de las problemáticas afecta la capacidad organizativa y operativa de las organizaciones del lugar que no alcanzan a sumarse a otras organizaciones de alcance más amplio. Ello explicaría la poca presencia de estos grupo en eventos como el levantamiento indígena de 1990 que fue catalizado y liderado por los grupos étnicos de la Sierra y la Amazonía.

Efectivamente, contrasta el tipo de organización local con las experiencias de los quichuas de la sierra y también del Oriente. En estos últimos casos, se han logrado movilizaciones masivas que prácticamente han paralizado al país y se han determinado demandas que cuestionan la estructura misma del Estado y la condición de ciudadanía.¹² A la vez, parece claro que estos grupos han alcanzado pun-

tos mutuos de acuerdo en referencia tanto a aspectos de respeto étnico como a reivindicaciones sociales que los han acercado a otras organizaciones clasistas del país.

Es de resaltar, además, que la fuerza de los movimientos étnicos no está dada mayormente por la "pureza" de los grupos que la ostentan sino por la forma en que han sabido movilizar a sus bases a través de una recuperación simbólica del pasado y de una "invención de la tradición". Más aún, hay que tener presente que las identidades surgen al calor del contacto, la dominación y/o el "empoderamiento"; la influencia del estado y sus aparatos y dependencias, de los organismos no-gubernamentales y las agencias de desarrollo y financiamiento de organizaciones, es bastante notoria en la emergencia de las identidades étnicas y en la forma en que los grupos étnicos manejan su relación con otros grupos. Como lo han demostrado Jackson (1989) y Taylor (s.f.), por ejemplo, en contextos de la amazonía colombiana y ecuatoriana, se ha conformado una identidad indígena estandarizada que recoge las percepciones de lo que otros piensan que debe ser "lo indio"; al mismo tiempo que los dirigentes desarrollan una política especializada de negociación de recursos y una práctica de vida bastante alejada de la "autenticidad" cultural.

Nuevamente, la priorización de lo étnico ha opacado o subordinado la posibilidad de las mujeres de las diferentes etnias de organizarse por sí y por sus propios derechos. Lo que hemos observado para el caso de las chachis: organizaciones coyunturales dependientes de las representaciones masculinas, puede ser extendido a otras agrupaciones mucho más poderosas en términos de presión sobre el Estado, como sería la FCUNAE,¹³ en cuyo caso se determinó que tener una organización de mujeres paralela, o subordinada, a la organización principal les abriría posibilidades extras de conseguir financiamiento. Este grupo de mujeres, llamado OMFU (Organización de Mujeres de la FCUNAE) está interesado, básicamente, en actividades como el corte y confección, que estarían reforzando su propia condición.

En otros casos, la subordinación se junta o subyace en una idealización étnica propiciada por líderes hombres y mujeres, como ocurre en ocasiones con los quichuas de la sierra, donde un discurso sobre "lo indio" ha mitificado la relación de género anulando cualquier conflicto o escondiéndolo para resaltar valores culturales ejemplificadores.

En la actualidad, las organizaciones afroecuatorianas, a nivel nacional, parecen estar consolidando su posición a través de algunos líderes que se han dedicado a recuperar la historia y la tradición africana; pero el movimiento aún es incipiente y no parece contemplar claramente la incorporación de las mujeres. De cualquier modo, es destacable la iniciativa de las mujeres negras del norte de Esmeraldas por tener su propia organización y tratar de ampliar su cobertura; esta iniciativa parte de su reafirmación explícita de tener una forma de vida derivada de ser "mujeres negras", por oposición y como cualidad intrínseca.

Los conflictos locales del norte de Esmeraldas parecen estar limitando la posibilidad de los grupos para formar una organización por lo menos a nivel regional. Tanto chachis como negros pertenecen a organizaciones más amplias pero más de papel que de participación real.

En suma, el florecimiento étnico de los noventa en el Ecuador ha permitido que nos planteemos nuevas condiciones de convivencia entre quienes conformamos este país, asegurando el respeto a la diferencia como parte de un proceso de democratización que incluya la posibilidad de una ciudadanía étnica que refleje esa diferencia. Sin embargo, el camino para lograr igualdad es aún largo y en buena parte depende del fortalecimiento de las organizaciones locales, tanto étnicas como de género. Las organizaciones de mujeres y para mujeres deben dar una respuesta a la necesidad de profundizar unas relaciones de género más igualitarias que sin dejar de ser étnicamente representativas puedan darles la oportunidad de tener una vida más digna y productiva.

Perplejidad o acción

Hacia un nuevo movimiento de mujeres

Llamadas por la Coordinadora Política Nacional de Mujeres, quichuas de la sierra y afroecuatorianas asistieron a un encuentro para definir las líneas de trabajo del movimiento de mujeres en el

Ecuador. En esta ocasión presentaron dos documentos elaborados por sus respectivas organizaciones que indicaban claramente la priorización de ciertos aspectos de género, tal vez menos importantes para las otras mujeres que discutían sobre salud, educación, arte, etc.¹⁴

En el documento presentado por las mujeres de Huaycopungo (quichuas) y sometido a discusión, resaltan los siguientes aspectos: cambios en la constitución, tenencia de la tierra, atención a las mujeres indígenas, educación.

Mientras tanto, en el documento de las mujeres afroecuatorianas, se hacen relevantes asuntos como éstos: poner freno a la corrupción, combate al racismo, políticas para la protección del medio ambiente, promoción de estrategias de comunicación no racistas, educación histórica no racista.

La experiencia de discusión con mujeres que, social y políticamente, viven realidades diferentes a las de la sociedad blanco-mestiza urbana, permitió entender el porqué ellas se sienten marginadas del movimiento general de mujeres y más comprometidas con el accionar de sus organizaciones étnicamente representativas, pese a la situación de discriminación que ellas mismas narran. Pensamos que sus planteamientos hablan por sí solos y que es necesario replantear nuestras actitudes e incluso nuestros valores si efectivamente queremos ser consecuentes con la aspiración del feminismo de "cambiar la vida" para todas(os).

Los postulados principales dicen así:

- Que se promueva el cambio en el quehacer de la historia del país, para que se puedan integrar en igualdad, las diferencias étnicas.
- Que se cambie la relación entre las mujeres, desde el paternalismo y la verticalidad hacia el respeto, la igualdad y la horizontalidad.
- Que el movimiento político de mujeres integre las necesidades y expectativas de las mujeres de los diferentes grupos étnicos.
- Que, dentro de la reforma curricular, se promueva y valore la diversidad cultural y étnica y se fomente la eliminación de la discriminación.
- Que se desarrollen programas y proyectos de capacitación y potenciación de la autoestima de las mujeres de los grupos étnicos subordinados, enfatizando en organización, gestión y toma de decisiones.

Los movimientos étnicos han planteado con insistencia la necesidad de hacer realidad una ciudadanía étnica en la cual no haya discriminación en derechos y oportunidades para aquellos que pertenecen a las minorías del país. No quisiéramos hablar de una "ciudadanía de género", pero es prioritario replantear las condiciones para una profundización de la democracia a través del ejercicio pleno de los derechos de ciudadanía de cada miembro de la sociedad. La ciudadanía debiera ser un concepto lo suficientemente amplio para poder recoger la diversidad sea esta étnica o de género o de clase, de un modo que permita la realización de cada persona en un marco de igualdad.

Notas

- 1 El presente documento es un extracto del informe desarrollado en el marco de una beca de investigación otorgada por la Fundación Chagas (Sao Paulo-Brasil) en el PRODIR II.
- 2 Fueron sobresalientes en el Ecuador, hechos como la revolución liberal de principios de siglo, la reforma agraria de mediados de los sesenta y la expansión económica fruto de la exportación de petróleo.
- 3 Ianni en Azeredo y Stolcke 1991
- 4 Aunque la responsabilidad sobre el texto y las opiniones vertidas es exclusivamente mía, varios de los testimonios que lo conforman fueron recogidos por Elsa Velásquez, a quien agradezco.
- 5 El bosque húmedo tropical del noroccidente ecuatoriano es una de las zonas más amenazadas por la tala en el mundo entero. La tasa de deforestación en el Ecuador es una de las más altas.
- 6 Por terrenos baldíos para colonización se entendía no sólo las extensiones que no pertenecen a ningún particular sino también las zonas de resguardo que son utilizadas de manera comunitaria por las comunidades indígenas (Speiser 1993). El peligro de invasiones por falta de títulos legales era entonces inminente.
- 7 La metodología diseñada para esta investigación implicó una serie de pasos que pretendían involucrar no solamente a las mujeres artesanas chachis en "Loma Linda"(en el Cayapas), y a los grupos negros de "Bellavista" (conformado por mujeres de varias comunidades a lo largo del río Cayapas) o Playa de Oro; sino que se trabajó con informantes claves, varones, que permitan contrastar los criterios vertidos por las mujeres de sus mismos grupos étnicos.

- 8 En estas metonimias que expresan restricciones culturales debe entenderse que los diversos ambientes y actividades condicionan también el desempeño por género. En la sierra la referencia al monte es cada vez menos importante pues se trata de grupos de dedicación agropecuaria con escaso acceso a bosques en general; en el región amazónica, como entre los chachis, gran parte de la subsistencia depende de la caza y la pesca, de las incursiones al bosque, y son las mujeres las encargadas de la limitada horticultura que se practica cerca de las viviendas.
- 9 Un testimonio recogido dice que a una mujer le ha ocurrido esta conversión por tocar guitarra "temporadas es hombre y en otras mujer, es soltera, no casa; algunos hombres han conversado que pensando que es mujer iban y que ha resultado hombre" (RC-F1)
- 10 Notas de campo obtenidas en varias entrevistas y talleres realizados entre enero y diciembre de 1995.
- 11 Instituciones como el FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio), CARE/SUBIR (un proyecto integrado de conservación y desarrollo en zonas de amortiguamiento de áreas protegidas), CIDESA (actividades económicas para la población negra), PAL (un proyecto de permacultura), etc.
- 12 En Ecuador se ha abierto una discusión sobre las posibilidades y los alcances de una ciudadanía étnica basada en el respeto a la diferencia y en el reconocimiento de un Estado que asuma lo pluriétnico y lo pluri-nacional. Tal situación constituiría una experiencia inédita.
- 13 Federación de Comunidades del Napo en la Amazonía Ecuatoriana.
- 14 La autora participó como coordinadora del grupo de discusión sobre identidad cultural en el Congreso Político Nacional de Mujeres realizado en Quito los días 8 y 9 de febrero de 1996.

Bibliografía

- Anderson, Benedic. 1993. *Comunidades Indígenas*, Fondo de la Cultura economica, Mexico.
- Cornejo, Alberto. 1982. *Ecuador: Capitalismo y dependencia*.
- Harvey, David. 1992. *The condition of posmodernity. An enquiry into the origins of culture change*.
- Hobsbawn, Erie. 1991. *Inventando Tradiciones*, en la Revista Memoria, Año 2. N° 2 Marka, Quito.
- Jackson, Jean. 1989. *The fish people. Linguistic exogamy and tukanaen identity in northwest amazonia*. Cambridge Univesity Press.
- Lamas, Marta. La antropología feminista y la categoría "género", en: Nueva Antropología. Vol. VIII, N° 30. 1986.
- Leon, Jorge y Otros. 1994. *Movimientos Sociales en el Ecuador*. ILDIS. Quito.
- Leon, Trujillo. 1994. *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena*. Abya-Yala. Quito.
- Leon, W. y Otros. *Género e Identidad*. Editorial Urriande. Bogotá.
- Silverblatt, Irene. 1989. *Luna, Sol y Brujas. Género y Clase en los Andes prehispánicos y coloniales*. Lima.
- Speiser, sabine. *Tenencia de la tierra en la provincia de Esmeraldas*. Fondo Ecuatoriano Popularum Progreso (FEPP). Quito.

**Historia y memoria como formas de
entender la diversidad
socio-cultural del Ecuador**

Cristóbal Landázuri

COORDINADOR

Memoria social y práctica histórica en el Quintín Lame

Myrian Amparo Espinosa

La invención es un acontecimiento cotidiano en el desarrollo de todos los discursos y desde esta perspectiva el conocimiento se deriva de las invenciones en el juego de la sustitución de signos (Hanson 1980).

Introducción

Muchas son las reflexiones que se realizan alrededor de la violencia, la situación social y la acción armada. Pero estas reflexiones, generalmente no consideran ni escuchan la opinión directa de los individuos que participan de dicha acción, ni de los sectores de donde emergen.

La investigación ha sido compartida con auxiliares que fueron testigos de este proceso, que participaron directa o indirectamente del proceso armado y de la negociación de paz. A través de entrevistas individuales y discusiones a manera de talleres abordó la práctica histórica de un sector del movimiento QL (Quintín Lame) con una población constituida en su mayoría por indígenas paez que decidió defender su territorio-reconstruido a través de las recuperaciones de tierra¹ y sus líderes que estaban siendo amenazados tanto por terratenientes como por otros grupos armados como el ejército y los grupos guerrilleros.

Asamblea Nacional Constituyente ² y reinserción

Esta ponencia corresponde a apartes de un capítulo del proyecto "El Quintín Lame. Etnicidad e identidad paez en la defensa por la autonomía territorial en la década de los ochenta" realizado con apoyo de la Universidad del Cauca, Colciencias, Corporación "Madremonte" y en coordinación con la Fundación "Sol y Tierra", conformada por los miembros del QL en la fase de reinserción en 1991.

Durante el proceso de reinserción se da al interior del QL una fuerte discusión sobre lo que significaría tener una representación en la Asamblea Nacional Constituyente que aparecía como una esperanza de cambio político en el país.³ En esta coyuntura algunos líderes quintinos-expresión con la que ellos mismos se designan-veían la oportunidad de dar un salto político y conformar al igual que el M19 -Movimiento 19 de Abril- lo hiciera meses antes, un movimiento que participara con nuevas formas de expresión política.

Aparentemente las causas que dieron surgimiento al QL habían desaparecido como las amenazas y muertes a líderes. Las recuperaciones de tierra habían pasado a un plano de negociación legal entre el Estado y los cabildos que empezaban un proceso de fortalecimiento.

Si bien en este capítulo desarrollo otras influencias de discursos externos como son los planes de desarrollo formulados desde el Estado y ONGs nacionales e internacionales, las iglesias y los partidos tradicionales, en esta ponencia por cuestión de tiempo y espacio me centraré en el discurso de la izquierda como influencia principal hacia el movimiento indígena en las décadas de los setenta y ochenta.

El Cauca

El territorio caucano se extiende, de occidente a oriente desde el Océano Pacífico hasta el Valle del Magdalena y el nacimiento del río Caquetá en el piedemonte amazónico. Hace parte del territorio donde nacen las tres cordilleras. Por el sur, se extiende hacia Nariño a través del Valle del Patía; por el norte, comparte con el departamento del Valle del Cauca la zona plana del valle geográfico del río

del mismo nombre. En el departamento del Cauca se conjugan climas, alturas y pautas de poblamiento diversas, condensando una historia múltiple y compleja. Hacen parte de este territorio pobladores Paez, Yanaconas, Coconucos, Guambianos entre otros, y confluyen pobladores venidos de otras partes del país-Antioquia, Valle, Nariño, Boyacá, Cundinamarca etc.- Es en este marco donde se desarrolla el movimiento.

Los movimientos armados en el Cauca

Desde hace más de tres décadas, los movimientos alzados en armas se han constituido en actores relevantes en la vida y en la política de Colombia. Para mediados de la década de los ochenta, frentes de casi todos estos grupos hacían presencia en el departamento del Cauca. Junto con el PRT (Partido Socialista de los Trabajadores) y una fracción del EPL (Ejército Popular de Liberación), el QL depone las armas en 1991, en la misma forma que lo había hecho un año antes el M19 (Movimiento 19 de Abril).

El discurso

... todo discurso que permanece como discurso termina por aburrir al hombre (Introducción a la lectura de Hegel, Alexander Kojève en Taussig 1995).

El "movimiento" QL muestra en su construcción: primero un sentido creativo de invención, segundo una capacidad de respuesta rápida en un medio en constante transformación y tercero, inmerso en una dinámica de tensión, logra un ejercicio de identidad particular, con respecto a los demás grupos en armas.

Emerge en los años 80, de un contexto nacional, donde surgen nuevos elementos dentro del conflicto social. Políticamente, se está reemplazando el cambio económico cepalino por el neoliberal, y se está dejando atrás 20 años de Frente Nacional,- entendido como el pacto

político entre los dos partidos tradicionales, liberal y conservador. Es una década donde las matanzas colectivas se agudizan alrededor de las ciudades y en espacios rurales o alejados de los centros.

En estas reflexiones subyacen estas preguntas: ¿Hasta qué punto se podría afirmar que los discursos orales -donde permanecen estructuras de larga duración- son parte de la creatividad para mantener una identidad y generar un sentido desde el hacer cultural específico que se expresa en la acción práctica de la historia? Cómo se van constituyendo estas prácticas discursivas?

Qué y cómo recogen los consumidores los discursos de izquierda que circulan?

- Lo importante en las respuestas a estas preguntas, es que el proceso de conocimiento siempre produce dudas y, tal vez, algo seguro es que tanto la cultura en el hacer (Fox 1985), cómo sus representaciones-praxis escritas, habladas y vividas-, están siempre sujetas a la evaluación, a la crítica y al cambio.

- Otro elemento a tener en cuenta en las respuestas es cómo de un lado se da el proceso discursivo, a partir de la certeza de lo ya decantado por la memoria y dicho desde el sentido propio de la plataforma del QL, y del otro lado, lo nunca experimentado que llega a través del discurso externo y se transforma en nuevos sentidos en un lugar ya abierto para enriquecer la especificidad de una historia particular, en su forma plural, las historias de Colombia.

El propósito es traer a la luz cómo y a través de qué discursos prácticos se constituye el movimiento QL, inventando su vida diaria, hurtando en el proceso de innovación innumerables modos la propiedad de otros (De Certeau 1988) para producir sus propios trazos y mantener la diferencia en la acción práctica y en la producción histórica.

Esto es una lógica operacional, como un juego a la manera de mimesis en que los peces e insectos se disfrazan o se transforman para vivir y de algún modo permanecer disimulados.

Los discursos orales y escritos que circulan, se recrean en las charlas de trabajo, en hogares, en reuniones, y tienen su fuente en la práctica histórica de los Paez. Condensan eventos de la invasión española, la colonia y principios del presente siglo, con los hechos recientes que se viven por la llegada de otros actores a sus tierras y con las experiencias adquiridas en sus viajes y educación fuera de su territorio.

La "historia propia"

En este trabajo consideraré las fuentes externas con las que se va encontrando el QL y las internas propias de su memoria social. Como ya lo había enunciado antes, por el territorio caucano están resonando diferentes discursos transportados por sectores políticos aliados y por otros grupos alzados en armas. Por el otro lado, se empieza a investigar la historia en las fuentes oficiales-archivos, legislación indígena-y en sus "propios" documentos.

Entre los documentos propios podemos ver los programas de capacitación política del Consejo Regional del Cauca-CRIC-, que a mediados de los años setenta se habían encargado de investigar en memorias antiguas y en bibliotecas su historia. Recogieron y dieron sentido a las experiencias de lucha de Manuel Quintín Lame a principios del siglo XX, con la defensa de los resguardos⁴ y la estructuración del territorio paez reconstituido por Juan Tama a principios del siglo XVIII, hasta llegar a las luchas contra la invasión española a mediados del siglo XVI, como eventos centrales.

Usuarios directos de este discurso fueron, en primera instancia, los líderes indígenas recuperadores de tierra y los colaboradores foráneos que iba captando el movimiento en la década del setenta. Posteriormente, y con la creación de otros programas educativos, la memoria fue retomada al interior de escuelas bilingües y comunidades. Este proceso aún no termina.

El CRIC, a través de sus primeros materiales escritos, cartillas y periódicos, comenzaba a recrear la historia indígena caucana tanto al interior de la organización como fuera de ella. Antes de que llegaran los apoyos internacionales para sus proyectos ya había nacido el primer programa educativo de capacitación propia como tarea obligada por defender las recientes recuperaciones de tierra, y crear tácticas de defensa para sus líderes. Así, la plataforma aprobada en su primera asamblea en 1971, donde reunió indígenas de los resguardos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Guambía, Totoró, Pitayó, Corinto y Miranda, se resume en los siguientes puntos:

- 1- Recuperar la tierra de los resguardos.
- 2- Ampliar los resguardos.

- 3- Fortalecer los cabildos.
- 4- No pagar terraje.⁵
- 5- Hacer conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación.
- 6- Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
- 7- Formar profesores para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua (CRIC 1991).

Estos puntos retoman elementos ya dados por Manuel Quintín Lame (1973) en 1930 en su libro *Las Luchas del indio que bajó de la montaña al Valle de la "civilización"*. Aunque fue editado en 1973, reúne artículos desde 1927 a 1963. Sus textos

... eran hojitas amarillentas sacadas por ancianos luchadores del fondo de viejos baúles o de mochilas, o aun desenterrados literalmente, ya que muchos campesinos tuvieron que esconder estos documentos por muchos años para escapar al terror de terratenientes. El presente libro servirá de horizonte en medio de la oscuridad para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la naturaleza (Ibid, 58).

Manuel Quintín Lame, a partir de la Biblia, había construido un nuevo texto "liberador". La iglesia se había dado a la tarea de hacer olvidar al indio su origen. Lame "... a través del *intertexto*, crea un nuevo texto. No solo es otra forma de escribir sino de leer. Es lo que Lame intenta con la biblia" (Rogers 1990, 6). Lame también había actualizado, para los años 20, las leyes de Juan Tama. El CRIC para los setenta retomaría de Lame los principales puntos para su programa, en la misma forma que lo haría el QL para los ochenta, actualizando y dando un nuevo sentido a este discurso.

Los objetivos centrales del QL se expresan en: 1) defensa y recuperación de tierras, para ampliación de los resguardos, 2) mantenimiento de la autonomía de su organización política a través de los cabildos, 3) defensa de su población incluidos los líderes del movimiento indígena quienes estaban siendo asesinados (Comando Quintín Lame, 1986).

Estas reconstrucciones van dando sentido a sus luchas e historias diferenciales. De esta manera, poco a poco van constituyendo e inventando un discurso que coge sentido al conjugar lo escrito con lo hablado y lo vivido.

La construcción del "discurso propio"

La tradición oral opera, se recrea y se nutre a sí misma de la historia escrita y de los discursos en circulación. Es entonces, cuando la memoria narra desde la experiencia, aunque sujeta al cambio, permitiendo la participación de la subjetividad y repercutiendo en la producción y consumo de discursos.

Passerini (1987) considera que la historia es "el sentido de la acción humana", es práctica cotidiana, es presente en construcción que emerge desde los individuos y los grupos mismos.

La práctica histórica acude a la memoria entendida como los tonos intensos que hacen resonancia de la experiencia vivida; es una historia social. O el "revés de la historia", como la denomina Passerini. La historia es viva en el presente. La tradición oral revive viejas formas de expresión que dejan marcas de pensamiento y prácticas culturales.

El QL toma su nombre del líder paez que luchó en las décadas del treinta al sesenta por las reivindicaciones indígenas y campesinas del departamento del Cauca y de otras zonas del país. Según su último comandante, Gildardo, las luchas de Lame, tanto en el campo legal como en el armado, son el ejemplo a seguir por este movimiento.

Rappaport (1982, 1990) nos introduce en las fuentes históricas a que los Paez acuden: Fuentes escritas en cronistas, títulos de resguardo, leyes para protección de indios, tratados escritos y grabaciones de Manuel Quintín Lame. Por otro lado, enumera elementos mnemotécnicos como varas de mando, tejidos, estructuras arquitectónicas en la construcción de casas.

Pero la memoria también está plasmada en el territorio: lagunas, montes, huecadas, que tienen un significado "sagrado". Desde la década de los ochenta intelectuales paez van ampliando esta memoria en investigaciones toponímicas, nombres salidos del Nasa Yuwe, idioma paez-, presentes tanto dentro como fuera de sus territorios, como prueba de que éstos hacen parte de su saber y son el espacio de su práctica histórica. (Para mayor detalles, ver Espinosa 1995).

Los responsables de la capacitación propia van intercambiando información con algunos líderes que participaron en acciones recientes: poco a poco se acercan a los "antiguos" memoristas -los The Walas que proporcionan, con viejas prácticas rituales, nuevos elemen-

tos. Ellos, también llamados médicos tradicionales, fuente directa de la práctica histórica, realizan sus ritos de "limpieza" ⁶ y demarcación territorial, perciben las señas de los eventos y del momento específico que vive el individuo y el colectivo. En esta dinámica, las diferentes fuentes históricas se van confrontando y complementando.

Kwet, un joven bilingüe paez, excombatiente quintino y que ahora trabaja con el programa de comunicaciones, comenta que los programas de capacitación comenzaron a reproducir la memoria visual plasmada en

... lo que aparece en los dibujos de la ruana, los petroglifos y los rombos, los triángulos, todo eso se pinta ahí, se adorna el periódico ⁷ y ese periódico se distribuye a todas las comunidades ... y se distribuye también a las agencias internacionales, a los amigos en diferentes partes del país ...

Muchas de estas imágenes cosmogónicas expresan formas de caminar en zig zag como los Quingos-trochas para subir montañas-, diferentes animales que median entre los dos mundos como el armadillo y la serpiente.

El discurso externo

No tragar entero (Pablo).

Según Romir, segundo comandante del QL, para las décadas de los setenta y ochenta rondan por el territorio caucano y sus resguardos diferentes grupos alzados en armas que "transportan sus letanías" intentando difundirlas al interior de la población indígena y campesina de la zona. Desde esa perspectiva el Cauca se presentaba como un territorio "maduro para la revolución".

Las plataformas políticas de los grupos en armas que llegaron al Cauca se van socializando hacia la población indígena y principalmente hacia los quintinos: Kwet recuerda que

... tenía que leer libros de Lenin eh, estudiar el marxismo, el leninismo y como que se convertía era uno como seguidor de, de ellos sí ... conocer las cuatro tesis filosóficas de Mao Tse Tung, entonces uno como que se convierte una persona diferente a lo que era antes ... entonces a uno le gustaba eso y salir como a protestar a fregar era como ... era costumbre y era bueno en esa época, pero entonces nunca compatibilizaba para mí todo el discurso marxista, leninista por decir algo eh, pues, con las tesis del movimiento indígena, ni tampoco compatibilizaba las tesis filosóficas ... de, de las FARC ⁸ ... con todas sus ideas, con relación a las comunidades indígenas ... más concretamente con, con la aspiración de Manuel Quintín Lame como dirigente, como líder de una comunidad paez, de unas comunidades indígenas en general, en el departamento del Cauca.

En la creación de la organización regional indígena (CRIC), en su asamblea de Toribío en 1971 además confluyen trabajadores del INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria), líderes campesinos, profesionales de las ciudades y cabildos. Posteriormente llegan agrónomos, sociólogos, antropólogos, entre otros, antiguos pertenecientes al PC-ML quienes también introdujeron en la capacitación las plataformas políticas que portaban. Mauricio, uno de los fundadores del QL comenta:

La primera formación que nosotros recibimos, la recibimos de unos grupos del partido comunista-marxista-leninista- y la idea era que había que luchar duro y fuerte a brazo partido para poder ser un miembro del partido comunista-marxista-leninista.

Si bien estos líderes del movimiento indígena empezaron repitiendo estas consignas, paralelamente se fueron introduciendo en la investigación sobre su historia, la de los grupos indígenas caucanos remontada hasta la invasión española. Estos muchachos, junto con los líderes recuperadores indígenas buscaron crónicas, leyes y tradición oral que pudieran reforzar su discurso.

La memoria social de los antiguos terrajeros se fue recreando en las acciones políticas del momento: las recuperaciones de tierra, la autonomía de su organización política y la defensa de sus líderes. Los puntos que habría de recoger tanto la organización indígena como posteriormente el QL retomaban en parte las "normas" que para los

Paez había impuesto Juan Tama en 1700 y Manuel Quintín Lame en los años veinte.

Las primeras reflexiones que comienzan a hacer los "grupos de estudio indígena y campesino" van a confluír en un mapa indígena de Colombia: el potencial de lucha por la tierra estaría fundamentado principalmente por los primeros habitantes de América. Es en la cosmovisión indígena que estos intelectuales perciben la relación del indio con la tierra que desborda las expectativas de lo que para el momento se llamó el movimiento campesino. Mauricio, sonriente, nos da cuenta de las características de la población indígena colombiana:

Por ejemplo, la tierra es un elemento común para la mayoría de las comunidades indígenas, está el problema cultural que también es otro elemento común para el conjunto del movimiento indígena, y está ... y está pues el problema del idioma, el problema pues de que las leyes, las costumbres y los cabildos y las formas de autoridad, que son elementos comunes para el conjunto del movimiento indígena no?

Allí surge el primer marco político de lo que habría de llamarse el "movimiento indígena".

Pablo, viejo fundador, escucha atento y se refiere a la relación de los indios con el naciente movimiento campesino: "Si bien las luchas por recuperación de tierras se dieron en el Cauca a partir de los campesinos congregados en la ANUC⁹ es en el indígena que vislumbra una proyección de lucha".

Estos grupos de estudio se fueron ocupando de la legislación indígena y se reencuentran con la ley 89 de 1890 que garantiza la existencia de los resguardos y su figura política, el cabildo. Entre ellos se encontraba Gustavo Mejía, quien vio en la figura del cabildo uno de los principales núcleos de resistencia indígena. Esta instancia política creada por los españoles, podría retomarse como eje de la "autoridad indígena". Mejía comenzó a viajar por Tierradentro y se desilusionó al ver que estos cabildos estaban en manos de politiqueros clientelistas y de la Prefectura Apostólica. Sin embargo, como las luchas se estaban dando ante todo en la zona norte y centro, se decidió revivir esta figura en una zona habitada por indígenas que estaban inmersos en la lucha por la tierra. Esta ardua tarea fue llevada a cabo y los

nacientes cabildos fueron fortalecidos para desde allí continuar la lucha por la reconstitución de los resguardos.

El protagonismo indígena en las recuperaciones tuvo su reacción en sectores que no estaban de acuerdo con estas acciones. Los peligros que amenazaban al movimiento indígena provenían tanto de los así llamados "pájaros"-asesinos a sueldo de los terratenientes-. Al mismo tiempo otros sectores armados desplegaban un exceso de poder al interior del territorio indígena, al querer sustituir las autoridades propias y negar su historia. La defensa, referente central del QL comienza con los grupos de apoyo y autodefensas, que se crean para vigilar desde las comunidades la presencia de actores foráneos potencialmente peligrosos. La defensa es una concepción cotidiana desplazada a un plano militar. Cercos vivos de algunas plantas servían como "vigilantes" a la entrada de extraños a la casa, fueran personas, animales o espíritus. "El QL nunca definió la lucha armada como eje central. Era una necesidad pragmática de lucha de defensa. Al retirar las armas no se legitima la renuncia a esa forma de defensa" (Pablo).

Esta posición se estrella con las estrategias de los otros grupos como lo explica Mauricio: "Creo que no era el objetivo principal del Quintín la toma del poder, el objetivo principal era la defensa y el respaldo a las luchas que estaban dando las comunidades indígenas, no?"

Posición que es reforzada por Kwet, en sus discusiones con las FARC: "Nosotros les decíamos, compañeros, nosotros sí apoyamos su lucha pero la revolución dura mucho. Tenemos que ver por nuestra gente, en las condiciones en que vive, en la falta de tierra, son problemas para solucionarlos ahora".

Romir intentaba recrear las propuestas de las FARC con elementos propios: "Si ustedes hablan de la combinación de todas las formas de lucha, por qué no tener en cuenta todas las expresiones culturales de lucha?"

Las contradicciones centrales presentes en estas discusiones regionales fueron llevadas por el mismo QL ante los estados mayores reunidos en la Coordinadora Nacional Guerrillera de la que formó parte el QL a mediados de los ochenta.

La recuperación como acción práctica aglutina, para el momento, elementos para una lucha inmediata. Las concepciones de tiempo en

la lucha desde la percepción de los movimientos armados y del QL eran como el agua y el aceite, imposibles de mezclar. Además, el QL no entendía cómo las FARC y otros movimientos armados estaban en contra de la reconstitución de los resguardos. Al resguardo se le pensaba como un medio de atraso económico en el Cauca y obstáculo para el proceso revolucionario, como lo aclara Mauricio: "... pues al indígena se lo miraba como ... como la parte más atrasada de toda esta vaina de la lucha de clases" (1996).

Romir, a su vez, le argumentaba a las FARC:

... el cambio no se hace desde arriba, el cambio tiene que partir desde las bases ... que no podemos esperar ... una revolución para resolver los problemas de ... de hambre, no podíamos esperar una revolución para resolver el ... el problema de educación, que el problema ... de la injusticia había que empezar a resolverlo desde la organización de las comunidades reclamando sus territorios ... ahora!

Y así, "las organizaciones, por ejemplo las guerrillas, como las organizaciones políticas nos tenían que respetar nuestras propias formas de lucha ..."

El M19, con base en un comportamiento "más comprensivo" de lo indígena se intentaba acercar a los planteamientos indígenas pero lo quería cooptar militarmente. Kwet añade:

... el M19 entendía que el Quintín Lame tenía sus bases políticas, que el Quintín Lame tenía una ideología única y, y que no podía ser absorbida por otra organización guerrillera mucho más grande, con mucha logística, mucha cosa, no? eran Quintines, unos indiecitos pero que ... se sabían pues, defenderse en lo militar y en el campo ideológico, tenían unos principios que defender y era respetada la requintinada ¹⁰ ya ...

Muchos de los combatientes quintinos toman parte en "escuelas político-militares" de grupos armados como el ELN, el Ricardo Franco (disidencia de las FARC), el M19. Allí continuaron leyendo a Marx y a Mao:

Pues a nosotros nos parecía muy buena la disciplina y las lecturas, pero nos dábamos cuenta que ellos tenían otras plataformas y otras estrategias, nosotros teníamos que pensar en lo nuestro, en los indios y ver cómo podíamos aplicar esos conocimientos que nos daban en las escuelas para lo nuestro (Andrade 1996).

Kwet interrumpe, "El hecho de cargar las armas no significa poder" (1996).

Como afirma B. Toro el QL

... no tuvo, como los otros, una sustentación teórica basada en una metanarrativa como lo fue el marxismo, o el maoísmo, sus lineamientos estaban sustentados en los objetivos de la lucha indígena, que se remontaba a la época de la conquista ... Desde esta óptica, el grupo no necesitaba de una ideología nueva y utópica que explicara el mundo y planteara las respuestas y los lineamientos a seguir, para así captar adeptos que quisieran una transformación; sino más bien de retomar una historia de despojo y opresión conservada y transmitida por generaciones entre la comunidad (Ibid 1994, 119).

Entre todos estos grupos armados, según Pablo, el que más se acerca a la realidad indígena parece ser el M19:

Una de las ventajas del M era que no tenían formación política mayor, entonces no tenían unos esquemas rígidos para ver toda la realidad, entonces un defecto se les convertía en virtud, eran más dados a aceptar lo que veían, no tenían un dogma que los obligara a rechazar.

Ante toda esta arremetida conceptual por parte de estos grupos, Pablo opina que eso era una pérdida de tiempo y energía, él mismo concluye: "Eso a los indios no les meta ideología". Todos estos grupos arguyen que sí están considerando lo indígena pues tienen combatientes indígenas y hasta han creado frentes con nombres de grandes luchadores indígenas: "Juan Tama", "La Gaitana", "Cacique Calarcá", entre otros.

Si bien la capacitación política fue y sigue siendo una de las bases de la preparación de los miembros del movimiento, son las situaciones de hecho, la vida cotidiana de lucha y la cantidad de problemas

a resolver, los elementos que recrean sus discursos. El estudio de plataformas políticas de partidos y grupos en armas, el protagonismo inicial dentro de un movimiento campesino, las discusiones con todos estos grupos, la coexistencia y observación de otros sectores, van resolviendo contradicciones y construyendo una identidad en la lucha.

Todo el acumulado discursivo se pone a prueba en las acciones políticas que el movimiento expresa al interior y hacia los sectores externos. Se confrontan en los congresos y movilizaciones, en la respuesta pragmática a ataques desde el Estado, frente a las clases dominantes, a la derecha y a la izquierda. Se hacen evaluaciones constantes y en forma inmediata en las reflexiones políticas del movimiento. La teoría se utiliza en la práctica en cada momento de lucha. La improvisación en la lucha va estructurando un discurso que nunca se acaba de armar.

“No podía existir una teoría divorciada de la vida misma” (Taussig 1995, 19). Congresos, marchas, movilizaciones, recuperaciones, son las fuentes constantes de realimentación y los lugares de capacitación en la acción.

Dalila, mujer integrante del QL, luchadora tanto en lo político como en lo militar, que había estado presente en este diálogo aclara: “La lucha no comienza con las armas, cuando yo llego al QL, ya tenía mucha experiencia de lucha: en recuperaciones de tierra, como maestra bilingüe, como líder comunitaria” (1996).

El QL emerge de una lucha social previa que se había adelantado por las vías legales y de hecho en la toma de tierras, y surgía como una necesidad de defensa. En contraposición con otros movimientos alzados en armas donde se conformó primero la estructura de partido o la militar, el QL apareció como un modelo de “guerrilla societal” (Pizarro 1996, 58).

El "desvanecimiento" de los discursos. Del sin-sentido a la construcción de sentido

Dentro del movimiento indígena, específicamente el QL, tuvo que escuchar y recitar las propuestas políticas, tácticas y estrategias de grupos armados y aliados que resonaban en el Cauca desde finales de los setenta. A través de discusiones con estos actores y de su confrontación con esa actualidad política fueron decantándose diversas categorías conceptuales -dominados, dominadores, lucha de clases, guerra prolongada, toma del poder, entre otras- que fueron perdiendo sentido frente a la realidad local. Estas concepciones fueron "desterritorializándose y perdiendo certeza" en el escenario caucano. Como afirma Puccinelli "los sentidos no tienen origen, no pertenecen a ningún lugar" (1993, 8), es en el nuevo escenario donde se construye el sentido. La experiencia política del movimiento posee un imaginario territorial que permanece ajeno a los discursos foráneos.

Por otro lado, los "discursos propios" se fueron readecuando a la actualidad de la lucha por la tierra. Los nuevos actores continúan desarrollando trabajos intertextuales a la manera en que lo hicieron Tama y Lame en tiempos anteriores. El movimiento indígena se mueve hacia "un control 'personal' o 'colectivo' de los procesos y de la historia en que sujetos y sentidos participan" (Puccinelli 1993).

Conclusiones

Mi interés se centra en el marco de las representaciones desde la memoria narrada a nivel local, con el fin de captar formas de resistencia y creatividad a través del discurso para la construcción de poder y supervivencia del grupo. Lo que según los narradores se logra por la conjugación de alianzas, estrategias, lucha y defensa, avances y retrocesos difíciles de lograr y que aún no terminan.

Así, la pacificación y la guerra no son un hecho intersocial y esporádico sino un proceso continuo que se desenvuelve en la

sociedad misma (Sahlins 1977). El poder no se posee, se ejerce, produciendo e inventado nuevos sentidos en la vida cotidiana. Es algo que está en juego.

Los procedimientos de la actividad cotidiana en la constitución del movimiento se dejan ver en el funcionamiento por medio de una multitud de "tácticas" articuladas en los detalles de la vida diaria; traen a la luz formas sutiles asumidas por la creatividad dispersa y soluciones temporales de grupos de individuos atrapados ya en las redes de la "disciplina". Llevados a sus límites ideales los procedimientos y artimañas de los consumidores componen la red de una antidisciplina que es el tema de esta investigación, en marcha.

La memoria hoy narrada sobre el surgimiento del QL muestra que su proceso es una constante respuesta a lo vivido. Aquí se nota un caminar de relación entre movimientos populares hacia referentes propios con fuerza identitaria.

La "cultura en el hacer" a través de la acción práctica del discurso articula los conflictos y alternativamente legitima, desplaza, o controla la fuerza superior, creando nuevas situaciones. Se desarrolla en una atmósfera de tensiones, con frecuencia de violencia, para generar equilibrios simbólicos, contratos de compatibilidad y compromisos, todos más o menos temporales. Las tácticas de consumo, las maneras ingeniosas con las que los sentidos se reutilizan, conducen así a una dimensión política de las prácticas cotidianas.

A nivel nacional el QL, cinco años después de la reinserción, ha podido reconsiderar las expectativas que se dieron con la Asamblea Nacional Constituyente, que va siendo desmontada en el congreso en un proceso acelerado de contrarreforma. "Nos van a desaparecer de la Constitución" afirman algunos líderes indígenas actualmente (*El Tiempo* 1994, 2B). Las sospechas de algunos de sus integrantes que este proceso iba a ser algo pasajero pueden ser verificadas hoy en día. Los quintinos también han seguido de cerca su proceso de reinserción y el del M19 que se constituyó como "tercer partido" en la Constituyente y que hoy prácticamente ha desaparecido. El QL en esa coyuntura no quiso hacer parte de la Alianza M19, pues veía diluída su identidad como grupo, como ya se lo había demostrado la experiencia armada con este mismo grupo.

Los grupos alzados en armas no sólo siguen presentes, sino que se han incrementado, amenazando la autonomía y las posibilidades de

pervivencia de variadas formas creativas e identitarias. Los canales de discusión con ellos son estrechos. La tierra sigue siendo insegura e insuficiente para todos. El antes y el ahora se confunden, como quien dice "aquí no ha pasado nada". Por otro lado, después de la catástrofe de Tierradentro, el 6 de Junio de 1994 la arremetida de los proyectos estatales y de ONGs nacionales e internacionales implementan nuevos discursos en un proceso de distracción burocrática difícil de interpretar. Los cursos de capacitación política que fueron el eje del proceso a partir de los años setenta se han ido diluyendo. Sin embargo, como lo manifiestan algunos entrevistados, el movimiento indígena no pierde el horizonte de sus metas y tendrá que reinventarse la forma de sobrevivir para conservar su autonomía y su fuerza.

Notas

- 1 Estas recuperaciones se dan como respuesta de hecho a una reforma agraria promulgada por la Ley 1 de 1968 durante el gobierno liberal de Carlos Lleras Restrepo y que en la práctica no se estaba llevando a cabo.
- 2 Organismo elegido por los colombianos el 9 de diciembre de 1990 para discutir y aprobar la reforma de la constitución.
- 3 El QL fue representado por el constituyente Alfonso Peña, subcomandante del grupo junto con otros dos indígenas: Lorenzo Muelas por Autoridades Indígenas de Colombia y Francisco Rojas Birry por la Organización Nacional Indígena de Colombia.
- 4 Unidades territoriales creadas a principios del siglo XVIII, cuya autoridad política es el cabildo.
- 5 El terrajero vive en la tierra del terrateniente y dispone de una pequeña parcela familiar a la que le dedica un día de trabajo a la semana. El resto de la semana trabaja para el propietario de la hacienda sin ninguna retribución.
- 6 Ritual constante que se hace tanto a personas, animales, objetos, viviendas, tierras para extraer el "sucio" que se va acumulando en la vida diaria.
- 7 Se refiere a los periódicos Unidad Alvaro Ulcué y Unidad Alvaro Ulcué, editados por el CRIC y la ONIC, respectivamente.
- 8 Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

- 9 Esta asociación había sido creada por el mismo gobierno para realizar una reforma agraria "tranquila", pero algunos de sus miembros vieron que solamente por la vía de hecho se podría llegar a la posesión de tierras.
- 10 Un término acuñado por Kwet en referencia a la denominada "Quintinada", grupo en armas en los años 20 liderado por Manuel Quintín Lame, y que se confunde con el nuevo grupo, el Quintín Lame.

Bibliografía

- Comando Quintín Lame. 1986. *Estatutos provisionales*. Popayán: Mimeo.
- CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). 1973. *Nuestras luchas de ayer y de hoy*. Popayán: CRIC.
- . 1986. *Kwesh historia (nuestra historia)*. Popayán: CRIC.
- . 1989. *Nasa Yuwete piisan f'i'n'i: el alfabeto Nasa Yuwe*. Popayán: CRIC.
- . 1991. *Historia del CRIC*. Popayán: CRIC.
- De Certeau, Michel. 1988. *La práctica de la vida diaria*. Traducción personal.
- Espinosa, Myriam Amparo. 1995. Sembrando historia. Tres narraciones paez sobre territorio. En *Memorias Primer Seminario Internacional de Etnohistoria*, ed. Guido Barona y Francisco Zuluaga. Popayán.
- Fox, Richard. 1985. *Lions of the Punjab. Culture in the Making*. California.

- . 1989. *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*. Boston: Beacon Press.
- Hanson, Allan. 1989. The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic. *American Anthropologist* 4: 890-902.
- Lame, Manuel Quintín. 1973. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*, Selección, arreglos y notas: Gonzalo Castillo Cárdenas, Comité de Defensa del Indio. Bogotá.
- Passerini, Luisa. 1987. *Fascism in Popular Memory: the Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pizarro, Eduardo. 1966. *Insurgencia sin revolución. La guerrilla en Colombia en una perspectiva comparada*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Puccinelli Orlandi, Eni (Org.). 1993. *Discurso fundador. (A formação do país é a construção da identidade nacional)*. Campinas, SP: Pontes (Linguagem-crítica)
- Rappaport, Joanne. 1982. *Territorio y tradición: La ethnohistoria de los paez de Tierradentro, Colombia*. PhD disertación, University of Illinois.
- . 1990. *The Politics of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994. *Cumbe Reborn: an Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rogers, Mark. 1990. *Resistance, Syncretism, and Intertextuality Indigenous in Latinamerican Writing*. Manuscrito.
- Sahlins, Marshall. 1977. *La economía de la edad de piedra*.

Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona.

Toro, Beatriz. 1994. "La revolución o los hijos. Mujeres y Guerrilla EPL, M19, Quintín Lame, PRT". Tesis de Grado en Antropología, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, Santa Fé de Bogotá.

Las ideologías raciales y la búsqueda del desarrollo nacional: El debate sobre el problema agrario en el Ecuador (1930-1950)

*Kim Clark*¹

Las ideologías raciales a menudo han influido en las políticas de gobierno, tanto en Latinoamérica como en cualquier otro lado. Esto es quizás más claro en relación a las políticas de inmigración, donde los gobiernos anfitriones han definido cuidadosamente quiénes serían admitidos en sus países, y bajo qué condiciones. Adicionalmente, las ideologías raciales han influido en prácticas criminológicas y policiales, así como en políticas educativas, con particular importancia en áreas urbanas.² En América Latina, las ideologías raciales también han influido en políticas agrarias. Por ejemplo, en los proyectos liberales del siglo XIX, las percepciones raciales de la población trabajadora proveyeron frecuentemente una justificación para apropiarse de las tierras de los indios para destinarlas a la producción agroexportadora, o para reclutar mano de obra indígena a la fuerza, en casos en que los indios fueron retratados como obstáculos a la modernización y el desarrollo.³

Ecuador es un caso inusual, en que los gobiernos liberales (en el poder desde 1895 a 1925) no promovieron formas de desarrollo agrícola que estuvieran basadas en un tratamiento fuertemente explotador de los indios, sino que más bien establecieron formas paternalistas de inclusión nacional para los indios. Esto puede ser mayormente

atribuido al esfuerzo liberal de lograr un triunfo moral sobre los conservadores terratenientes serranos y la Iglesia Católica, a quienes los liberales describieron como causantes de haber "artificialmente" monopolizado e inmovilizado a la mano de obra india en la Sierra, en vez de haber permitido que ésta fluyera "naturalmente" hacia las regiones agroexportadoras de la Costa (donde se pagaban salarios más elevados). Con el objetivo tanto de estimular migraciones de mano de obra como de socavar el poder político y económico de las élites serranas, los liberales costeños promovieron no la expropiación de tierras de los indígenas o el reclutamiento forzoso de su mano de obra, sino más bien los derechos individuales de los indios y especialmente la libertad de contrato, con medidas específicas para minar las estructuras locales de poder en la Sierra.⁴ Los liberales también arguyeron que ellos mismos, en el verdadero espíritu del progreso, redimirían a los indios de la era de servidumbre y los convertirían en miembros de la nación, en contraste con el pobre tratamiento que habían recibido en el pasado, en gobiernos conservadores. En el discurso, y en ocasiones políticamente, el Estado liberal se alió con los indios serranos en contra de las élites conservadoras, lo que condujo al establecimiento de un modelo más inclusivo de incorporación nacional en Ecuador que en muchos otros países latinoamericanos de comienzos del siglo XX.⁵ Una ideología nacional de mestizaje, enfocada en forjar una población con características culturales compartidas, empezó a emerger hacia el fin del período liberal en el Ecuador, pero los indios siguieron siendo muy visibles.⁶

Para los años 30 y 40, en una era de crisis económica que siguió al previo auge ecuatoriano de exportación de cacao y antes de su emergencia como el mayor exportador de banano del mundo en los años 50, se debatió en muchos círculos acerca de la naturaleza de los problemas del desarrollo nacional, y especialmente del problema agrario en la Sierra. Estas discusiones no solamente tuvieron lugar en las revistas de los intelectuales quiteños o en los debates del Congreso, sino que frecuentemente fueron formulados en medio de conflictos agrarios. En estas discusiones, las ideologías raciales⁷ acerca de varios grupos sociales fueron sutilmente articuladas para apoyar diferentes definiciones del problema agrario y los modelos de renovación nacional propuestos como soluciones. Este artículo no examina formas de racismo cotidianas, que indudablemente existían,⁸ ni tampoco ideolo-

gías raciales bien desarrolladas, formuladas por intelectuales ecuatorianos. Más bien, el artículo intenta explorar un terreno medio entre la vida cotidiana y el debate intelectual, situado en la forma en que las ideologías raciales fueron articuladas, no siempre explícitamente, en discusiones de un asunto que, en la superficie, no parecía ser acerca de raza. Algunas de las nociones de sentido común que subyacían en las discusiones del problema agrario operaron no solo al nivel del discurso, pero también fueron institucionalizadas en políticas referentes al acceso a la tierra. En los conflictos agrarios y debates también es posible vislumbrar, a veces, cómo los campesinos indígenas respondieron a las ideologías raciales dominantes acerca de ellos.

El análisis presentado aquí está basado en el estudio de una ola de conflictos agrarios en la Sierra centro-norte del Ecuador en las décadas de 1930 y 1940, así como en más amplios debates públicos acerca del problema agrario durante esta época. En el contexto de una crisis económica y política, y de subida de precios de los alimentos en áreas urbanas, se propusieron tres modelos para la renovación de la agricultura serrana: uno que se basó en la producción campesina, otro que promovió la importancia del terreno de tamaño mediano y otro basado en la producción llevada a cabo por los grandes terratenientes. En este artículo se presta particular atención a las vías campesina y de los propietarios de tierras medianas, debido a que éstas se constituyeron en modelos más nuevos de producción agrícola, y proveen áreas más ricas para el estudio de cómo las ideologías raciales fueron articuladas en relación a los problemas de desarrollo nacional.

El período estudiado ha sido generalmente considerado de profunda crisis económica, y como un período transicional entre dos principales auges agroexportadores basados en la producción de cacao y de banano en la Costa. La producción de cacao entró en una crisis durante la Primera Guerra Mundial que se profundizó con el advenimiento de la Depresión Mundial. La producción de banano a gran escala no fue promovida extensivamente hasta finales de los años 40. La crisis económica que golpeó a el Ecuador en las décadas de 1930 y 1940 fue acompañada por un período de severa inestabilidad política: sólo la década de 1930 vio quince diferentes gobiernos. Sin embargo, investigaciones recientes han ido más allá de la imagen homogénea de esos años como una crisis indiferenciada, para explorar las distintas experiencias de la crisis por región y clase, y los procesos de diversificación económica que fueron estimulados por tími-

das políticas de sustitución de importaciones.⁹ Las clases populares no solamente reaccionaron a la crisis, sino que se organizaron en nuevas formas para responder a ella. Así, el conflicto político no fue limitado a círculos de élite durante este período. Más bien, la década de 1930 vio la emergencia y el fortalecimiento del movimiento obrero y de la organización campesina, así como la aparición de nuevos partidos políticos tales como los partidos Socialista y Comunista.

En la agricultura andina orientada hacia el mercado interno, los hacendados encontraron serias dificultades, en los años 30, para mantener niveles de ganancia y producción. Para hacerlo, una posibilidad fue la de extender la tierra sometida al control de las haciendas, generando con frecuencia conflictos con las comunidades indígenas vecinas. Otra posibilidad fue modernizar la producción con inversiones de capital en semillas y ganado mejorados o en maquinaria para la hacienda. Una tercera posibilidad fue intensificar las demandas de trabajo exigidas a los campesinos residentes. La vía tomada dependía en parte en las historias económicas regionales: las dos últimas opciones fueron comunes en la Sierra centro-norte, que fue históricamente el área con más grandes haciendas caracterizadas por poblaciones significativas de huasipungueros. Por las razones que serán mencionadas más adelante, en los conflictos a ser considerados en este artículo, la tercera opción fue más frecuentemente tomada por los hacendados.

Este análisis se basa en la documentación referente a las haciendas de Asistencia Pública de la Sierra centro-norte, donde algunos de los peores conflictos agrarios ocurrieron en los años 30 y 40.¹⁰ Estas haciendas fueron expropiadas a órdenes religiosas en 1908 con la promulgación de la Ley de Beneficencia. Su propiedad pasó a la Junta de Asistencia Pública, con los dineros generados por sus rentas destinados al apoyo de instituciones urbanas de beneficencia como hospitales y orfanatos. Las haciendas que serán examinadas aquí estuvieron bajo el control de la Junta Central de Asistencia Pública en Quito (hubo otras dos Juntas en Cuenca y Guayaquil, pero la gran mayoría de las haciendas estatales estuvieron en la Sierra centro-norte). Grandes terratenientes de la región arrendaron estas propiedades públicas por períodos de ocho años cada vez, pagando más bien una renta anual definida, en lugar de una proporción de las ganancias. Frecuentemente, la misma persona arrendaba una propiedad por varios períodos de renta consecutivos, aunque siempre había la posibilidad de que perdiera el contrato cuando el arrendamiento expirara. Al final del período

do de arriendo, la propiedad debía ser devuelta en la condición en que había sido recibida (por ejemplo, con la misma cantidad y calidad de ganado y el mismo número de campos sembrados, en el mismo estado de madurez de los cultivos). Adicionalmente, ciertas mejoras a la propiedad fueron especificadas en los contratos, comúnmente reforestación con árboles de eucalipto o la construcción de edificaciones o senderos internos de la hacienda. Dada esta situación, era claramente el interés de los arrendatarios generar las más altas ganancias posibles en la propiedad durante el período de arriendo. No estaban interesados en invertir en la modernización de estas propiedades, porque éstas no eran suyas. Tampoco era su interés invertir tiempo y recursos en desarrollar buenas relaciones con campesinos, las cuales requerían concesiones mutuas. Así, la respuesta de los arrendatarios a la crisis económica tendió a ser el demandar más de los huasipungueros y, en general, hacer que los campesinos absorbieran lo más posible las pérdidas económicas del arrendatario. Otro resultado de los cambios de administración de estas haciendas fue que, en muchos casos, los campesinos habían vivido y trabajado en estas tierras por muchos años, mientras que los arrendatarios habían llegado hacía no tanto tiempo. Así, la forma misma de administración de estas haciendas contribuyó a los conflictos. En realidad, si hubo en general una "crisis de paternalismo" en la Sierra ecuatoriana durante la década de los 30,¹¹ ésta fue aún más seria en las haciendas de Asistencia Pública.

Estas haciendas también proveen un punto inicial apropiado para una amplia discusión del problema agrario porque ellas ocupaban un lugar especial en los proyectos referentes a la inmigración y colonización,¹² como las más importantes propiedades públicas en la Sierra ecuatoriana. Las otras tierras disponibles para esquemas de colonización eran tierras mucho menos accesibles en las laderas occidentales de los Andes o en la región Amazónica. Después de la pérdida de cerca de la mitad del territorio del Ecuador a manos del Perú, en 1941, la percepción pública de vastas tierras inhabitadas para la colonización fue modificada en favor del eficiente uso o redistribución de las propiedades como aquellas de las Juntas de Asistencia Pública.

Tres Modelos de Renovación Agrícola

En este contexto de crisis económica, tres modelos de modernización agrícola fueron desarrollados en las décadas de 1930 y 1940. Éstos fueron basados en la identificación de pequeños, grandes o medianos propietarios de tierra como la más apropiada población agrícola. Para nuestros propósitos, pequeños propietarios son aquellos con tierras de hasta 20 hectáreas de superficie, medianos propietarios tienen de 20 a 100 hectáreas, y grandes propietarios tienen más de 100 hectáreas (algunas de las haciendas donde ocurrieron importantes conflictos en este período, medían más de 20.000 hectáreas). Los tres modelos de cambio agrícola tomaron en cuenta diferentes ideas acerca de cuál componente de la población nacional debería ser visto como "tradicional" o "progresista," en el contexto de las ideologías raciales dominantes.

A principios del siglo XX, las peticiones campesinas habían sido basadas principalmente en su derecho legal a la protección de autoridades políticas altas, apelando a un Estado paternalista.¹³ De hecho, Andrés Guerrero¹⁴ ha sugerido que el Estado liberal ecuatoriano promovió una imagen "ventrílocua" del indio: nuevos canales de comunicación fueron establecidos entre el Estado y los indios cuando se promulgaron algunas leyes que minaron los poderes locales en los Andes, con el argumento de que esos grupos abusaron de los derechos de los indios. Como resultado, los indios reproducían en sus peticiones al Estado la imagen que éste tenía de ellos, una de los indígenas como necesitados de protección. En contraste, la década de los 30 vio un bastante nuevo argumento emerger durante conflictos agrarios y en peticiones campesinas a las autoridades políticas: la insistencia de que los campesinos eran los verdaderos productores de la riqueza agrícola en el Ecuador. Esto fue elaborado por los mismos campesinos indígenas en conflictos agrarios específicos, así como en asociación con organizadores laborales y abogados comunistas y socialistas, que fueron particularmente activos en los conflictos en el cantón de Cayambe, pero que también participaron en otras luchas. Este nuevo elemento discursivo se constituyó en los 30 como la promoción de una "vía campesina" de renovación agrícola. Hasta cierto punto, esto puede ser visto como otra forma de ventriloquia, dado que en algunas peticiones y quejas de los campesinos a las autoridades políticas, ellos

fielmente reproducen la teoría del valor de la mano de obra, tal y como fue formulada por la izquierda ecuatoriana.¹⁵

En términos generales, esta vía campesina defendía el rol central de los campesinos en la creación de riqueza. Por ejemplo, un grupo de indígenas de Pesillo solicitó la venta de una extensión de 200 hectáreas de tierra de hacienda, en los siguientes términos:

merced a grandes y fatigosos esfuerzos, el monte impenetrable y espeso del punto denominado Torucucho ha sido convertido por nuestros antecesores y por nosotros en una apreciable extensión de terreno laborado y de cultivo de toda clase de mieses y granos. . . . De ser atendidos favorablemente en nuestra petición . . . contribuiremos, a nuestra vez, al incremento de la agricultura, al aumento de la riqueza nacional y al progreso mismo de la Patria, aparte de que así estaremos en condición de sostener nuestra vida y la de nuestros hijos.¹⁶

En conflictos agrarios, los campesinos argüían que la productividad de las haciendas sería al menos el doble si sus condiciones de trabajo mejoraran y, en algunos casos, esto fue parte de un argumento para obtener tenencia legal de estas tierras. Así, los líderes campesinos en la hacienda Zumbagua, en la provincia de Cotopaxi, sostuvieron en 1939 que "sin el esfuerzo indígena las tierras de la República no fueran eriales en producción sino yermos desolados."¹⁷ En contraste, ellos señalaron que el arrendatario no hacía nada para mejorar la propiedad —seguramente porque él no tenía ningún vínculo orgánico con ésta— para detrimento tanto de la Junta de Asistencia Pública como de la producción nacional. En verdad, la promoción de una vía campesina dependió de un contraste hecho entre campesinos y grandes propietarios de tierra. Éstos fueron definidos como antimodernos, tanto en sus relaciones de trabajo con campesinos indígenas, como en términos de sus actitudes hacia la tierra. Así, el grupo de campesinos de Pucará argumentó, en una petición de tierra, que:

Solo nosotros, acostumbrados por centurias al trabajo rudo y paciente a la eterna y silenciosa lucha con la naturaleza, podríamos hacer brotar la espiga redentora en las espaldas pétreas de los Andes. Con nuestro esfuerzo gigantezco en intensidad y tiempo, podríamos convertir en productivos esos terrenos de toba volcánica y contribuir así al desarrollo de la economía agrícola de la Nación. Los arrendatarios ni siquiera conocen esos terrenos. Ni pueden laborarlos. Ni les

sirven para nada!! En cambio, esos páramos solitarios y estériles si pueden servir para la vida de toda una comunidad indígena.¹⁸

El desarrollo de una vía campesina de renovación agrícola no fue solo un proceso discursivo. Involucró también nuevas formas organizacionales y estrategias políticas. Esto incluyó el establecimiento y fortalecimiento de relaciones y redes de comunicación entre los campesinos de diferentes haciendas. Así, las huelgas en la hacienda Quiñuacorral, en Bolívar, y en Pesillo, en Cayambe, comenzaron a pocos días uno de otro, aunque las demandas campesinas fueron bastante diferentes en los dos casos. También se desarrollaron nuevos vínculos con los partidos políticos nacionales. En Cayambe en particular hubo una presencia consistente en las haciendas de los líderes comunistas de Cayambe, así como de Quito. En otros conflictos, los abogados comunistas o socialistas dirigieron las campañas legales de los campesinos en la capital nacional.¹⁹ Además, nuevos contactos fueron hechos con trabajadores urbanos, y frecuentemente los líderes indígenas se quedaron en la Casa del Obrero (el local de la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha), durante sus estadías en Quito.²⁰ Así, en 1934, durante un conflicto en la hacienda Santo Domingo, en Cayambe, el Comité Sindical de Santo Domingo hizo circular una hoja volante, dirigida a "los trabajadores e indígenas del país," pidiendo "el apoyo valiente de todo los trabajadores explotados y oprimidos como nosotros." La circular finalizaba expresando su esperanza "por la unión de los trabajadores de la ciudad y el campo."²¹ Finalmente, a mediados de los años 40, la primera organización indígena, la Federación Ecuatoriana de Indios (F.E.I.), fue fundada en la Sierra centro-norte, con un fuerte apoyo, precisamente, de los campesinos en las haciendas de Asistencia Pública. A pesar de su nombre, ésta fue más una organización de clase que una organización étnica, el ala campesina de la Confederación de Trabajadores Ecuatorianos, asociada con el Partido Comunista.²²

En verdad, la vía campesina de renovación agrícola claramente articuló un discurso de clase más que un discurso étnico, y no se enfocó en la identidad de los campesinos como indios. Si una ideología racial fue articulada por los promotores de la vía campesina, ésta no trató con indios, sino con los grandes terratenientes, quienes fueron retratados como improductivos, antimodernos y demasiado "tradicionales". El desarrollo de la vía campesina estuvo relacionado con más amplias percepciones públicas de que los terratenientes eran en ver-

dad así. Se arguyó frecuentemente que los grandes propietarios ni siquiera sabían dónde empezaban o terminaban sus tierras y, ciertamente, no utilizaban eficientemente la totalidad de sus propiedades. Estas ideas fueron especialmente promovidas luego de 1937, con la promulgación de la Ley de Tierras Baldías y Colonización. Así, por ejemplo, la gente mestiza del pueblo de Machachi, al sur de Quito, sostuvo que la cercana hacienda de Aichapicho debía ser dividida y entregada a ellos para mejorar la producción y reducir los costos de los alimentos en su pueblo. Como ellos sugirieron,

Nuestros grandes propietarios, ya por razones de hereditaria apatía castellana, ya también porque con la producción espontánea de sus haciendas satisfacen ampliamente, no diremos solamente sus necesidades, sino sus compromisos allá en la Capital, no se interesan por cultivar el terreno de acuerdo con las necesidades del pueblo y porque las grandes extensiones no pueden ser cultivadas debidamente por un solo dueño²³.

La percepción común de la ineficiencia de los grandes terratenientes fue a menudo correcta, aunque no por las razones usualmente presentadas. En muchos casos, este fenómeno se debió no al pasivo desinterés de la parte de los terratenientes en el uso de sus propiedades, sino más bien a la acción de los campesinos residentes para prevenir que los terratenientes explotaran completamente esas áreas. Muchos de los conflictos agrarios de los años 30 y 40 demuestran una apropiación gradual de los recursos de las haciendas por parte de los campesinos, a través de invasiones de tierra y el establecimiento unilateral de nuevos huasipungos, y a través del pastoreo clandestino, en tierras de la hacienda, de grandes manadas de ganado (mucho más allá de los números permitidos a los huasipungueros). Dada esta situación, las quejas públicas acerca de la inherente improductividad de las grandes propiedades deberían ser vistas bajo una luz diferente. Mientras los libros de contabilidad de la hacienda podían mostrar pobre productividad, esto no necesariamente significa que estas propiedades produjeron poco. Más bien, los campesinos producían frecuentemente una cantidad considerable de productos que llegó a los mercados, pero sin que fueran registrados en los libros de hacienda. Esto es, las pérdidas del hacendado fueron en muchos casos ganancias de los campesinos. Esto fue particularmente común en la producción pecua-

ria, debido a que los arrendatarios podían controlar más fácilmente campos cultivados en los valles, de lo que podían hacerlo en tierras de pastoreo en los páramos de sus propiedades.

Entonces, en las décadas de 1930 y 1940, en muchos casos los campesinos lograron apropiarse de los recursos de las haciendas y en limitar las posibilidades de producción disponibles a los hacendados. Sin embargo, fueron mucho menos exitosos en obtener títulos legales de tierras o aún de contratos de arriendo. A veces, estos asuntos estuvieron directamente relacionados. Por ejemplo, en la hacienda Zumbagua, fue en parte el éxito de los indígenas en la apropiación de los recursos de la hacienda lo que llevó al juicio de que no se podía confiar en ellos en el arrendamiento de la hacienda. Los campesinos estaban perfectamente conscientes de esta percepción, y pidieron al Ministro de Bienestar Social que interviniera a nombre de ellos para obtener el arrendamiento, "sobreponiéndose al prejuicio que ha sembrado la Junta de Asistencia Pública, en cuanto a que este ensayo sería imposible en razón de que nosotros nos apoderaríamos de la tierra arrendada; temor infundado, que más bien cabría respecto de ciertos arrendatarios, no indígenas que han saqueado las propiedades de Asistencia Pública."²⁴

Más ampliamente, sin embargo, las dificultades que los campesinos indígenas enfrentaron en obtener los títulos legales de las tierras, estuvieron directamente relacionados con la percepción de los campesinos indígenas como una población "tradicional," en contraste con más modernas y progresistas poblaciones. En discusiones acerca del "problema" indígena durante los años 30 y 40, hubo dos interpretaciones básicas de sus causas. Una se concentró en las raíces biológicas de la degeneración indígena, mientras que la otra se enfocó en su falta de "cultura," definida como educación. Aunque las dos explicaciones se parecieron en ciertos puntos, se concentraron en elementos distintos. La perspectiva biológica, más claramente expresada en el trabajo del higienista social Dr. Pablo Arturo Suárez y una generación de sus estudiantes, hizo hincapié no en causas genéticas para explicar la degeneración indígena, sino en asuntos más orientados al comportamiento, como la higiene, la nutrición, el alcoholismo y la enfermedad, que fueron vistos como capaces de causar daños a futuras generaciones. Desde esta perspectiva, para resolver los problemas sociales, uno debía mejorar la condición biológica de los campesinos. Sus problemas económicos no podían ser enfrentados primeramente, porque en

su degenerada condición actual, ellos solo malutilizarían recursos adicionales (especialmente para el consumo de alcohol).

La explicación cultural, en cambio, subrayó no la cultura en un sentido antropológico, sino la falta de educación (incluyendo la higiene), que llevó a los indígenas a actuar irracionalmente, así como a volverlos susceptibles a los "explotadores" (como los organizadores sindicales). Los indios analfabetos fueron considerados peso muerto en el progreso nacional y elementos "pasivos" que no participaban en la política nacional, dado que la ciudadanía requería alfabetismo. Así, la solución al problema indígena debía empezar con la educación.²⁵ Esta percepción fue con frecuencia directamente traducida en políticas. Por ejemplo, en 1931, en medio de los conflictos en las haciendas Pesillo y Moyurco, hubo un esfuerzo de los socialistas y los campesinos politizados para organizar un "Congreso de Campesinos" en Cayambe, que apuntó a juntar delegados de comunidades indígenas de todas las provincias de la Sierra centro-norte, así como de algunos campesinos de la Costa.²⁶ La "persuasión" oficial logró prevenir que este Congreso se llevara a cabo. De manera muy reveladora, las autoridades explicaron que "el pretendido Congreso . . . en realidad de verdad, no podía tener semejante carácter, dada la ignorancia de los concurrentes —miles de individuos sin ninguna cultura."²⁷ Significativamente, en lugar de este Congreso, el Ministro de Bienestar Social creó una serie de "Comités de Protección a la Raza India," compuestos de élites locales. Así, por la "ignorancia" de los indígenas (demostrada por su involucramiento con los organizadores sindicales), ellos no estaban listos para representar sus propios intereses, sino más bien para continuar siendo defendidos y protegidos por otros.

La validez de estas percepciones fue minada por los eventos reales. Por ejemplo, en contraste con la imagen de los indios como requiriendo la paternalista, educativa mano del Estado, para 1945, los campesinos indígenas de las haciendas Pesillo y Moyurco estaban asistiendo a clases de alfabetismo con profesores indígenas en los hogares de los campesinos, sin el apoyo gubernamental o del arrendatario.²⁸ En efecto, la represión oficial vino en la forma de esfuerzos de cerrar las escuelas porque los profesores no eran licenciados por el gobierno y culminaron en declarar ilegal el uso del quichua en las aulas. La represión de los hacendados vino en la forma de violencia cotidiana. De hecho, estas escuelas fueron forzadas a pasar a la clandestinidad a po-

co de haber sido fundadas. Esto llevó a rotar la ubicación de las escuelas, y a impartir las clases en la noche. Los mayordomos de hacienda pronto aprendieron a identificar la ubicación de una escuela al buscar una choza indígena con una lámpara encendida en la noche. La respuesta indígena fue encender lámparas en todas las chozas mientras las clases eran conducidas, de tal manera que fuera más difícil identificar la escuela. Otra estrategia para evitar la detección fue la construcción de escritorios que fueron rápidamente desarmables: cuando los empleados de hacienda llegaban al lugar donde creían que las clases estaban siendo impartidas, encontraban una montón de tablas, pero ninguna evidencia directa de una escuela. No fue, por supuesto, ninguna coincidencia que fuera precisamente en esta región que la Federación Ecuatoriana de Indios tuviera sus orígenes a mediados de los años 40, bajo el liderazgo de Dolores Cacuango²⁹ y Jesús Gualavisi.

Ambas interpretaciones de la situación indígena, la biológica y la cultural, identificaron las raíces de los problemas sociales como inherentes a la población pero, no obstante, en características que fueron susceptibles de ser reformadas (a través de la medicina, la higiene o la educación). Ninguna explicación propuso que causas económicas se encontraran en la raíz de lo que fue percibido como la condición "degenerada" de los indios. Los indígenas mismos arguyeron otra cosa. En un caso, los indígenas invirtieron la lógica de la degeneración biológica como la fuente de problemas económicos cuando ellos reclamaron una parte no utilizada de tierra en la hacienda Pesillo. Su argumento para obtener estas tierras fue que su situación económica llevó al agotamiento biológico y ellos insistieron en que era físicamente imposible sobrevivir bajo esas condiciones de vida. "Vivimos en una permanente situación de hambre y desesperación; la tradicional fortaleza de nuestra raza va doblándose al peso abrumador de la miseria; por eso hoy somos, sin ninguna hipérbole, un hacinamiento doloroso de esqueletos andantes."³⁰ La inversión de la lógica de imágenes dominantes revela aquí una conciencia indígena acerca de las percepciones que de ellos se tenían, conciencia que también fue evidente en otros conflictos. Así, en una queja campesina al Director de la Junta de Asistencia Pública acerca del comportamiento abusivo del arrendatario de la hacienda Ichubamba en Chimborazo, los campesinos sostuvieron que:

como desgraciadamente pertenecemos a la raza indígena no se nos atiende considerándonos, sin duda, inferiores y seres degenerados nacidos para la esclavitud y sujetos al capricho y despotismo de los blancos. No estamos en tiempo de la Conquista, sino en el de Progreso y Civilización, y sin embargo, se nos trata como bestias y peor que éstas; pues, a las bestias se les alimenta para que sirvan, y se les cuida para el mejor servicio; y al indio se le estropea, se le maltrata, se le quita el alimento, y se le hace trabajar ruda y cruelmente sin compasión alguna.³¹

Dadas las imágenes dominantes de los indios, si había una percepción pública de que muchos grandes terratenientes eran ineficientes, esto claramente no implicaba la aceptación generalizada de la vía campesina de modernización. En verdad, como fue mencionado, éste fue solo uno de los tres modelos de modernización agrícola prevalente en las décadas de 1930 y 1940. El segundo modelo fue la vía terrateniente para la renovación agrícola, promovida por terratenientes modernizadores, muchos de los cuales fueron directores de la Junta de Asistencia Pública. Esto fue promocionado, por ejemplo, cuando la Junta de Asistencia Pública empezó a apropiarse de la administración directa de muchas de estas haciendas a comienzos de los años 40, con el argumento de que era necesario tanto mecanizar como llevar a cabo la cría selectiva de ganado para incrementar la producción. Esto fue construido en contraste con una percepción de la ineficiencia de los pequeños productores. De acuerdo con esta perspectiva, la parcelación de propiedades necesariamente llevaría al decrecimiento de la producción debido a la "falta de iniciativa del parcelero y poca ambición," y porque los modos "tradicionales" de cultivo fueron empleados en la medida en que las pequeñas propiedades no pudieron ser mecanizadas (no hubo sugerencia alguna de que esto pudiera ser resuelto al proveer créditos o asistencia técnica a los pequeños productores).³² En general,

En adelante tiene que primar un criterio diferente en la explotación de las haciendas que tome la Junta bajo su administración directa, sustituyendo el sistema de obtener el mayor rendimiento inmediato con una evolución paulatina en favor de mejoras permanentes, aumento del valor intrínscico de los fundos y de su rendimiento, mediante la inversión de Capital y con trabajo bien dirigido. Es fácil observar que la subdivisión de haciendas como Pesillo en varias secciones, aunque

también grandes, relativamente, limitan los medios para la producción en grande escala y la mejora de la ganadería, especialmente. En Moyurco y anexas, por ejemplo faltan terrenos de pastoreo para la cría de ganado y la obligada venta del ganado menor impide el incremento de la ganadería en general y la selección para la propia hacienda.³³

En general, el modelo terrateniente promovía las ventajas de la mecanización y el mejoramiento del ganado, con un argumento a favor de las economías de gran escala.

En las décadas de 1930 y 1940, el tercer modelo fue una percepción pública de que la más alta productividad vendría de productores medianos más que de grandes o pequeños productores. Éste no fue solo un modelo económico basado en el tamaño de la propiedad sino también un modelo racial, basado en nuevas definiciones de la población agrícola apropiada. En realidad, fue aquí que las ideologías raciales fueron más explícitas. Si, como se señaló anteriormente, los indios fueron vistos como inherentemente no progresistas, las políticas frente a los inmigrantes europeos blancos y a los colonos mestizos ecuatorianos sugieren que ellos, en cambio, no eran percibidos de esa manera. En verdad, los promotores de la inmigración europea y aquellos ecuatorianos urbanos que intentaron obtener adjudicaciones de tierras baldías fueron precisamente los grupos que desarrollaron este modelo de mediano propietario de la modernización agrícola.

Durante la primera mitad de este siglo, Ecuador tuvo interés en atraer a inmigrantes europeos, pero con poco éxito debido a que el país no podía proveer los incentivos ofrecidos por más ricas naciones de Latinoamérica como Argentina y Brasil. Durante la mayor parte de esa época, no se habían puesto límites a las actividades económicas de los inmigrantes en el Ecuador. No obstante, en 1938 fue promulgada una nueva ley de inmigración, que definía más claramente la clase de inmigrantes deseados, en el contexto del éxodo de Europa que alimentó las aspiraciones de las élites ecuatorianas de modernizar cultural y económicamente el país a través de la inmigración. Esta ley afirmaba que los inmigrantes podían ser aceptados solo si ellos planeaban dedicarse a la agricultura o a alguna otra "industria útil" que no compitiera con las ya existentes. Los sistemas vigentes de la producción agrícola en la Sierra no serían protegidos. Más bien, estos eran los que precisamente requerían transformación. Así, "dentro del aspecto agrícola . . . [la inmigración europea] sería indispensable y necesaria

para la explotación más intensa de su suelo fértil, para el mejoramiento de los cultivos, para la implantación de un trabajo agrícola moderno, para la posibilidad de la exportación de sus productos en grandes cantidades y mejores calidades."³⁴ El clima que fue definido como el más apropiado para los inmigrantes europeos fue encontrado precisamente en la templada región de la Sierra, donde la mayoría de la población indígena vivía y cultivaba.

Las ideologías raciales referentes a los europeos se enfocaron en sus virtudes "heredadas" y valores culturales avanzados, más que en su explícita superioridad biológica o genética. Así, hubo una necesidad de "mestizaje con individuos de otras razas fuertes, con energías, sentimientos y hábitos nuevos."³⁵ De acuerdo con un experto, "todos han reconocido . . . [la importancia del] mestizaje en gran escala, llevado a cabo con *una raza superior por sus conocimientos y posibilidades económicas.*"³⁶ Esto ilustra muy bien la naturaleza contradictoria de cómo los efectos de la inmigración europea fueron percibidos: el mestizaje era necesario, pero era más una propuesta cultural y social que biológica. En forma similar, se sugirió que la importancia de los inmigrantes europeos estribaba en sus "conocimientos prácticos y las *virtudes ancestrales* de orden, de economía y de trabajo."³⁷

A pesar de la naturaleza vaga de las discusiones sobre la superioridad europea, la percepción de que los agricultores inmigrantes blancos eran diferentes, en algún aspecto esencial, de los ecuatorianos y, especialmente, de los campesinos indígenas, fue institucionalizado en políticas que favorecieron el acceso de los inmigrantes a la tierra. La convicción de que el asentamiento de europeos en el campo ecuatoriano mejoraría la producción agrícola fue evidente en el malhadado plan de adjudicar tierras, en 1926, en el área semitropical de Mindo, al noroeste de Quito, a un grupo de colonos agricultores formado por 30 familias austríacas.³⁸ No solamente ellas recibieron tierra gratis del gobierno ecuatoriano, sino que cada familia recibió también 60 sucres por mes en los años iniciales como apoyo mientras se asentaba en su trabajo agrícola. Sin embargo, ni uno de los colonos tenía experiencia en agricultura. El resultado fue que ellos esperaban en Mindo, cada mes, recibir sus 60 sucres del gobierno, sin siquiera empezar a cultivar la tierra. Para el final de la década, estos inmigrantes habían regresado a Austria.

Mientras hubo algunos proyectos aislados como éste en la década de 1920, éstos se volvieron mucho más significativos a finales de los años 30 cuando fue promulgada una legislación especial que regulaba este campo y definía la función social de la tierra (la Ley de Tierras Baldías y Colonización). Proyectos referentes tanto a las haciendas de Asistencia Pública como a la colonización de tierras baldías muestran las relativas evaluaciones hechas sobre inmigrantes y ecuatorianos. Como se mencionó, hubo serios conflictos durante los años 30 y 40 en las haciendas de Asistencia Pública, donde los campesinos indígenas tuvieron más éxito en apropiarse gradualmente de recursos de las haciendas que en obtener títulos legales de las tierras. Mientras tanto, hubo una discusión pública acerca de no arrendar más esas tierras a los arrendatarios que empleaban campesinos indígenas (habiendo sido ambos grupos calificados como "tradicionales"), sino más bien dividir esas propiedades y concederlas a precios bajos a los inmigrantes europeos blancos. Claramente había un sentido de que los europeos eran naturalmente mejores agricultores que los indígenas ecuatorianos. En realidad, "ofreceremos la tierra y ellos nos traerán trabajo y disciplinas recias como para enderezar nuestra timidez, nuestra profunda abulia; como para enseñarnos a dominar la naturaleza y convertirla en socia del progreso humano."³⁹ De una manera similar, la colonización de tierras presumiblemente baldías⁴⁰ por europeos fue vista como dependiente de la construcción de vías de acceso para facilitar la transacción de sus productos, así como la provisión de implementos agrícolas, servicios médicos, créditos y, en algunos casos, la construcción de casas por parte del gobierno, sin costo para los colonos. Por supuesto, si los agricultores ecuatorianos hubieran tenido acceso a tierras bajo estas condiciones ventajosas, es probable que ellos también hubieran sido capaces de producir más para su propio beneficio y el de la economía nacional. Si este punto no fue mencionado en su momento, es porque fue asumido como obvio que los europeos requerían y merecían mejores condiciones de trabajo y vida que los campesinos ecuatorianos. Aún más importante, los europeos fueron vistos como poblaciones naturalmente progresistas, inherentemente capaces de un más moderno y eficiente cultivo de la tierra.

El hecho de que estos debates públicos no resultaron en distribuciones masivas de tierras a inmigrantes blancos fue debida, al menos en parte, a la falta de tales inmigrantes. A finales de los años 30, la in-

migración se incrementó substancialmente, pero aquellos que aplicaron por la admisión fueron principalmente judíos europeos, quienes fueron más frecuentemente comerciantes y artesanos que agricultores. Dada su desesperada situación, muchos de ellos entraron al país aduciendo ser agricultores, pero en realidad no se asentaron en el campo, lo que llevó a quejas generalizadas en contra de ellos.

Se asumió que a los europeos se les debía conceder propiedades de tamaño mediano a su arribo al Ecuador, en un esfuerzo de forjar una clase de granjeros independientes al modelo de Estados Unidos.⁴¹ A pesar del reconocimiento de que los minúsculos terrenos poseídos por los campesinos indígenas no permitían la producción eficiente, rara vez se prepuso que estas propiedades fueran expandidas o que se proveyera créditos para crear granjeros medianos basados en la población agrícola nacional existente, que en la Sierra era, en su gran mayoría, compuesta de indígenas. Esos ecuatorianos que fueron identificados como apropiados para proyectos de colonización o distribución de la tierra fueron más mestizos que indios y, en muchos casos, no tuvieron experiencia en agricultura, sino que más bien fueron exsoldados o empleados de oficina que buscaban independencia económica. Así, por ejemplo, la hacienda estatal Tupicagui, situada al norte de Quito, fue vendida en 1937 a un grupo de soldados retirados, la Sociedad Colectiva de Producción Agrícola de Militares Retirados Cepeda Co. En verdad, esos casos en que las haciendas de Asistencia Pública fueron divididas y vendidas o arrendadas directamente a campesinos, ocurrieron en áreas donde tales propiedades habían sido tradicionalmente trabajadas como pequeños lotes y no eran vistas como susceptibles a economías de gran escala. Así, en la Sierra meridional, varias propiedades estatales fueron divididas a comienzos de la década de 1930 y arrendadas directamente a pequeños o medianos agricultores. Sin embargo, esta región tenía suelos menos fértiles y más volcánicos que los de la Sierra centro-norte, y la erosión había llevado a la temprana desintegración de grandes haciendas de la zona a fines del siglo XIX, y a la emergencia de un campesinado de pequeños propietarios.⁴² Adicionalmente, después de una serie de conflictos a comienzos de los años 30 en las haciendas Quinuacorral y Espino, en la provincia de Bolívar, estas propiedades fueron divididas y vendidas. Muy poca del área de estas tierras había sido trabajada bajo la supervisión de arrendatarios quienes, en cambio, habían subarrendado la mayor parte de la tierra como pequeños a medianos lotes, con ganan-

cias provenientes primariamente de los subarriendos más que de la venta de los productos de la hacienda. Más de la mitad de los subarrendatarios de estas propiedades habían sido mestizos. En general, entonces, las haciendas de la Sierra septentrional, la zona donde se había dado la mayor concentración de tierra a finales del siglo XIX, y el área típicamente caracterizado por grandes propiedades con huasipungueros no fueron arrendadas o vendidas a aquellos que habían estado trabajándolas.

Para comienzos de los años 40, había empezado a haber un reconocimiento oficial de que era un error adjudicar tierras para colonización a aquellos que no tenían experiencia agrícola, en la medida en que esto conducía primariamente a la especulación y a un incremento de los precios de propiedad rural. Esto fue particularmente claro entre aquellos que obtuvieron títulos de tierras baldías a lo largo de la carretera en construcción de Quito a Santo Domingo de los Colorados, en las estribaciones occidentales de los Andes.⁴³ Ellos no empezaron a cultivar, sino más bien esperaron hasta que la construcción del camino estuviera suficientemente avanzada para vender sus propiedades a mejores precios.

Consecuencia de estos hechos ha sido el que una mayoría de lotes adjudicados se mantengan improductivos, pues los adjudicatarios, en vez de trabajarlos, preferían esperar tranquilamente que la tierra suba de precio, por obra del tiempo y del esfuerzo del Estado. Es evidente que profesionales, rentistas y funcionarios no dejarán nunca las comodidades de la ciudad para enfrentarse con la naturaleza en la dura lucha que supone hacer producir a esas tierras.⁴⁴

En muchos casos, las adjudicaciones de terrenos estuvieron más allá de las posibilidades de los campesinos, dado el alto costo de los estudios para comprobar que estas tierras estaban en realidad desocupadas. Adicionalmente, las solicitudes de tierra requirieron repetidos viajes a Quito, lo que implicaba costos de viaje, estadía y alimentación, tanto como la pérdida de tiempo de trabajo. En la imaginación urbana, en contraste, uno de los principales obstáculos para utilizar a la población indígena como colonos fue la convicción de que era difícil inducir a los indios a dejar sus tierras natales, aún si no las poseían. En realidad, los campesinos indígenas fueron frecuentemente representados como físicamente conectados a —e inmersos en— el paisaje andino, casi como rasgos geográficos. Paradójicamente, la in-

disoluble conexión de los indios serranos a su paisaje natal fue propuesta en un momento en que los campesinos indígenas estaban, de hecho, abandonando el campo debido a las pobres condiciones de trabajo, y se encontraban migrando a las regiones agroexportadoras de la Costa o a áreas urbanas para buscar trabajo.⁴⁵ Adicionalmente, el gran número de aplicaciones indígenas para títulos de tierras no utilizadas, que aparece en los archivos, también refuta la idea de que los indios eran naturalmente inertes.⁴⁶

En los conflictos agrarios de los años 30 y 40, los terratenientes no querían pagar salarios vitales a los campesinos indígenas en un contexto de mayor organización laboral. La actitud tomada por los hacendados y arrendatarios fue en parte debida a las asunciones racialistas de que los trabajadores indígenas simplemente no merecían salarios más altos. Como resultado, fue cada vez más difícil para ellos atraer campesinos para trabajar en las haciendas. Estos problemas subyacen en la raíz de las quejas de los hacendados en los años 30 y 40, de que el campo en la Sierra ecuatoriana estaba quedándose despoblado, de que había falta de brazos, lo que justificaba aún más el argumento de que se necesitaban más inmigrantes, y estimulaba un proyecto para mecanizar la producción agrícola. Esto implicó un fortalecimiento de los modelos del mediano y el gran propietario de la renovación agrícola. Pero, como el indigenista Víctor Gabriel Garcés aseguró contrariamente, el problema no fue que en el Ecuador faltara población, ni que los campesinos indígenas estuvieran físicamente ausentes del campo ecuatoriano.

El indio peón no es que ha desaparecido, sino que se ha tornado algo más exigente en sus demandas. El contrato, no obstante la desigualdad de las partes contratantes, no se efectúa con la facilidad antigua porque hoy los jornaleros piden salarios un poco mayores, y como el patrono que necesita no admite muy de buena gana tales cosas, pues no hay trabajadores para el campo. . . . Cuando se paguen salarios mayores y haya incentivos de nueva justicia agraria, el indio jornalero, peón libre para sus contrataciones, ha de volver mansamente a la tierra ajena en busca de obra remunerada.⁴⁷

Entre los grupos sociales presentes en el campo de la Sierra ecuatoriana en las décadas de 1930 y 1940, ¿quién era entonces "tradicional"?

Observaciones finales

Las ideologías raciales fueron un elemento fundamental en la forma en que los problemas de desarrollo nacional fueron conceptualizados en el Ecuador de las décadas de 1930 y 1940. Un esfuerzo para entender las propuestas políticas hechas para enfrentar la crisis económica y política, así como las más inmediatas respuestas de los terratenientes a los paros campesinos, debe entonces tomar en consideración también las creencias culturales de los involucrados, incluyendo cómo ellos conceptualizaron los varios componentes de la población ecuatoriana. Por ejemplo, a pesar de los numerosos éxitos campesinos en apropiarse de recursos de las haciendas y en resistir la intensificación de la exigencia sobre su mano de obra, los campesinos indígenas de la Sierra ecuatoriana encontraron serias dificultades para obtener títulos legales de tierras o contratos de arriendo. Los éxitos campesinos fueron limitados por ideologías raciales articuladas alrededor de definiciones de la apropiada población agricultora y, especialmente, de la percepción de los indios como tradicionales y no progresistas. Este artículo argumenta que es, por lo tanto, crucial no solamente explorar la formación de imágenes o ideologías acerca de los indios, sino examinar cómo tales imágenes influyeron en políticas que afectaron profundamente sus vidas. Las ideologías raciales claramente tenían implicaciones para las políticas de tierras.

Un desafío metodológico es el de la búsqueda de una voz india en estos debates. La articulación de la vía campesina en los años 30 fue claramente influida por los intelectuales de izquierda y organizadores laborales, justamente como la forma de las peticiones indígenas en las décadas previas había sido fuertemente determinada por las políticas del Estado liberal. Mientras los indios en ambos casos pueden haber jugado el papel de "muñecos de ventrílocuo", reproduciendo el discurso de otros grupos, nosotros también tenemos información acerca de sus acciones, en adición a sus palabras. En los años 30 y 40, los campesinos consistentemente se apropiaron de recursos de las haciendas durante los conflictos agrarios, y en muchos casos nuevas familias entraron en estas propiedades y establecieron huasipungos sin permiso de los arrendatarios o de la Junta de Asistencia Pública. Mientras su discurso general frecuentemente hacía hincapié en asuntos relacionados con salarios (dictados en parte por la naturaleza de la legisla-

ción laboral existente), las acciones indígenas en cambio se enfocaron, a menudo, en asegurar su acceso a la tierra. Cuando el polvo se asentó en estos conflictos, los campesinos no recibieron los contratos de arrendamiento que frecuentemente buscaron, pero muy raramente se les exigió pagar compensaciones por daños causados a los intereses de los arrendatarios, y tampoco fueron desalojados los nuevos huasipungueros.⁴⁸ Mientras el discurso de los campesinos podía haber sido articulado en términos de clase, Galo Ramón ha sostenido que de todas formas ha habido un proyecto étnico subterráneo en las movilizaciones indígenas en la Sierra centro-norte, desde la década de 1920.⁴⁹ Y, en realidad, los varios conflictos agrarios juntos parecen sugerir una reconsolidación de territorios étnicos tanto dentro como fuera de las haciendas, con nuevas concentraciones de poblaciones indígenas en las áreas serranas de mayor altitud, a lo largo de toda la región. Sin embargo, si un proyecto étnico existió en los años 30 y 40, no fue claramente articulado como tal.

Si estamos interesados en las profundas formas en que las ideas raciales colorearon los debates acerca del desarrollo nacional, surge entonces un segundo problema metodológico. Con frecuencia, en Ecuador, estas ideologías raciales no fueron explícitas, dado que había un modelo relativamente inclusivo de incorporación nacional que insistía en la importancia del comportamiento por sobre la genética. Como resultado, los problemas asociados con ciertos comportamientos "tradicionales" fueron enfatizados sin definir claramente a cuáles grupos caracterizaban estos comportamientos.⁵⁰ En particular, en discusiones acerca del problema agrario en Ecuador en los años 30 y 40, las imágenes racializadas de indios fueron raramente expresadas directamente. En vez de esto, la forma de comprender a los inmigrantes europeos y colonos mestizos fue implícitamente construida en contraste con las nociones provenientes de las imágenes comunes de la naturaleza de los indios ecuatorianos. En un contexto como éste, es particularmente importante examinar las imágenes de indios dentro de un campo social más amplio, que incluye las imágenes presentadas de otros grupos sociales: en cierto sentido, los silencios hablan más claramente cuando los vemos en una perspectiva comparativa.

El hecho de que las características indígenas fueran tomadas como obvias en estas discusiones y que no requerían una expresión directa sugiere que las imágenes de indios como "tradicionales" y no progre-

sistas fueron hegemónicas en Ecuador: esto es, estas imágenes no fueron parte de una ideología bien construida y formalmente expresada, sino más bien saturaban a las concepciones sociales a tal punto que no necesitaban ser mencionadas explícitamente. Como Raymond Williams puntualiza, hegemonía en este sentido involucra:

una saturación de un proceso total de vida —no solo de la actividad política y económica, ni solo de una actividad social manifiesta, sino de la substancia total de identidades y relaciones vividas, a tal profundidad que las presiones y límites de lo que finalmente puede ser visto como un sistema económico, político y cultural específico, parecen ser para la mayoría de nosotros las presiones y límites de la simple experiencia y el sentido común.⁵¹

Así, era evidente para los arrendatarios que los indios no merecían salarios más altos, justamente como fue claro para la Junta de Asistencia Pública que, mientras los indios no debían ser brutalmente reprimidos, tampoco debía concedérseles contratos de arrendamiento. Y aparentemente no se les ocurrió a los promotores de inmigración y colonización que la existente población agrícola indígena hubiera sido capaz de producir más en sus tierras si hubieran sido beneficiados con los incentivos ofrecidos a otros. Y talvez, también, era claro para los izquierdistas que representaron a campesinos en conflictos agrícolas que los indios necesitaban ayuda para articular sus demandas, y que ellos debían estar buscando incorporación a la sociedad nacional primeramente como trabajadores, dejando a un lado cualesquier características y aspiraciones específicas que ellos pudieran tener como indios. Para muchos grupos sociales en las décadas de 1930 y 1940 en Ecuador, entonces, la posibilidad de un proyecto autónomo indio era literalmente impensable. Esto solamente se convertiría en algo públicamente "pensable", con la ruptura de las imágenes de los indios ecuatorianos como elementos pasivos de la nación, en los años 90.

Notas

- 1 Profesora Asistente del Departamento de Antropología de la Universidad de Western Ontario, en Canadá. Este artículo fue publicado originalmente en inglés, 'Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-1950),' en *Journal of Latin American Studies*, vol. 30, no. 2, 1998. Agradezco mucho a Fernando Larrea por su traducción del artículo al español. El artículo se basa en una investigación realizada en dos archivos en Quito: el Archivo de Asistencia Pública en el Museo Nacional de Medicina (AAP/MNM) y la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit. Mi agradecimiento a los directores y personal de esos archivos por su asistencia. La investigación fue financiada por el Consejo Canadiense de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (SSHRC), y por la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, hacia quienes me encuentro profundamente agradecida. Tuve la oportunidad de presentar partes de este análisis a las audiencias de la reunión anual de la Asociación Antropológica Americana en Washington, en 1995, y en el Primer Congreso Antropológico Ecuatoriano en Quito, en 1996; también agradezco a los asistentes por los comentarios y sugerencias que recibí en ambas ocasiones. Agradezco también a Deborah Truhan y Erin O'Connor por comentarios en una versión previa de este artículo, y a Marc Becker y un comentarista anónimo para el *Journal of Latin American Studies* por sus interesantes sugerencias en más recientes versiones.
- 2 Para ejemplos de Latinoamérica, veáanse los varios artículos colectados en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin, 1990); Nancy Leys Stepan, *'The Hour of Eugenics': Race, Gender and Nation in Latin America* (Ithaca, 1991); Eduardo A. Zimmerman, 'Racial Ideas and Social Reform: Argentina, 1890-1916', *Hispanic American Historical Review*, vol. 72, no. 1 (1992), pp. 23-46.
- 3 Ver, por ejemplo, Jeffrey L. Gould, 'Vana Ilusión!: The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua Mestiza, 1880-1925', *Hispanic American Historical Review*, vol. 73, no. 3 (1993), pp. 393-429; Alan Knight, 'Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940', en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin, 1990), pp. 71-113; Frank Safford, 'Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia', *Hispanic American Historical Review*, vol. 71, no. 1 (1991), pp. 1-33.
- 4 A. Kim Clark *'The Redemptive Work': Railway and Nation in Ecuador, 1895-1930* (Wilmington, 1998), capítulo cuatro; para ejemplos adicionales, ver idem, 'Indians, the State and Law: Public Works and the Struggle to Con-

- trol Labour in Liberal Ecuador', *Journal of Historical Sociology*, vol. 7, no. 1 (1994), pp. 49-72.
- 5 Esto no significa que los liberales ecuatorianos hayan visto a los indios como miembros iguales y completos de la nación, sino más bien que ellos no ejercieron el tipo de asaltos a la identidad, tierra y mano de obra indias, lo que sí ocurrió en lugares como Guatemala.
 - 6 Esto contrasta con otros países donde los indios fueron una minoría, y donde las imágenes de una nación mestiza pudo, así, borrar las percepciones públicas de una presencia india en una forma distinta (para ejemplos de Nicaragua, ver Gould, '*Vana Ilusión!*' e idem, '*Gender, Politics and the Triumph of Mestizaje in Early Twentieth Century Nicaragua*', *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 2, no. 1 [1996], pp. 4-33).
 - 7 Aquí las ideologías raciales incluyen no solo modelos que se basan en explicaciones biológicas, fenotípicas o genéticas, sino en general aquellos que sugieren que los grupos sociales tienen características innatas y adscritas, "determinadas en el nacimiento y sujetas solo a largos, lentos procesos de cambio" (Knight, '*Racism, Revolution and Indigenismo*', p. 92).
 - 8 Para un análisis del racismo actual en el Ecuador, ver Carlos de la Torre, '*Racismo y vida cotidiana*', *Ecuador Debate* 38 (1996), pp. 72-87. Para un ejemplo de las tensiones raciales entre trabajadores urbanos durante la era estudiada, ver la discusión de una huelga por trabajadoras blanco-mestizas en Riobamba, cuando mujeres indígenas fueron introducidas en la fuerza laboral de la industria textil, en Hernán Ibarra, *Indios y cholos: Orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana* (Quito, 1992).
 - 9 Juan Maiguashca, '*Los sectores subalternos en los años 30 y el apareamiento del velasquismo*', en *Las crisis en el Ecuador: los treinta y ochenta* (Quito, 1991), pp. 79-94; Juan Maiguashca y Liisa North, '*Orígenes y significado del velasquismo: Lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972*', en Rafael Quintero (ed.), *La cuestión regional y el poder* (Quito, 1991), pp. 89-159; Carlos Marchán Romero, '*La crisis de los años treinta: diferenciación social de sus efectos económicos*', en *Las crisis en el Ecuador*, pp. 31-60.
 - 10 Una ventaja metodológica de estudiar a estas haciendas es que, debido a que éstas fueron propiedad del gobierno, todas las partes involucradas en conflictos agrarios constantemente explicaron sus posiciones y justificaron sus acciones ante la Junta Central de Asistencia Pública. Como resultado, existe una evidencia documental extensa producida por arrendatarios y por campesinos, así como informes de las comisiones enviadas desde Quito para investigar problemas. Para información adicional sobre los conflictos en las haciendas de Cayambe, ver Marc Becker, '*Peasant and Indian Organizations in Cayambe, Ecuador (1925-1944)*', *Rethinking Marxism* (por salir); Mercedes Prieto, '*Haciendas estatales: Un*

- caso de ofensiva campesina, 1926-1948', en *Ecuador: Cambios en el Agro Serrano* (Quito: FLACSO y CEPLAES, 1980), pp. 101-130.
- 11 Maiguashca, 'Los sectores subalternos.'
 - 12 Ver Teodoro Crespo, *Bases prácticas de política inmigratoria y colonización en el Ecuador* (Quito, 1958); Edmundo Pérez Guerrero, *Colonización e inmigración en el Ecuador* (Quito, 1954); Emilio Uzcátegui, 'Las actividades permitidas a los inmigrantes,' *Voz Nacional* (Quito), Agosto 2, 1939.
 - 13 Clark, 'Indians, the State and Law.'
 - 14 Andrés Guerrero, 'Una imagen ventrilocua: El discurso liberal de la "desgraciada raza indígena"', en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imágenes: Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (Quito, 1994), pp. 197-252.
 - 15 Los socialistas y comunistas ecuatorianos compartieron muchas asunciones con los indigenistas, quienes se enfocaron en denunciar la explotación de los indios, y que sugirieron que, debido a esa explotación, los indios no fueron capaces de defender sus propios derechos. Ellos diferirían, sin embargo, en que los indigenistas asumieron que los problemas de los indios serían resueltos a través de una total incorporación nacional, mientras que los socialistas y comunistas asumieron que los campesinos indígenas enfrentaban problemas similares a los trabajadores urbanos y que debían adoptar los mismos modelos de organización. Una vez que todos los trabajadores se unieran, entonces la sociedad eventualmente se transformaría a través de sus acciones revolucionarias.
 - 16 Petición transcrita en: Subsecretario del Ministerio de Previsión Social y Trabajo al Director de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 29 de enero de 1943, AAP/MNM Libro de Comunicaciones Recibidas (LCR) 1943-I h. 679-81.
 - 17 Petición de Ventura Chaluisa y José Chaluisa al Ministro de Previsión Social, Quito, 22 de mayo de 1939, AAP/MNM LCR 1939-II h. 816-7.
 - 18 Petición de los indios de Pucará al Ministro de Previsión Social, Quito, 2 de febrero de 1943, AAP/MNM LCR 1943-I h. 707.
 - 19 Un pequeño círculo de abogados representaron a los campesinos indígenas de las haciendas estatales en la Sierra centro-norte, incluyendo a Gregorio Cordero León, un miembro del primer Comité Ejecutivo Central del Partido Socialista, cuando éste fue formado en 1926.
 - 20 Esta alianza con obreros tuvo sus límites, debido a que los obreros siguieron teniendo actitudes paternalistas hacia los indígenas, como Guillermo Bustos ha mostrado en su análisis del Congreso de Trabajadores de 1938 en Ambato ('La identidad "clase obrera" a revisión: una lectura sobre las representaciones del Congreso Obrero de Ambato de 1938,' *Procesos* no. 2 [1992], pp. 73-104). Hubo también conflictos entre trabajadores mestizos e indígenas cuando éstos últimos parecieron invadir el

espacio económico de los primeros, como Ibarra ha demostrado (en Indios y cholos). Quizás hubo más campo para alianzas constructivas cuando cada grupo mantuvo su propio espacio socialmente designado: obreros mestizos en áreas urbanas y campesinos indígenas en el campo. El hecho de que el objetivo de las huelgas indígenas tendiera a ser, precisamente, asegurar las condiciones necesarias para poder permanecer en el campo y evitar migrar a las ciudades puede haber hecho esto un particularmente probable espacio para la cooperación campesino-obrero.

- 21 Hoja volante del Comité Sindical de Santo Domingo, Cayambe, 1ro. de junio de 1934, AAP/MNM LCR 1934-I h. 789-90.
- 22 Ver Andrés Guerrero, 'La desintegración de la administración étnica en el Ecuador', en CEDIME (ed.), *Sismo étnico en el Ecuador* (Quito, 1993), pp. 91-112; Jorge León Trujillo, 'Las organizaciones indígenas: Igualdad y diferencia', en *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, (Quito, 1991), pp. 373-418.
- 23 Petición transcrita en: Subsecretario de Previsión Social al Director de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 20 de noviembre de 1942, AAP/MNM LCR 1942-II h. 759-61.
- 24 Petición de José Trinidad Chaluisa, Ventura Chaluisa, Nicolás Chaluisa, Mariano Pallo y Francisco Ante al Ministro de Previsión Social, Quito, diciembre de 1942, AAP/MNM LCR 1942-II h. 786-7.
- 25 Para una discusión de esta aproximación en un período subsecuente, ver el análisis en Ronald Stutzman, 'El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion', en Norman E. Whitten Jr. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (Urbana, 1981), pp. 45-94.
- 26 Agradezco a Marc Becker por indicarme que campesinos costeños también estuvieron involucrados en este proyecto.
- 27 Ministerio de Gobierno y Previsión Social, *Informe del Ministro de Gobierno y Previsión Social, M.A. Albornoz, a la Nación* (Quito, 1931), p. 6.
- 28 Raquel Rodas, *Crónica de un Sueño: Las Escuelas Indígenas de Dolores Cacuango* (Quito, 1989).
- 29 Dolores Cacuango, una de las líderes de la F.E.I., fue una campesina analfabeta de Cayambe y la principal promotora de escuelas bilingües en las haciendas de esa área. Su analfabetismo no la previno de informarse profundamente de los derechos indígenas y de formular agresivos reclamos al gobierno y los propietarios de tierras locales. De hecho, ella memorizó los 480 artículos del Código de Trabajo de 1938, para poder desafiar efectivamente a las autoridades políticas y de policía (ver Rodas, *Crónica de un Sueño*).
- 30 Petición transcrita en: Subsecretario del Ministerio de Previsión Social y Trabajo al Director de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 29 de enero de 1943, AAP/MNM LCR 1943-I h. 679-81.

- 31 Petición de los peones de Ichubamba al Director de la Junta Central de Asistencia Pública, Riobamba, sin fecha (a inicios de 1934), AAP/MNM LCR 1934-I.
- 32 'Origen de la organización que se piensa formar'. AAP/MNM LCR 1945-II h. 502-7.
- 33 Informe del Ing. G. Noroña y el Ing. A. Suárez Dávila al Director de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 27 de abril de 1945, AAP/MNM LCR 1945-I h. 946-7.
- 34 Enrique Coloma Silva, *El problema inmigratorio en el Ecuador* (Quito, 1934), p. 6.
- 35 Pérez Guerrero, *Colonización e inmigración*, p. 8.
- 36 José R. Chiriboga V., 'Como debe entenderse la inmigración', *Eslabón* (Quito), no. 2 (1941), p. 25 [el subrayado es nuestro].
- 37 Pérez Guerrero, *Colonización e inmigración*, p. 9 [el subrayado es nuestro].
- 38 Para una discusión de los problemas encontrados en la llamada Colonia Ayora, ver Rafael Alvarado 'El problema de la colonización en el Ecuador', *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, no. 133 (1953), pp. 115-130.
- 39 Ministerio de Previsión Social, *Memoria de Enrique Malo, Ministro de Previsión Social, Mayo de 1939 a Marzo de 1940* (Quito, 1940), p. 100.
- 40 'Presumiblemente,' porque en la región Amazónica las tierras 'baldías' fueron con frecuencia parte integral de territorios de recolección de los indígenas, o áreas de cultivo extensivo temporalmente no trabajadas.
- 41 La 'tesis de frontera', o la propuesta de que el asentamiento agrícola del Oeste Americano fue parte de la base social para la tradición democrática de Estados Unidos, es desafiada, sin embargo, por los hechos de que esto involucró también la 'pacificación' (reubicación y a veces exterminación) de los indígenas americanos y una guerra de expansión territorial en contra de Méjico.
- 42 Jorge Trujillo, *La hacienda serrana, 1900-1930* (Quito, 1986), p. 124.
- 43 La colonización del área alrededor de Santo Domingo de los Colorados en la década de 1940 formó la base por el futuro cultivo de banano en la zona, donde el auge bananero surgió en los años 50. En los años 40 y 50, tanto la distribución de la tierra como las políticas de crédito en esta región favorecieron a los productores medianos.
- 44 Ministerio de Previsión Social y Trabajo, *Informe que el Ministro de Previsión Social y Trabajo, Dr. Carlos Andrade Marín, presenta a la Nación* (Quito, 1941), p. 94.
- 45 Víctor Gabriel Garcés, 'Inmigración e indigenismo', *América Indígena* vol. 14, no. 4 (1954), pp. 289-302.
- 46 Muchos documentos de este tipo fueron encontrados en los archivos que se referían a las haciendas de Asistencia Pública. Adicionalmente, la úni-

ca fuente publicada de ese período que reconocía que los campesinos indígenas estuvieron en verdad aplicando por tierras y que describía las especiales dificultades que se les presentaron, fue escrito por alguien que estaba trabajando para el Ministerio de Colonización en ese tiempo y que fue, así, muy consciente del interés indígena en reclamar tierras baldías (ver Pérez Guerrero, Colonización e inmigración).

- 47 Víctor Gabriel Garcés, 'Inmigración e indigenismo', *América Indígena* vol. 4, no. 2 (1944), pp. 99-100.
- 48 Kim Clark, 'New Strategies of Resistance in the Ecuadorian Highlands: Peasant Actions and Discourse, 1930-1950', manuscrito no publicado.
- 49 Galo Ramón, *El Regreso de los Runas: La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo* (Quito, 1993).
- 50 Este argumento está trabajado más profundamente en A. Kim Clark, 'Race, "culture" and mestizaje: The statistical construction of the Ecuadorian nation, 1930-1950', *Journal of Historical Sociology* vol. 11, no. 2 (1998), pp. 185-211.
- 51 Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford, 1977), p. 110.

Cabildos de indios y parroquias en el siglo XIX. Los pueblos Pastos del Carchi ¹

Cristóbal Landázuri N.

Este trabajo es una primera aproximación a un estudio comparativo de dos procesos de desindianización aparentemente diferentes seguidos por el mismo grupo étnico, los Pastos, en el norte de Ecuador y sur de Colombia, examinados durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.

La pregunta de partida que orienta esta reflexión es: ¿porqué en la provincia del Carchi no existen indígenas y porqué en los pueblos Pastos del Departamento de Nariño en Colombia todavía existen indígenas que se reconocen como tales?

En el sur del departamento de Nariño existe todavía el régimen comunal del resguardo indígena ocupado por pequeños propietarios que no pueden comprar ni vender sus tierras y en donde el proceso de fragmentación de las haciendas sólo comenzó en la década de 1970. La legislación colombiana del siglo XIX sobre tierras propició el soporte legal y administrativo para mantener la integridad territorial y la autoridad política tradicional para sostener instituciones y relaciones que les han permitido identificarse como indios (Rappaport 1991).

En cambio los procesos de los cabildos de indios en el norte del Ecuador han sido diferentes. El Estado, por medio de la legislación que emitió en la etapa republicana, permitió el fraccionamiento de las tierras comunales y la ocupación de territorios tradicionalmente étnicos por parte de la población mestiza. A su vez, la intromisión del poder central en los niveles de organización política de los cabildos de indios, suscitada con la creación de los municipios y parroquias, de-

sarticuló la organización indígena y los espacios de reproducción étnica; en última instancia, agilitó un proceso de desindianización.

En esta primera aproximación al problema únicamente se desarrollarán algunas ideas sobre los procesos que tuvieron lugar en la provincia del Carchi, tomando como casos representativos los pueblos de Tusa (San Gabriel), Huaca, Puntal (Bolívar) y el Angel y se manejarán dos variables principales: los territorios étnicos y la organización indígena. Este acercamiento se lo hará a partir de fuentes escritas, principalmente documentos de los archivos judiciales y parroquiales, y de entrevistas realizadas a dirigentes e informantes calificados.

De otra parte estas líneas de comprensión que se han esbozado permiten repensar la suerte de los cabildos de indios y sus relaciones con los emergentes núcleos mestizos en los pueblos indígenas Pastos de la provincia del Carchi. Estos procesos están marcados por una particular historia agraria y movimientos demográficos interregionales.

Algo de historia colonial

Recordemos rápidamente algunas de las características de la estructura agraria de la zona para finales del siglo XVIII. Según inventarios y censos de 1784 existió un sistema hacendatario de dos tipos. Uno, emplazado en la zona fría de los pueblos de Tulcán, Tusa, Huaca, El Angel y Puntal con 16 haciendas que ocupaban como peones y conciertos al 37% de la población de los pueblos indígenas; el otro tipo de hacienda, ubicado en los pisos tibios de la región de Mira y en el valle del Chota, con 15 haciendas, ocupaba el 61% de la población indígena de la zona (AN/Q, Fondo Especial Vol. 359, 1784).

Este segundo tipo representaba el sistema típico de hacienda-plantación por estar vinculado al cultivo de caña de azúcar y afincarse bajo otro sistema de trabajo, como es la esclavitud.

Volviendo al primer tipo de hacienda, el 37% de la población indígena vinculada a la hacienda provenía de los distintos pueblos de indios de la región, mientras el 63% de la población indígena residía en los pueblos y vivía en las tierras comunales. Algunos estudios, como

el de Karen Powers (1994) para el conjunto de la Audiencia de Quito, han enfatizado en la importancia de la migración indígena durante el siglo XVIII hacia las haciendas y las ciudades blanco-mestizas. Sin embargo, de los datos expuestos parecería que en este caso -la región Pasto- las cifras estarían bajo el promedio regional y en todo caso no serían muy significativas comparativamente. A su vez, examinada la población forastera que residía en los pueblos de indios, se aprecia un porcentaje no muy alto en relación a otros pueblos de la Audiencia de Quito. La cifra estaba en torno al 32,7% de la población total (AN/Q, Fondo Especial Vol. 359, 1784).

A estas características de finales del siglo XVIII hay que añadir algunos indicadores sobre la población blanco-mestiza asentada en los pueblos de indios. Para esta época no se cuenta con censos ni visitas por lo que hay que recurrir a otro tipo de fuentes. En este caso se recurrió a los libros de bautizos. En ellos se detecta, para la década del setenta en el siglo XVIII, un porcentaje muy bajo de bautizos de población blanca y mestiza. Simplemente a modo de ilustración, examinado los libros de bautizos del pueblo de Tusa, se observa que de cien nacimientos indígenas apenas 5 son de población blanco-mestiza, lo cual evidencia un pequeño grupo residiendo en los pueblos de indios (AP/SG, IB 1719-1741; IIB 1774-1797).

¿Qué pasó en el siglo XIX?

Para 1871, es decir cien años después, la situación es totalmente diferente. Encontramos una población a nivel de provincia registrada como indígena de 4.795 personas lo que demuestra que había crecido en un 24% respecto a la población registrada en 1774 (AN/Q, Min. Gobierno, Imb., No. 20, 1871).

El elemento totalmente nuevo y que cambia radicalmente la composición poblacional es la presencia de un grupo registrado como blanco pero que seguramente representaba al sector blanco-mestizo residente en los pueblos de indios. Su número llegaba a 11.541 repartidos en los cinco pueblos antes mencionados, es decir 2,4 veces más gran-

de que la población indígena o, en otras palabras, representaba el 70,5% de la población de la provincia mientras que la población indígena representaba el 29,3% de la población, siendo el 0.2% restante, negros (ibid).

La única explicación clara sobre el aumento tan significativo de la población mestiza en el transcurso de estos cien años, es la migración desde Colombia. Este tipo de movilidad es un hecho constante en la segunda mitad del siglo XIX y durante el presente siglo: la migración de población mestiza hacia las cabeceras parroquiales en el norte del Ecuador y también de población indígena, de manera preferente en dirección Cumbal-El Ángel. Muchas de las informaciones orales atestiguan esta línea de movilidad. Además los libros parroquiales anotan en sus registros población oriunda del sur de Colombia desde finales del siglo XVIII (AP/SG, IB 1719-1741; IIIB 1774-1797).

Los datos anteriormente citados son importantes para la comprensión de los procesos de movilidad demográfica y sobre todo para el devenir de los pueblos de indios y para entender la suerte de sus recursos y en especial de sus territorios comunales.

Los territorios étnicos

Como se anotaba inicialmente, la desarticulación de los territorios étnicos fue uno de los elementos fundamentales para la fragmentación de los niveles de identificación étnica en la zona. Existen algunos hechos que permiten manejar dicha hipótesis a partir del estudio de varios fenómenos en la parroquia de Tusa que, de alguna manera, ejemplifican los procesos de toda la provincia.

En 1867 el Gobernador de la provincia de Imbabura solicita al Teniente Político de Tusa hacer una cuidadosa inspección de la cantidad de tierra comunal y ejidal repartida y sin repartirse entre los indígenas. Pide además hacer un cálculo de las tierras sobrantes para que el Gobierno pueda disponer para otros usos, como caminos y escuelas, y el resto se remate. La inspección la hacen por separado el Teniente Político y el párroco y elaboran dos listas prácticamente iguales con la siguiente distribución:

Loma de Chitán	16 propiedades
Loma de Caico	2 propiedades
Loma de Cumbaltar	44 propiedades
Loma del pueblo de San Cristóbal	55 propiedades
Loma de Chután	16 propiedades

En cinco lomas o sectores que espacialmente rodeaban a la cabecera parroquial existía un total de 153 propiedades, cada una medida en cuadras. Se enumeró a 50 propietarios en el ejido del pueblo pero sin mencionar sus respectivas extensiones. El tamaño de las propiedades medidas oscilaba entre 1 y 25 cuadras pero el promedio estaba entre 3 y 5 cuadras, es decir 2,4 has y 4 has.

El informe traía además el cálculo aproximado de 6 caballerías de tierras sin repartir, es decir alrededor de 60 hectáreas, y además zonas de páramos y montes sin precisar su extensión (AN/Q, Min. Gobierno, Imb. No. 12, 1867)

El antecedente importante que surge en la documentación, y que muy probablemente motiva al gobernador a pedir una medición y cálculo de las tierras repartidas, es una serie de solicitudes que se presentaron desde 1865 por parte de indígenas para que se les asigne tierras en el común del pueblo, ordenando el Gobernador Provincial, en la mayoría de los casos, la inspección y la asignación de las tierras.

La documentación no revela acciones posteriores de remate de las tierras no repartidas. Estas tierras sobrantes son las que posteriormente el cabildo continuará repartiendo hasta comienzos del siglo XX.

Esta distribución de tierras demuestra un fraccionamiento casi total de las tierras del común de indios, es decir casi toda la tierra pasó a un sistema de tenencia privado y con ello se le quitó al cabildo de indios una de sus últimas funciones que era precisamente la de manejar las tierras comunitarias.

De otra parte los juicios de tierras que se encuentran en los juzgados durante la segunda mitad del siglo XIX consisten principalmente en litigios entre indígenas y pequeños propietarios mestizos. Las causales más recurrentes se refieren a división, linderos o incumplimientos de contratos de venta o arrendamientos. Todos estos juicios se sustentan en posesiones realizadas por el Cabildo y en la mayoría de ellos se incluye el acta de posesión.

Vale la pena puntualizar aquí un elemento que se menciona recurrentemente en estos juicios: la argumentación constante de los indígenas de que los blancos y mestizos no podían tener tierras en zonas de comunidad ni de pueblos de indios, recordando o retomando así una norma dada por el gobierno colonial, pero que sin duda alguna ya no tenía la fuerza legal que tuvo en otras épocas por la reglamentación que el Estado republicano emitió para el manejo de las tierras comunales, la cual permitía su fraccionamiento y cambio de sistema de tenencia.

Esto nos lleva a examinar las características de la expansión de la propiedad mestiza. Dejando de lado la hacienda, cuya consolidación se dio durante el período colonial, se puede proponer cuatro vías de traspaso de la propiedad. Una, por medio de compra y venta que el Cabildo de Indios fue concediendo paulatinamente en zonas comunales no ocupadas; la segunda por cesión de derechos de posesión de tenencia que los propios indígenas fueron dando a mestizos residentes en los pueblos y que poco a poco fueron legalizando a través de escrituras públicas; la tercera, por intromisión en tierras desocupadas y que, igualmente que en el caso anterior, se fue legalizando la tenencia ante los jueces y tenientes políticos; y, finalmente, una cuarta vía, poco frecuentada, a través del matrimonio con miembros de la comunidad, de preferencia entre indígenas comuneros con campesinos mestizos colombianos que migraron y que poco a poco se fueron localizando en las cabeceras parroquiales desde inicios del siglo XIX.

La realidad que se percibe para finales del siglo XIX es la presencia de tierras y parcelas en manos de mestizos, hecho que se apreciaba en los padrones de registro de propiedad para el pago tributario. Para estas fechas ya no existen tierras comunales, salvo excepciones y generalmente referidas a tierras de páramo o montaña.

¿Qué pasó con el Cabildo como organización?

Maiguashca (1994, 362) sostiene que en el siglo XIX la parroquia rural fue la vía más expedita de penetración administrativa del Estado

sobre los pueblos indígenas. Esta penetración se dio a través de un sector blanco-mestizo que se radicó en los antiguos pueblos de indios del período colonial, y cuyo poder se consolidó cuando adquirió el rango de municipio. Esta acción estatal también se expresó en la delegación de ciertas funciones sobre los grupos locales como la regulación de la mano de obra local, la administración de justicia a ciertos niveles, etc.

Los centros urbanos de corte mestizo se fueron constituyendo en centros de avanzada del Estado en la medida que el manejo de los niveles de autoridad se consolidaban a través de la parroquialización y el control de rangos como tenientes políticos y jueces y los cargos municipales. La otra lectura que se puede hacer de este avance organizativo estatal es el desplazamiento de autoridades y organizaciones indígenas locales, como el cabildo y el gobernador de indios.

En el caso de Otavalo, Guerrero (1990, 33) en su trabajo *Curagas y Tenientes Políticos*, explicita cómo las autoridades parroquiales, como los alcaldes y tenientes, fueron en buena medida las instancias preferidas a donde recurrieron litigantes indígenas en desmedro del poder y la autoridad tradicional indígena como los curacas y gobernadores y los cabildos de indios.

Otro elemento que ayuda a entender los cambios en el rol del cabildo fue el manejo de la política tributaria por parte del Estado republicano. En la etapa colonial el poder de la jerarquía étnica local se mantuvo en tanto en cuanto ejerció el cobro del tributo, de tal manera que en la medida que el tributo perdió importancia para la economía colonial, también fue perdiendo poder y legitimidad la jerarquía étnica. En el siglo XIX esto es mucho más claro porque la política tributaria seguida por el Estado tendió paulatinamente a su eliminación, concretándose finalmente en 1857 (Costales y Peñaherrera 1964). Esto determinó, en parte, que las autoridades locales tengan que redefinir sus funciones en relación con el Estado e incluso con sus propias comunidades.

La gran pregunta que surge en este punto es ¿cuál fue la relación de los cabildos con los poderes locales en los emergentes centros parroquiales mestizos? No hay duda que el cambio que se dio con el nuevo sistema político-administrativo creó niveles de autoridad y poder local que no existieron anteriormente, es decir, los tenientes políticos, los alcaldes y jueces. Parecería que estas autoridades heredaron

el poder de las instituciones coloniales. La diferencia fundamental radica en que estos rangos fueron ocupados por grupos de poder local fundamentalmente mestizos.

Uno de los pocos modelos explicativos del funcionamiento de las cabeceras parroquiales la tenemos en el trabajo de Casagrande (1959), que ilustra la realidad rural de una parroquia de la sierra central con sus diversos niveles de poder y funciones que les fueron reasignados a las autoridades cabildantes en los nuevos esquemas municipales; este modelo sirve de referencia para seguir con la discusión propuesta.

La región de estudio muestra que con la creación del cantón Tulcán-lo que hoy es la provincia del Carchi-en 1852, se crearon cinco parroquias: Tulcán, Huaca, Tusa, Puntal y EL Ángel. Cada una de estas parroquias correspondía a un asentamiento indígena tradicional o, en otras palabras, a un cabildo de indios y su jurisdicción. Para finales de siglo existían diez parroquias (Municipio de Tulcán, 1987).

Examinando la documentación se pudo constatar que la existencia de los cabildos se prolongó hasta la década de 1910. En estas fechas aparecen los cabildos asignando las últimas parcelas en las tierras comunales. En el caso del pueblo de Tusa, en el año de 1908 son las últimas acciones de asignación de tierras y probablemente fueron sus últimas autoridades (AFJ/SG, Paquete 1909).

Con la Ley de Comunas de 1933 se promovió un tipo de organización indígena con intervención directa del Estado. La intención fue que los cabildos de indios se conviertan en comunas como sucedió en el pueblo de El Ángel, cuando el antiguo cabildo de indios fue reconocido como comuna San Francisco al inicio de la década de 1940 (Ministerio Bienestar Social, 1984). Sin embargo la gran mayoría de comunas que son reconocidas como tales en la década del cuarenta responden a caseríos que se formaron en base a las antiguas parcialidades asentadas en las tierras comunales y asignadas en propiedades individuales durante la segunda mitad del siglo XIX y a agrupaciones de campesinos que vivían apegados a las haciendas, como fue el caso de la hacienda Pucará y el poblado de García Moreno.

De otra parte la documentación para la segunda mitad del siglo pasado y para las dos primeras décadas de este siglo, en los archivos de San Gabriel y El Ángel, deja ver una paulatina pérdida de funciones de los cabildos de indios en las nuevas jurisdicciones parroquiales. La expansión blanco-mestiza desplazó dentro del área urbana al cabildo

de indios como autoridad y le quitó su función de municipio en la medida en que se crearon nuevas autoridades municipales y parroquiales, desconociendo su antigua presencia en los centros poblados, pasando a ser marginales dentro de las parroquias. El surgimiento de nuevas organizaciones con la Ley de Comunas, en 1933, en las áreas periféricas de las cabeceras parroquiales no cambió la estructura de poder a nivel de parroquia.

En cuanto a las funciones del cabildo dentro de la esfera indígena, la principal fue la administración de las tierras comunales y ejidales. Los cabildos asignaban tierras a sus miembros y levantaban actas de posesión, las mismas que posteriormente sirvieron a sus dueños para conseguir escritura pública. En teoría se podría pensar que los cabildos debieron enfrentar muchos problemas por la expansión de las tierras de mestizos que fueron poco a poco comprando y ocupando tierras comunales. Sin embargo la mayor parte de juicios sobre tierras que se encuentran en los juzgados parroquiales en el siglo XIX son juicios entre indígenas y mestizos, casi no aparece el cabildo, son directamente los poseedores de tierra que salen a litigar, lo que estaría indicando el poco reconocimiento que tenía como institución poseedora y dueña de la tierra y más bien fueron los sujetos individuales los que velaron por los derechos sobre la tierra.²

Sobre la estructura organizativa al interior de los cabildos y cacicazgos la evidencia muestra niveles poco complejos respecto a las realidades coloniales o comparando con otros ejemplos del siglo XIX, como es el caso de Otavalo (Guerrero 1990). En los cabildos Pasto, para la segunda mitad del siglo XIX, no aparece el rango de cacique o curaca, ni tampoco subdivisiones de parcialidades. Parecería que se dieron procesos más tempranos que incidieron en la desarticulación del poder local y de las jerarquías étnicas. Desde estas fechas únicamente se encuentra actuando al gobernador de indios y el rango de cacique se pierde en las primeras décadas del siglo XIX. Sobre la función de reclutamiento de mano de obra bajo las normas del trabajo subsidiario o para trabajos municipales, los archivos de la tenencia política y de los juzgados no revelan información sobre las particularidades de su empleo. Esta ausencia de documentación en principio podría hablarnos de procesos poco representativos dentro de la dinámica de la organización de la parroquia.

En este punto podemos resumir los indicadores fundamentales de este proceso que surgen a partir de la documentación.

1. Las estadísticas muestran para el siglo XIX un crecimiento no normal de la población mestiza en los antiguos pueblos de indios. Esta población se va constituyendo en núcleos de poder local amparados en la institución municipal.
2. Es claro un proceso de subdivisión de las tierras del común de los pueblos de indios amparado en la legislación del siglo XIX. Estas asignaciones, al perder funciones el cabildo de indios, van entrando en un libre mercado de tierras y permitiendo la presencia de propietarios mestizos.
3. El surgimiento de poderes locales y la superposición de niveles de autoridad al crearse los municipios y las parroquias por parte del Estado debilitó la acción y legitimidad de los cabildos, desapareciendo el cabildo de indios por lo menos formalmente a inicios del siglo XX y volviendo a reconstituirse la organización indígena como comunas campesinas bajo el estatuto de la Ley de Comunas en la década de 1940.

Estos indicadores pueden ser asumidos como las causas fundamentales para desencadenar lo que hemos designado como un proceso marcado de desindianización en los pueblos de indios de la provincia del Carchi.

De otra parte, esta lectura que se puede hacer inicialmente a partir de la documentación y que, en definitiva, describe por lo menos formalmente la desarticulación de los espacios materiales y sociales de reproducción étnica, tiene su contraparte en la tradición oral que, de alguna manera, afina nuestras hipótesis.

La memoria y la visión de los hechos de parte de los propios actores es fundamental para entender lo que las fuentes no lo dicen y comprender el pensamiento de los sujetos sociales. Para ello se ha recogido tradición oral, historias locales y se han levantado autobiografías que han sido parcialmente sistematizadas, y por ello únicamente se anotará algunos aspectos generales.

En la mayoría de las entrevistas realizadas en los pueblos del Bolívar, Huaca, San Gabriel y El Ángel, no se encuentra una asociación entre la organización del cabildo, tierras comunales y ser indígenas. No

hay una memoria en torno al cabildo y su función de administrador territorial. Los recuerdos se remontan a la organización comunal de los años cuarenta en adelante y muchas veces están amparados en la documentación que tienen algunas comunas, como es el caso de la Comuna San Francisco de El Ángel. En ciertos casos se menciona niveles de autoridad, como el gobernador, incluso el mismo cacique, pero en ningún momento asociados a roles indígenas.

La memoria en torno a la tierra y los derechos de posesión, incluso en zonas claramente identificadas como de origen comunitario, no está asociada a la pertenencia a un grupo indígena determinado. Lo común es que se ligue a procesos de herencia y de pertenencia a grupos familiares. En zonas como la parroquia La Libertad, en el cantón El Ángel, en las cuales se perciben procesos menos agudos de mestizaje, se recogió un texto que responde a lo que Hobsbawn (1992, 91) llama "la reinvención de una tradición" para justificar una nueva situación social que, de alguna manera fundamenta la posesión de la tierra. El texto dice así:

El Rey Sebastián de Hoyos que ha vivido por estas tierras me parece que por todo ello...entonces el mismo es donado, estas tierras que se repartan por ser gente pobre, pero siempre y cuando sean nativos de la tierra. Luego después ... dicen que les dijo: les dejo estas tierras para que laboren y con el trabajo de uds. hagan producir estas tierras y sean favorecidas para toda su familia que Dios les de, junto con la Iglesia Católica. Dicen que le dijo el rey. Entonces luego al recibir pasó tiempos, pasó tiempos y me parece que desapareció, no se (Entrevista realizada por J. Rappaport).

Esta versión sobre los derechos territoriales tiene su raíz histórica ya que Sebastián de Hoyos, o mejor dicho Hernando de Hoyos, fue un visitador o "componedor" de tierras que en 1647 visitó las tierras cacicales de la región y delimitó los territorios de los pueblos indios de lo que fue la provincia de los Pastos. Los fundamentos de posesión de la tierra se los liga a asignaciones coloniales y españolas con muy poca referencia a pertenencia a un grupo social, o de parentesco.

Otro elemento que se encuentra con frecuencia es la historia migratoria. Existen zonas en las cuales hay una fuerte tradición de movilidad de manera preferente de campesinos que han llegado desde Cumbal, Túqueres e Ipiales, y se asentaron en los cantones de El Ángel y

San Gabriel. De la información se desprende que la movilidad se ha hecho en grupos familiares completos y que en la mayoría de los casos se han ido paulatinamente integrando a organizaciones recientes como comunas y cooperativas.

Sobre su autoadscripción étnica, la mayoría de informantes no aceptan ser indígenas ni que sus antepasados lo hayan sido. Al preguntárseles si existen indios en la región, la respuesta común es que los únicos indios son los "puendos y los otavalos" y ante la insistencia del origen indígena de sus apellidos, muchos terminan afirmando su pertenencia a un grupo mestizo al afirmar que ahora todos somos "entreverados".

Finalmente, retomando la pregunta inicial sobre la diferencia de los procesos entre Carchi y Nariño, vale la pena contraponer a lo afirmado en las páginas anteriores algunos hechos que describen la realidad de los pueblos Pastos de Nariño. Según Rappaport (1990), en los cabildos nariñenses hay una clara autoadscripción al grupo indígena de parte de todos los cabildos Pastos, hay procesos de recuperación territorial apoyados en la legislación que ampara a los grupo indígenas colombianos, hay procesos de recuperación y de afirmación de identidad reconocidos como indígenas y finalmente son parte de los grupos indígenas reconocidos formalmente por el Estado Colombiano.

En suma, realidades diferentes, las de los pueblos Pastos de Carchi y Nariño, con procesos paralelos e interdependientes, con una misma raíz étnica y con muchas preguntas por resolverse.

Notas

1. Este trabajo es una primera aproximación a los datos obtenidos en el proyecto de investigación *"Etnicidad en la frontera internacional: Carchi y Nariño, 1870-1960"* realizado conjuntamente con Joanne Rappaport y con la participación de Alexandra Martínez F, Lourdes Rodríguez, Rafael Gómez y Marcelo Quishpe, y con el auspicio de la Fundación Wenner-Gren.
2. El Archivo judicial de San Gabriel contiene juicios de diversa naturaleza desde 1856 y la mayoría de ellos se refieren a querellas sobre tierras.

Fuentes citadas.

- AFJ/SG, Juicio entre Dolores Tirira y Catalina Paspuel, por un terreno en el Ejido del pueblo, Paquete 1909.
- AN/Q, Fondo Especial Vol. 359,(1783-1785), documento 8607, Libro de tributos de Ibarra, 1784
- AN/Q, Min. Gobierno, Imb. No. 12, Informe del Gobernador de Imbabura sobre la inspección de los terrenos comunales y privados del pueblo de Tusa, 1867.
- AP/SG, Libro de Bautismos desde 1719 hasta 1741, Tusa, IB.
- AP/SG, Libro de Bautismos, Tusa, IIIB, 1774-1797.

Bibliografía

- Casagrande, Joseph y Arthur Piper. 1959. La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador. *América Indígena* (México), Vol. XXIX, 4, I.I.I.
- Costales, A. y P. Peñaherrera. 1964. *Historia social del Ecuador, T.III, Recopilación de leyes sociales indígenas de 1830 a 1918*, Llacta año VI, Vol. VII. Quito.
- Guerrero, Andrés. 1990. *Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado. Otavalo 1830-1875*. Quito: Ed. El Coquejo.
- Hobsbawm, Eric. 1992. Inventando tradiciones. *Memoria* (Quito) 2. Marka.

- Maiguashca, Juan. 1994. El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895. En *Historia y región en el Ecuador*, ed. J. Maiguashca. Quito: FLACSO-CEN.
- Ministerio de Bienestar Social. 1984. *Informe para la dotación de banco de información sobre comunas campesinas del Ecuador*. Quito.
- Municipio de Tulcán. 1987. *Documentos históricos del Cantón Tulcán*. Quito: Ed. Belén.
- Powers, Karen. 1994. *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Rappaport Joanne. 1990. Historia y vida cotidiana en los Andes colombianos. *Memoria (Quito) 1*. Marka.

Contenidos del dominio geográfico en Ecuador durante el siglo XIX: un ensayo interpretativo

Juan Fernando Regalado

Más allá de la legislación grancolombiana que -como lapsus histórico- buscaba suprimir la terminología quichua para definir la toponimia republicana, podemos sugerir que en la organización de la geografía durante el siglo XIX se encuentran rasgos expresivos de la existencia de un sistema de dominio social excluyente. Con este ensayo buscamos mostrar cómo el espacio geográfico en nuestro país, a más de conllevar huellas sociales en el tiempo, fue "organizado" por el sistema político decimonónico siguiendo pautas étnicas y patrones culturales vigentes. Para ello tomaremos información referida a la "apertura de espacios" impulsados por el régimen republicano y algunos casos de conflictos locales motivados por el control de espacios geográficos de diferente índole.

La reflexión y el argumento que presentamos se apoyan básicamente en propuestas de análisis sobre la sociedad y la política decimonónica, y el manejo del espacio geográfico en los Andes y Ecuador, y se sustenta en fuentes primarias consultadas en archivos históricos.

Dos rasgos de la República del Ecuador

Durante el siglo XIX el nuevo sistema político establecido en nuestro país trajo consigo varios elementos que venían engendrándose

desde finales de la época colonial. Uno de ellos constituyó la "regionalización" del país y otro fue el corte étnico que traspasaba a casi todos los ámbitos del orden social y político.

En cuanto al primero, la sustitución del orden colonial, jerarquizado y a la vez cohesionador, con un sistema republicano que estatuyó la búsqueda de la participación social, permitió la consolidación y la expresión política de tres conjuntos dominantes concentrados en torno a los antiguos nodos Cuenca, Guayaquil y Quito. La nueva república nació con este condicionamiento regional que impedía contar con un flujo económico interno "nacional" interregional, ni con una fuerza política que lograra unificar establemente los objetivos y la conducción del conjunto del país.¹

Por el contrario, esos tres conjuntos regionales, replegados en torno a estructuras geográficas específicas y con dinámicas económicas y sociales propias e incluso de gran autonomía, constituyeron fuerzas políticas que marcaron la vida del país. Se sucedieron entonces coyunturas de crisis políticas, muchas de ellas extremas como las amenazas de invasión extranjera, junto a la imposibilidad, por ejemplo, de organizar un sustento financiero del estado que permita desplegar acciones gubernativas. Simultáneamente a nivel regional los sectores de grandes propietarios reprodujeron el sistema de control y usufructo en ámbitos locales y establecieron paulatinamente relaciones comerciales con el exterior, marcando con fuerza un eje occidental sierracosta.

En cuanto al aspecto étnico, el esquema político ecuatoriano debió buscar salvar el régimen republicano de incorporación ciudadana pese a las características étnicas de la sociedad que permanecían desde la Colonia.²

En nuestro ensayo, nos referimos a la cuestión étnica como el conjunto de concepciones y acciones que de hecho excluían de la política gubernativa y de los beneficios de la gestión estatal a sectores sociales que no adscribían al sistema político y económico hegemónico, ni a la normatividad y valoraciones que lo integraban. Se trataba de una diferenciación de quienes no adscribían al orden republicano entendido como un futuro de tecnificación creciente, una vinculación al comercio exterior y la adopción de normas y valoraciones sociales cuyo referente más fuerte constituían Europa y Norteamérica.

Así la cuestión étnica queda referida a la necesidad de homogeneizar la sociedad dentro del modelo usualmente conocido como "blanco" integrado por factores raciales y culturales. De igual forma, y quizá con mayor fuerza y penetración, la cuestión étnica fue vivida en todos los ámbitos del nivel local,³ desatándose una multiplicidad de evidencias sobre el uso de un lenguaje y términos que aluden lo étnico como forma de discriminación e ilegitimación entre sectores en disputa a nivel local, o que orientaron las políticas estatales de dominio geográfico a nivel regional.

A continuación referiremos algunos rasgos del dominio de la geografía en nuestro país, para pasar luego a destacar las alusiones étnicas que conllevan.

Hacia un dominio de la geografía

Acerca de este punto buscamos particularizar los planteamientos logrados hasta ahora con respecto al manejo de la geografía en nuestro país durante el siglo XIX. A más del establecimiento a nivel geográfico de una dirección costera del país, impulsada por los esfuerzos de establecer una economía asociada al comercio exterior y por la intensificación paulatina del comercio interregional, contamos también con la definición de hitos tecnológicos para el desarrollo de esos flujos productivos y para la "integración nacional", como las máquinas a vapor empleadas en agua y tierra, sobre todo para enlazar los Andes con las tierras bajas.⁴

En este ensayo queremos resaltar otros dos asuntos referidos al manejo de la geografía que bien pueden ser caracterizados como puntos de "dominio geográfico" debido al contenido implícito de esas acciones.

Por una parte, se trata de la apertura del espacio bruto hacia el occidente por medio de vías de comunicación y una implicación muy asociada a esa apertura como la noción de lo baldío, a partir de políticas de incorporación productiva de superficies de tierras allegadas a la red vial o a la explotación de bosques primarios o "montaña". Por otra parte, la nueva división del espacio republicana establecida con

jurisdicciones administrativas acarreó implicaciones sociales inéditas hasta entonces, como por ejemplo la disputa recurrente por espacios jurisdiccionales a nivel local.⁵

Nos referimos a "dominio geográfico" debido al contenido multi-político que a la vez contenía la incorporación de la naturaleza bruta al conjunto social del siglo XIX. Al mismo tiempo que ese proceso incorporaba y buscaba subordinar la geografía al zapato de la tecnología, el régimen político medía la naturaleza con la vara del comercio exterior de materias primas. De igual forma, y a la vez que establecía un control territorial de zonas aún fuera de la aureola republicana, jerarquizaba los espacios brutos expresando la normatividad vigente en los sectores sociales hegemónicos, diferenciando con profundidad al conjunto social y simultáneamente emitiendo políticas de homogeneización-exclusión.

Un elemento notorio en la documentación de entonces, pero aún sin cuantificar, es la apropiación de zonas tradicionalmente de uso colectivo gracias a la legislación republicana y al sistema económico que durante ese siglo fue tomando forma. A esa apropiación la hemos denominado "enajenaciones" debido a la tendencia de promover la propiedad individual e intensificar el mercado de tierra que venía estableciéndose desde la Colonia, afectando básicamente al sector indígena.

Enajenaciones

Aquí exponemos una información fragmentada de casos sueltos en varias zonas de la Sierra centro-norte que, sin embargo, expresan un elemento recurrente de la apropiación territorial por parte del sector social hegemónico como fue la enajenación de tierras comunales.

Esta es otra característica dentro de la tendencia de "apertura" de la geografía a los objetivos de manejo económico y control político, impulsada por entidades gubernativas a nivel local o por sectores sociales de propietarios. Se trata básicamente de la apropiación individual de tierras que tradicionalmente habían sido usufructuadas colectivamente por sectores indígenas o por los pobladores de localidades pequeñas. Creemos que esa apropiación deja traslucir al mismo tiempo que otros rasgos del manejo y dominio geográfico, algunas características de las relaciones sociales que se vivían junto al poder local.

A continuación exponemos los casos de enajenaciones que hemos podido documentar y simultáneamente presentaremos las interpretaciones que dan lugar a nuestro argumento y a este ensayo interpretativo.

El consejo municipal de Ibarra en 1832 reivindicaba para sí la propiedad de los ejidos de Ibarra y de la parroquia de Salinas⁶ frente a la ley republicana que permitía rematar los terrenos baldíos incluidos los ejidos arrendados.⁷ El Consejo argumentaba una posesión ininterrumpida de esos ejidos desde la donación Real a fines del siglo XVII. El gobernador de Imbabura pidió que estos terrenos no fueran rematados debido a que su arriendo sustentaba al Consejo municipal.⁸

En este caso se refleja la relatividad de la legislación republicana respecto a las situaciones específicas en que se halló la tenencia de la tierra. Por otro lado, nos remite a la apreciación de los ejidos como terrenos baldíos, sin considerar una práctica indígena de discontinuidad territorial, ajena a la roturación, para el usufructo de las tierras aledañas a las ciudades.

En Quito, desde la disposición para poder enajenar ejidos, los usuarios indígenas de Sta. Clara y Añaquito reclamaron que el remate de los ejidos les perjudicaría en su subsistencia. El tesorero departamental de Quito -seguramente ley en mano- arguyó con la lógica legislativa una contradicción en el reclamo, porque a la vez que los indígenas se declararon arrendatarios de los ejidos, argumentaron que no podían rematarse porque eran sitios pertenecientes al común de los indígenas. Ese funcionario sentenció en contra, debido a la contradicción deducida por declararse en forma ilógica arrendatarios de terrenos de su comunidad.⁹ El mismo funcionario argumentaba y ejemplificaba que en Chillogallo, especialmente, terrenos con posesión antigua de indígenas fueron vendidos a los blancos vecinos [sic].¹⁰

Si bien debemos considerar una apropiación de terrenos por los sectores étnicos dominantes a través de compras a indígenas, no se pueden descartar los casos de enajenación forzada de tierras de comunidad con una legislación accesible a ese sector étnico blanco que incluso permitió artificios legales para la apropiación.

El gobernador de indígenas de Uyumbicho declaró en la primera mitad de siglo que varios de los sitios de pastoreo colindantes fueron enajenados por la "denuncia" de un particular. El funcionario indígena en su carta señaló cómo "las leyes españolas protegían con señala-

do celo el derecho de los indígenas de las Américas", y exclamó con un lenguaje jurista:

... la España conquistadora ha dado estos *ejemplos racionales* de distinguida protección y ¿un gobierno propio e independiente ha de practicar todo lo contrario a pesar de nuestra situación menesterosa y cargada de gravámenes? El terreno que ocupa el indígena exita el celo de los blancos y ¿no tenemos nos [sic] los mismos derechos que éstos? ¹¹

Parecería que una modalidad cada vez más frecuente para acceder a terrenos de buena calidad, tradicionalmente de uso comunal indígena, fue la "denuncia" de tierras como zonas baldías y por tanto como bienes susceptibles de remate. Lo baldío era considerado como zonas sin usufructo definido en un individuo.

En 1833 hubo conflicto por el remate de los páramos de Muenala que daba propiedad al coronel J. Castro y que los indígenas de Otavalo reclamaron como suyos.¹² En otro caso los indígenas de Amaguaña solicitaron al Congreso que les autorizara poder iniciar el juicio por 7 caballerías que perdieron "por la prepotencia del ciudadano M. Calisto".¹³

La cacica "de las parroquias de S.Felipe, Sigchos, Toacaso y Angamarca" dijo que en el juicio por intromisión en unos terrenos de su padre y "en vista de la apatía de las autoridades locales, recurrió a Quito a la corte de apelaciones [...] pero los montañeses han entregado los documentos a custodia del párroco", sin que se solucione el litigio.¹⁴

Un "comisionado" visitador del gobierno informó en 1834 que en parte de las tierras de comunidad de Píllaro se habían introducido "los blancos" y que "el protector aprovecha de las diferencias que se suscitan entre los yndígenas con motivo de las tierras para obligarlos a exacciones indebidas". El "vicepresidente encargado", resolvió que los terrenos baldíos de Píllaro se "repartan *por cabezas* y proporcionalmente a los indígenas y los sobrantes se arrienden para aumento de fondos municipales y fomento de escuelas".¹⁵

Estas situaciones debieron llevar al gobierno de Flores a decretar que no se entregue terrenos en propiedad particular a los indígenas. Ordenaba el gobierno que cuando

... la población indígena no cupiese ya en los terrenos de comunidad que actualmente poseen, se les distribuirán gratuitamente tierras baldías a los que no las tengan y las soliciten [...] Si hecho el repartimiento sobrase algún terreno, éste se conservará como de comunidad sin que jamás pueda venderse.¹⁶

A mediados de siglo, habiéndose permitido la venta de terrenos baldíos o "de reversión" que no fueren de uso común o particular de los indígenas, y con el fin de "proteger a la raza blanca", aumentando el número de pobladores y proporcionándoles medios de subsistencia, el Congreso legalizó las apropiaciones anteriores de terrenos baldíos obtenidas por particulares, "aún cuando dichos terrenos hubiesen pertenecido antes a la nación o a las municipalidades".¹⁷

Hubo otros casos que la legislación no pudo prever. Así, los indígenas de S. Miguel en Píllaro, a finales de siglo, negociaron con Isabel Caiza la permuta de un terreno de comunidad por otro de reversión. En el documento corto es difícil apreciar los entretelones del hecho, porque surgen preguntas sobre la conveniencia de la permuta; al menos parecería resultar una ventaja para los indígenas porque el terreno que trocaron era "montuoso" y el de reversión que obtendrían se ubicaba en el ejido de la población, en donde al parecer los indígenas de S. Miguel pastaban su ganado.¹⁸

Este texto por lo demás deja ver la vigencia de dos conceptos en torno a la propiedad de la tierra: los terrenos de comunidad y los "de reversión". Acogemos la opinión de S. Palomeque¹⁹ acerca del sistema de reversión como una entrega de tierras estatales en usufructo a los indígenas a cambio de algunas retribuciones para el Estado. La percepción de esta autora sobre un proceso bastante frecuente de conversión de tierras de comunidad en tierras de reversión no nos atrevemos a adoptar, dados los límites de nuestro trabajo. Además este suceso de Píllaro no incluye alguna compra venta, pero trata un traspaso de propiedad recurriendo a una forma jurídica peculiar como la permuta.

En cambio, "los indígenas" de Tulcán solicitaron inicialmente en 1871 la autorización para enajenar los terrenos de comunidad, pero la comisión de legislación del Congreso negó tal permiso "que establecería una excepción odiosa y contraria a la constitución".²⁰ En 1887, el gobernador del Carchi volvió a tocar el asunto en una carta al minis-

tro de Estado ²¹ según la cual los indígenas de esa provincia iban quedando sin terrenos: "llevados de su inocencia y de las instigaciones de los blancos, los venden en un bajo precio, quedando sin tener dónde trabajar".

El gobernador alertaba al ministro que por esa causa los indígenas se verían obligados a "esclavizarse" concertándose en las haciendas o "se retirarán a los bosques", o "últimamente estos desgraciados vendrán a ser perjudiciales a la sociedad porque no teniendo cómo vivir darán en ladrones de sus vecinos y aún asaltarán a los caminos".²² Son notorias las preocupaciones del gobernador por mantener el régimen social local de comunidades de indígenas autosuficientes con sus terrenos, pero controladas por las autoridades locales evitando que se enrolen en las haciendas.

En esa ocasión el Congreso en cambio expresó su desacuerdo con la petición del gobernador para que no "tengan la libertad de negociar con sus terrenos". Un informe de la Comisión encargada ²³ alegó que "no puede restringirse aquel derecho sagrado ... que los indígenas de esa provincia puedan enajenar sus terrenos a los individuos de la raza española" [sic].

La legislación entonces tampoco pudo enmarcar la comunalidad de los terrenos, porque en la práctica esa propiedad fue permanentemente atentada por propietarios no indígenas. Adicionalmente, al parecer, las leyes fueron insuficientes en el momento de tratar otros recursos no agrarios como la explotación de nieve de las cumbres o "los vegetales del entorno del lago Yaguarcocha".²⁴

Los propietarios no indígenas que aspiraban las tierras de comunidad fueron básicamente miembros de los grupos de poder político local. Esos ciudadanos optaron en unos casos por "denunciar" unos terrenos que en su concepto eran baldíos y rematarlos, o en otros casos promoviendo directamente la venta de terrenos de comunidad con el fin de obtener beneficios para el poblado, incluidas las iniciativas de remate impulsados por los propios órganos de gobierno local.

El gobernador de indígenas del "anejo de Nayón" reclamaba la propiedad secular de 90 cuadras en donde habitaban más de 160 personas con casas y sementeras, que el dueño de la hacienda del Batán trataba de "denunciar".²⁵

Los padres de familia y vecinos de Yaruquí habían adquirido terrenos de reversión a través de "sucesión o compra" a los indígenas

"fundadores de esta parroquia" y a fines de la década 1860 el gobernador quiso rematarlos provocando el reclamo de los vecinos.²⁶ En 1869 la Convención Nacional decretó la venta de esos terrenos a sus actuales poseedores con "plazos equitativos" y rebajas a quienes paguen en plazos cortos. El producto de la venta se destinaría a obras viales.²⁷

En ese caso la venta fue la forma de legislar una posesión "en pequeñas porciones" que los vecinos obtuvieron a partir de terrenos de indígenas -según ellos mismo declararon-, sin que podamos saber hoy día el procedimiento de esa apropiación.

En Patate-urco los indígenas pidieron que no se les perturbe en la posesión de sus terrenos, ante el intento de denunciarlos como terrenos baldíos.²⁸

Igualmente, los "indígenas comuneros" de Simiatug expusieron los sucesos sangrientos provocados por la expropiación violenta de los terrenos de comunidad por parte de la Guardia Nacional de Guanujo, con el resultado de varios muertos. Los indígenas exclamaron el abuso cometido a pretexto del esclarecimiento de linderos con F. Cobo, no obstante haber expuesto "los títulos y *cédulas reales* que tenemos".²⁹ Sin saber seguramente los riesgos que acarrearía el sentido del texto, los indígenas presentaron, ante una negativa de solución, la posibilidad que "mandéis se pongan en pública subasta, dándonos la preferencia para conservar por medio de cualquier clase de sacrificio la justa propiedad que hemos poseído desde nuestros mayores". Añadieron, "somos más de dos mil y no concentiremos que nuestros hijos sobrevivan para ver enajenada la porción que en verdad y conciencia, lo repetimos, es nuestra".³⁰

Un caso particular es la solicitud de los vecinos de Pelileo, con "derechos perfectos de propiedad con que poseemos los terrenos Guambaló y Sigsecucho", quienes solicitaron se revoque "la intención de calificarlos de comunidad o baldíos".³¹

Otros son los casos de litigios con características de enfrentamiento al gobierno municipal por terrenos considerados baldíos.

Los indígenas de la "comunidad de Sicchos" alegaron la posesión de varios terrenos desde la época del dominio español, "hasta la fecha en que el Libertador en su pasar dicen concedió una cédula de propiedad de esos terrenos a favor del consejo municipal" de Latacunga. Tal municipalidad, según los indígenas, pretendía llamar a licita-

ciones "a extraños y aún extranjeros", por tanto solicitaron "se les adjudique dichos terrenos en propiedad".³²

Lo relevante es que, en palabras del apoderado de los indígenas, Rafael Ascona Borda, aspiraban se les otorgara legalmente esos terrenos antiguos "por partes", "pues no es tiempo ya que permanezcan terrenos de uso común".

Con la comunicación se adjuntó el "poder" que los indígenas otorgaron a R. Ascona Borda. Ese ciudadano redactó alegando en favor de la propiedad justa de los terrenos,

... para que no se les arranque de esos sitios en que han vivido desde que fueron dueños absolutos de la tierra que después les ha visto esclavos regarla con su sudor, para alimentar primero al español, luego al criollo y en fin al mismo patriota que se titula conciudadano y sin embargo cuando se trata de concederle sus derechos, hacerle justicia o de alguna manera recompensar su trabajo, el indígena degenera de ser hombre.³³

Luego de ese discurso lastimero, completó la petición de propiedad con la entrega de "porciones", cuidando los precios y otorgando un plazo de tres o cuatro años.³⁴

A parte de este entrampamiento de la propiedad comunal, a través del agente apoderado, un ejemplo de monumento al anzuelo legal resulta el litigio entre la municipalidad de Latacunga y los indígenas de las parroquias de S. Sebastián y Alaquez por los ejidos del norte de Latacunga.³⁵

Como se ve en ese texto, el triunfo de la municipalidad se alcanzó a partir de varios elementos. En primer lugar, trasladar el conflicto a un ámbito propicio como el de la legalidad republicana. Una vez allí, los representantes municipales se encargaron de demostrar con sobradas pruebas la falta de autenticidad de los documentos de los indígenas y su impertinencia en el procedimiento legal.

Junto a un listado de decretos que demostraban la pertenencia de los "ejidos" a las municipalidades de las poblaciones, jugó en segundo lugar un papel clave el apoderado de los indígenas José M. Terán. El apoderado finalmente transó con la municipalidad en varios puntos: consiguió que a cambio de una parte de los ejidos se les otorgara terrenos a la entrada de cada parroquia (S. Sebastián y Alaquez). Luego aceptó que ninguna de las partes pueda reactivar el litigio, sino es

con una multa. Y finalmente que la mensura y división de esos terrenos se efectuara por Belisario Quevedo, a pesar "de ser miembro de la municipalidad". "En estos términos queda concluido el presente arreglo".³⁶

Otro ejemplo es el de los indígenas de Pelileo frente a la "junta municipal de Tungurahua" por unos terrenos. Argumentaron:

... nuestros mayores a principio del siglo XVIII con todos los requisitos legales compraron en composición al gobierno español 2.000 caballerías de terrenos por la suma a escote de \$6.500, esto es toda el área que ocupa el entonces asiento de Ambato, que hoy compone la provincia de Tungurahua [...] advirtiéndose que dentro de este circuito se encuentran una multitud de haciendas poseídas por los hombres de más influencia llamados propietarios.³⁷

Sin embargo de ello, los indígenas -dijeron- fueron relegados a las montañas y páramos,

... y aún de éstos se trata de privarnos, dándonos *impropiamente la denominación de sitios baldíos y comuneros*: calificativo desconocido para nosotros, ¿baldío tan sólo porque los compradores contrataron comunalmente? Todos los hacendados de Tungurahua son propietarios de sus fundos por el mismo contrato con que nosotros lo somos de los demás terrenos ¿por qué también no se califica aquellas haciendas como terrenos de comunidad o baldíos y se enajenan para establecer colegios?³⁸

A pesar del contenido incisivo, en este texto la tendencia a considerar la propiedad comunal como un factor en contra para asegurar la subsistencia del sector indígena resalta muy clara. Los mismos indígenas, para evitar la venta de los terrenos como obsequio del colegio de Ambato, declararon que "los terrenos que poseemos no son de comunidad sino adquisiciones particulares que hemos hecho con nuestro dinero", aunque al final la intención de enajenación fue suspendida por el representante del gobernador J. León Mera.³⁹

En la década de 1880, las poblaciones de Montuutura y Tasinto en el cantón de Pillaro, reclamaron porque se había destinado el valor de la venta de terrenos baldíos y de reversión para la construcción de un canal de agua. Con ese fin incluso se había ya iniciado la subasta pública. Pero la consideración de la existencia de terrenos baldíos y de

reversión en Píllaro, según el apoderado de esas poblaciones, fue una información errónea dada por personas interesadas en adquirirlos. Los terrenos no eran del tipo señalado según el apoderado M. Campaña. Los habitantes de Píllaro tenían sobre ellos "un *derecho perfecto* de propiedad ... por haberlos *comprado hace más de cien años al rey* de España. Los han poseído pro indiviso como verdaderos propietarios". Posesión pro indiviso de los terrenos, pero a la vez información errónea sobre la existencia de tierras baldías.

Además de la apelación al derecho que daba la propiedad secular, la confirmación de la inexistencia de terrenos baldíos o de reversión resultó una forma de defensa de la propiedad en los casos de mediana cuantía. Aspiramos que con estos puntos puedan establecerse preguntas de investigación para el futuro, al mismo tiempo que quedan sugeridos los rasgos de un proceso de dominio del espacio geográfico a nivel local.

De esta forma podemos avizorar varios puntos de tensión por la enajenación de tierras de uso colectivo. Por una parte, el sector particular de propietarios que, a la fuerza, por medio del artificio legal de "denunciar" tal o cual terreno como "baldío", conseguía su remate y su incorporación al sistema de mercado de tierras, violando el usufructo tradicional de los "ejidos" adjuntos a las localidades efectuado por sus pobladores, o cortando la propiedad antigua legítima de las comunidades indígenas de zonas amplias en donde se expresaba una discontinuidad territorial. A esa incorporación aportaba una situación ambigua e indefinida de la propiedad estatal sobre el conjunto de tierras ("tierras nacionales", "bosques nacionales") y también el desconocimiento y la indefinición de la propiedad comunal.

Por otra parte, a nivel local, la propiedad indígena fue llevada a un nuevo marco jurídico que permitía la roturación y la venta individual de terrenos comunales (caso de Sigchos y Tulcán), o la entrega "por cabezas" de terrenos baldíos (Píllaro), aunque reconocemos la probable distinción existente entonces entre la propiedad particular y el usufructo individual, sin que necesariamente lo uno corresponda a lo otro. Además, es notorio que en algunas ocasiones indígenas hayan escondido su control y usufructo colectivo alegando propiedades individuales como una manera de re-adaptar sus beneficios al marco legal vigente y que, en otros casos, ellos se hayan adscrito rápidamente a la expropiación y apropiación individual estimuladas por la República.

Lo "baldío" y rutas al occidente

Aprovechando las abras que presenta la cordillera andina occidental, y superándola en ocasiones con rutas sumamente difíciles por la geografía de altura que frecuentemente bordeaban los 3.000 m.s.n.m., durante el siglo XIX se establecieron proyectos de ley sobre vialidad o ejecuciones de obras muchas de ellas intermitentes o inconclusas. Se destacan las "Juntas de caminos" de las primeras décadas de la República ⁴⁰ o la dedicación del impuesto en trabajo orientado a la "composición de caminos" a mediados de siglo.⁴¹

Esa gestión vial en su mayoría fue impulsada por iniciativas particulares cuyos réditos preferentemente se buscaban en el otorgamiento de tierras en bruto por parte del estado o frecuentemente en derechos a cobros por el tráfico ("portazgos" y "peajes" entre otros). En este punto sobresalen los esfuerzos tenaces de los propietarios acaudalados de la sierra centro-norte para superar la hegemonía de Guayaquil como paso geográfico privilegiado de enlace con las rutas del mar, buscando líneas de "salida" [sic] a la costa de Manabí o Esmeraldas.⁴² De esa forma quedan encuadrados los proyectos constantes e intermitentes de vías al occidente o norte de Quito.

Las vías de comunicación fueron motivación fuerte para el establecimiento de una legislación que abordara una situación geográfica nueva: el descubrimiento y conquista de una exuberante naturaleza.

A partir de entonces el estado buscó resolver la contradicción descubierta entre una escasa población y una vasta geografía. Para ello legisló el otorgamiento de propiedades a quienes acudan al llamado de fundar "colonias itinerantes" adjuntas a los trazos de caminos, o permitiendo exoneraciones impositivas para los "establecimientos" o pobladores de las rutas que se trazaban. Fue cuando al mismo tiempo las vías de comunicación se tornaron medio y fin de la apertura social del espacio "baldío".⁴³

La capacidad de gestión del estado durante ese siglo como sabemos era débil ⁴⁴ y por tanto los esfuerzos de roturación de tierras baldías inicialmente debieron acercarse mucho a antiguos dominios comunales como destacan las evidencias con que contamos sobre remates de tierras o ventas de "ejidos".⁴⁵

Lo baldío entonces refería a la apropiación indiscriminada y a la valoración productiva que otorgaba el estado republicano a las exten-

sas zonas que quedaron registradas por los nuevos esfuerzos económicos del siglo XIX. El estado basaba esos esfuerzos fundamentalmente en iniciativas particulares y orientaba su gestión mayoritariamente hacia el occidente, aunque esa designación indiscriminada se haya desarrollado también hacia los páramos y flancos de la cordillera oriental.⁴⁶

En tal contexto el congreso y el ejecutivo discutieron y legislaron acerca de las condiciones para la apropiación en manos particulares de esas zonas que el régimen republicano adscribió como suyas. Ese proceso debió acentuarse con la liberación de la propiedad comunal de tierras indígenas, permitiendo un flujo individual de apropiaciones y consolidando un mercado activo de tierras. Además, con esas legislaciones quedaba clarificada la necesidad del estado de regular y orientar una situación ya vigente con anterioridad: muchas de las leyes y proyectos de ley se aplicaron o quedaron suspensos, reflejando generalmente acciones en marcha que antes la legislación no había previsto.

En todo caso resaltan los privilegios atractivísimos que el estado permitía a las iniciativas particulares como parte de los estímulos para ejecutar esa apertura espacial. También contrastan los esfuerzos particulares para el trazo de caminos al interior de las regiones, en contraste respecto a los esfuerzos y los impulsos del estado para abrir rutas a las llanuras al otro lado de la cordillera.⁴⁷

Lucha por jurisdicciones

Contrariamente a lo que usualmente se ha sostenido, podemos apoyar la hipótesis respecto al surgimiento de una disputa política en un orden espacial antes que la existencia de conflictos entre "clases sociales"; ésto debido a que en la República hubo ausencia de intereses "nacionales" y un desarrollo económico débil. De esa manera los principales actores en ese siglo constituyeron fuerzas políticas que se expresaban espacialmente: poderes regionales, poder central. Mientras tanto el estado buscaba institucionalizarse, copando la sociedad con entidades de control que canalizaran recursos.⁴⁸

Por otra parte sabemos que la estructura demográfica y urbana del país básicamente se apoyó en las condiciones existentes ya en el siglo XVIII y que paulatinamente desde mediados del XIX fue conformándose una

trama jurisdiccional compleja en el eje Quito-Guayaquil, de tal forma que provincias nuevas y algunos cantones fueron establecidos siguiendo ese eje en dirección nor-este/sur-oeste. De igual forma calza también el análisis acerca del rosario de parroquias que fue estructurándose siguiendo las rutas que se abrían en dirección sierra-costa.⁴⁹

En este trabajo añadiremos y proponemos reflexiones en torno a una tendencia conocida como la tensión de fuerzas regionales⁵⁰ en el siglo XIX y en torno a un hecho inédito hasta entonces como fue la lucha por jurisdicciones a niveles locales.

Para aquel siglo hemos podido ubicar información respecto a una tendencia espacial-política de localidades de diferente jerarquía (cantones, parroquias) que, al mismo tiempo que contraían y buscaban consolidar sus radios de influencia, buscaron evitar la eclosión de nuevas jerarquías jurisdiccionales que equiparen o superaren el estatus jurisdiccional del cantón o parroquia pre-existente. Ese cuidado y monopolización jurisdiccional, junto a la contracción y búsqueda de ampliación de las áreas de influencia, acarreó conflictos entre localidades que duraron períodos medianos o largos de varias décadas. A la cabeza de esas disputas se ubicaron los sectores locales de mayor poder de decisión, representados en las categorías de "vecinos", "propietarios" y "consejos municipales" de las localidades.⁵¹

Como motivaciones profundas de la conflictividad jurisdiccional a niveles locales, recurrentes durante todo el siglo, se encuentran: a) los requerimientos de acaparar la mayor cantidad posible de recursos económicos descifrados como recaudación de impuestos en trabajo o contribución "subsidiaria"; b) el peso de la tradición: la ilegitimidad y legitimidad de las jerarquías jurisdiccionales, muchas de las cuales se defendieron como herederas de los siglos de Colonia; y c) alusiones étnicas para uno u otro estatus jurisdiccional. Únicamente en forma eventual se hallan motivaciones que aluden a la participación electoral: un sistema muy excluyente como sabemos.⁵²

Huellas políticas en el espacio geográfico.

Como hemos sugerido, durante el siglo XIX, la geografía de nuestro país paulatinamente fue socializada a través de la penetración en

las zonas baldías, enajenaciones de las propiedades y usufructos colectivos, y con el trazo de rutas principalmente perpendiculares a la cordillera andina. En esas penetraciones y aperturas del espacio geográfico, la sociedad y las políticas gubernativas fueron imprimiendo huellas en la naturaleza por medio de una valoración productiva diferenciada otorgada a las zonas geográficas y por un rol civilizatorio dado a la apertura del espacio geográfico. Aquí cabe la noción de progreso muy asociada en ese siglo a las necesidades del comercio exterior y al empleo de tecnología europea o norteamericana en una geografía con claras especificidades como la andina.

En base a la información recopilada podemos proponer algunas pautas que nos encaminen por aquellas huellas políticas sobre el espacio geográfico.

1) Junto a casi todas las informaciones recaudadas por nosotros sobre vías de comunicación, se encuentran alusiones escritas referidas a la "estrechez" del espacio geográfico inter-andino u hoyas o valles serranos, y a la necesidad de superar las penurias económicas tramontando la cordillera para conseguir flujos comerciales en las tierras bajas tropicales o en el exterior por ultramar. En ocasiones se insistía en la necesidad de proveer de metálico a las actividades de la sierra centro-norte y se buscaban puntos comerciales tan identificados y anhelados como el canal de Panamá.⁵³

Tal estrechez de las áreas interandinas, como subvaloración económica, implicó una tendencia re-valorativa de ese conjunto geográfico mejor evaluado en la Colonia gracias a su concentración demográfica o "reservorio" de mano de obra.⁵⁴ Aunque en el caso peruano, por ejemplo, la sub-valoración de la sierra y el altiplano, y la macrocefalia de la costa y Lima, es clara,⁵⁵ en Ecuador, el desplazamiento del valor económico hacia las tierras bajas occidentales, era menos claro debido al mantenimiento del peso político en Quito y la sierra, sin embargo una sobre-valoración de las tierras bajas durante el siglo XIX a mi modo de ver fue una tendencia ya presente.

Conocemos que un decreto gubernamental para regular el remate de tierras baldías otorgaba unapreciación más alta conforme se bajaba hacia la montaña tropical (véase el cuadro siguiente). Y que por el contrario las zonas altas tenían menor precio como lo ratifica un particular quien solicitó una donación de tierras al sudeste del nevado de Tungurahua en retribución a 960 pesos que le debía el gobierno, "con-

Valoración del remate de tierras baldías, bosques y páramos

AÑO	EXTENSION DE LOS LOTES	ALTITUD *	PRECIO **
1873	10 metros cuadrados	más de 2.000.	1/2 centavo
		1.200 - 2.000.	1 centavo
		400 - 1.200.	2 centavos
		"llanuras o colonias que no pasen de 400".	3 centavos
1875	por hectárea	más de 2.000.	4 reales
		1.000 - 2.000.	6 reales
		"llanuras o colonias que no pasen de 1.000".	8 reales
		"terrenos pedregosos"	la mitad del valor

* En metros sobre el nivel del mar

** En pesos

Fuentes: ABFL, Legislatura: 1873, no. 4, 37; ABFL, L. 1875, no. 3, 40.

siderando que por estar *a más* de 2.000 metros sobre el nivel del mar *no valen más* de 200 pesos".⁵⁶

De tal forma que el espacio geográfico serrano fue re-valorado acreando con eso muy probablemente un cambio en la concepción y en la gestión social y gubernativa de ese espacio geográfico que dos siglos atrás constituía un nodo del sistema colonial y acaso también un referente importante de la estructuración cultural del conjunto de la sociedad en la colonial Audiencia de Quito.

Aunque en el proyecto de 1875, respecto al de 1873, hubo la voluntad de abaratar los costos de los "terrenos nacionales", o baldíos, en la valoración se mantienen los precios en correspondencia con la altitud.

2) Al mismo tiempo las vías y la apropiación de lo baldío tuvo rasgos civilizatorios y providencialistas. La "montaña" era una fuente indiscriminada de beneficio. Al respecto, el decreto sobre bosques nacionales perseguía, según el Congreso, "al menos dar aliento" a los interesados, ya que los bosques "apenas principian a ser hollados por la planta de un corto número de ecuatorianos en busca de tesoros seculares".⁵⁷ Más tarde, referido al apoyo para el camino desde Baños hacia el Oriente, hemos recabado el siguiente escrito que los vecinos de Baños presentaron al Congreso:

... bien lo sabéis Honorables diputados que esa vía debe *atraer a la vida civil* las numerosas tribus de ecuatorianos bárbaros, muertos ahora para la religión y la patria en baldón de cuántos han gobernado ... Dad acceso fácil a la parte civilizada de nuestro pueblo ávido de trabajo y mataréis el pauperismo. Abrid las puertas de esa tierra de promisión que la Providencia nos tiene destinada y manarán el oro, el petróleo, la hulla y los mármoles de sus minas; el caucho, la quina, los bálsamos y las maderas preciosas de sus selvas; el cacao, el arroz, el algodón, el añil, el café, el tabaco, la vainilla, caña de azúcar.⁵⁸

Como se ve, este escrito de los "vecinos" de Baños -vale decir: el poder local de Baños- está repleto de un lenguaje muy significativo y muy frecuente en la época que expresa sin duda los elementos claros de un corte étnico en los intereses y la gestión de vías de comunicación. Sólo en estos sentidos tenía existencia el espacio amazónico para las políticas decimonónicas, como procuraremos demostrar en un trabajo posterior.

3) Junto a esto, además, a lo baldío se hallaba asignada una apropiación de espacios por medio de iniciativas particularizadas e implicaba un desconocimiento de la discontinuidad territorial que regía aún a muchas poblaciones indígenas, como ejemplifican los casos tratados anteriormente en la enajenación de tierras indígenas. La apertura de vías de comunicación y el acceso a las tierras baldías o nacionales fue una concesión recurrente de los gobiernos a iniciativas particulares. Algunos empresarios o "sociedades" constituidas llegaron a celar la concesión de contratos a compañías extranjeras. Uno de esos empresarios, el Sr. Modesto López, -muy celoso de contratos, además- llegó a ser nombrado como "Ingeniero nacional" o ingeniero "de la República".⁵⁹

Es relevante cómo los gobiernos tuvieron políticas ambiguas y en ocasiones contradictorias respecto a la apropiación de tierras "baldías". Hubo ocasiones en que el gobierno "protegió" la propiedad comunal, impidiendo, jurídicamente, las ventas (1843) o su fraccionamiento. Por otro lado legalizó (1867) las apropiaciones que la "raza blanca" había realizado años antes. Fue recurrente la tensión entre las acciones de los consejos municipales y el sistema de leyes nacionales. En el caso de Tulcán el asunto incluso llegó a enfrentar al Gobernador de 1887 con el Congreso respecto al traspaso de las tierras indígenas a propiedad individual.⁶⁰

4) Por otra parte, las autoridades republicanas esquematizaron y abstraieron el espacio geográfico como si fueran zonas indefinidas a-sociales. De esa manera cayeron en absurdos legislativos cuando elaboraban verdaderos trazos cuadrículados sobre el terreno, que se estatúan sobre una sociedad que aún vivía con una normatividad secular anterior y que argüía constantemente considerar más la tradición a la hora de ejercer el gobierno. Citamos una queja lo suficientemente ejemplificadora de un "barrio" de Saquisilí, al norte de Latacunga, según la cual los indígenas pobladores exclamaron que sus propiedades fueron divididas por una línea que los funcionarios del gobierno trazaron montados en caballo por el patio de las propiedades. Según los indígenas, con esa división jurisdiccional la mitad de los solares quedó incluida en la parroquia de Pualó y la otra en la parroquia Saquisilí. Aquellas propiedades quedaban a veinte cuadras de la plaza de Saquisilí. Los suscriptores de la queja expresaron que eso mostraba la "impericia e imprudencia de los comisionados para la demarcación que, sin ningún examen geográfico, tiraron la *línea* divisoria a carrera de caballo".⁶¹

Otra expresión con el mismo sentido de disección territorial sobre espacios geográficos antiguos constituye la reestructuración parroquial del cantón Pujilí propuesta por el gobernador de León (hoy provincia de Cotopaxi), en la cual este funcionario se manifestaba así

... tomando para la una parte de la ... y para la otra, otra pequeña de esta última y el completo de la ... y la de ... podría con parte de su territorio al sur, compensar proporcionalmente lo que se quita a ... aumentar a ... añadir a ...⁶²

Tomar. Poner. Completar. Quitar. Aumentar. Añadir. ¿Qué repararía el gobernador? No es difícil saberlo, recordando la serie de elementos expuestos en otras peticiones locales en las cuales se quejaban y exigían cambios en la nueva organización jurisdiccional creada por los gobiernos en el siglo XIX.⁶³ Para completar su exposición el gobernador solicitó la participación de una comisión del congreso "que, con buen conocimiento de la situación *topográfica* levante el correspondiente plano, facilitaría esta interesante división".⁶⁴ ¿Topografía?: Terreno mensurable; exactitud en el terreno. Terreno llano, a-social.

5) En cuanto a la conflictividad local por jurisdicciones, allí se hallaba en juego el acaparamiento de recursos económicos por parte de sectores predominantes de las localidades. Sabemos que tales recursos muy difícilmente se expresaban en moneda debido a la crisis constante respecto a ese rubro, y que básicamente lo que se anhelaba eran flujos seguros de mano de obra. La contribución subsidiaria o impuesto en trabajo para obras públicas constituía una obligación extendida y de mayor alcance que el de sus beneficios. Principalmente, en las zonas interandinas ese impuesto debió recaer en manos indígenas.⁶⁵

Los gestores de las disputas jurisdiccionales constituyeron miembros del sector "propietario" de las localidades. En la vasta documentación que reposa en los archivos sobre el tema están ausentes nombres quichuas o representantes indígenas. Las disputas espaciales-políticas en las localidades entonces fueron gestadas mayoritariamente por un fragmento social que adscribía a un sector cultural no indígena. Incluso en algunas de estas disputas es explícita la alusión a razones étnicas como arma de ilegitimación de las jerarquías jurisdiccionales. Así por ejemplo, entre 1861 y 1878 los "vecinos" de la parroquia Saquisilí, y eventualmente sus autoridades, exigieron que fueran incorporados al cantón Latacunga, separándose del de Pujilí, presentando argumentos de distinta índole. Esas exigencias en dos casos fueron suscritas también por "padres de familia" de Poaló. Su argumentación en general se compone de criterios acerca de las deficiencias en la administración cantonal; la vinculación a uno u otro cantón sin respetar la tradición; y aludiendo factores étnicos para ilegitimar la adscripción jurisdiccional.⁶⁶

"No es tanto lo que padecemos con el servicio público", o con la falta de forraje para los bagajes, ni el peso de las "contribuciones", ni la ausencia de los funcionarios -decían los vecinos-, sino

... lo más notable que hay en el asunto, es que por *la falta de letrados* nos vemos en la cruel alternativa, o de gastar nuestra fortuna en un abogado en otro lugar, o de venir a ser las *víctimas de uno o dos rábulas* que posee Pujilí.

Añadieron los de Saquisilí, que:

Lo que nos ha llevado a un extremo casi desesperante es el alto desprecio con que se nos ha tratado en el presente año ... con la mira exclusiva de mortificar nuestro amor propio se ha elegido para teniente de esta parroquia a un indígena. Si esta elección fuera originada por otras ideas, si sólo se hubiera tenido presentes los principios que deben guiar en una República, si se hubiera querido premiar el mérito manifestando prácticamente que todos los ecuatorianos somos iguales ante la ley, no estaríamos quejosos ... mas este paso no es debido a ninguna consideración de principios ni de progreso y lo repetimos que no tiene otro objeto que el de humillar nuestro amor propio.⁶⁷

Finalmente, completando su argumento, los "vecinos" de Saquisilí se refirieron al cantón de Pujilí diciendo: "no queremos depender de un pueblo *subalterno*".⁶⁸

Hoy día reconocemos que la homogeneización normativa bajo el parámetro republicano y la penetración política administrativa ⁶⁹ del estado decimonónico se ejercieron con relativo éxito a nivel "nacional", pero pensamos que con mucha más decisión sus objetivos se asentaron a nivel de localidades y -añadiríamos- se consolidaron también decididamente favorecidos por las contradicciones locales y las venas étnicas que las alimentaban. Sin duda el manejo de la geografía andina debió estar condicionado por estos contenidos de la política y normatividad decimonónicas, sustentos de la modernización del país.

Notas

- 1 Mills, 1989; Maiguashca, 1992; Quintero, 1991 t. I; Chiriboga, 1990; y los reveladores estudios compilados en J. Maiguashca (ed.), 1994.
- 2 Véase Quintero, 1991 I, especialmente: 137-140, 222-230; los estudios de: Ibarra, 1992, 1995; Guerrero, 1994; y los trabajos innovadores compilados en Muratorio (ed.), 1994.
- 3 Al respecto se han hecho importantes reflexiones en torno a la función decisiva de los funcionarios estatales y representantes sociales en niveles locales. Véase el estudio de Guerrero (1990) sobre autoridades indígenas y funcionarios estatales en Otavalo durante el siglo XIX; de igual forma la estructuración de poderes cantonales como medio de manejo de

- fuerza de trabajo en la sierra Sur (Palomeque, 1990: 169-185); y las características de la penetración política y homogeneización normativa analizadas por Maiguashca, 1994, especialmente: 360-390.
- 4 El estudio de esta tendencia "costera" del país y las adaptaciones tecnológicas han sido analizadas por Deler (1987).
 - 5 Ambos rasgos del manejo de la geografía en el siglo XIX han sido trabajados más extensamente en la Tesis de licenciatura presentada al Departamento de Historia en 1994. Aquí únicamente destacaremos algunos aspectos referidos al dominio de la geografía y sus relaciones con las diferenciaciones étnicas vigentes.
 - 6 Al noroeste de Ibarra.
 - 7 AN/Q, Fondo Especial. 275, vol. 5 - 36.
 - 8 Ibid.
 - 9 AN/Q, Tierras. 232. 12 IX 1833.
 - 10 (al sur de Quito) Ibid.
 - 11 (al sur-este de Quito) ABFL, Legislatura: 1843, N°15, 79. Todos los énfasis con letras cursivas son nuestros.
 - 12 (zona al norte de Ibarra), AN/Q, Fondo Especial. 274, vol. 3 - 192.
 - 13 (Amaguaña: al sur-oeste de Quito) ABFL, Legislatura: 1847, N°6, 26.
 - 14 (ubicadas al noroeste de Latacunga) AN/Q, Fondo Especial. 277, vol.10 - 30.
 - 15 (zona de Ambato) AN/Q, Fondo Especial. 278, vol.3 - 198. El énfasis es mío.
 - 16 *Gaceta del Ecuador*, 495, 2 VII 1843.
 - 17 ABFL, Legislatura: 1867, N°3, 44; cfr. también: 1867, N°2, 67.
 - 18 ABFL, Legislatura: 1875, N°5 (a), 5.
 - 19 Palomeque, 1991: 400.
 - 20 ABFL, Legislatura: 1871, N°6 (a), 9.
 - 21 ABFL, Legislatura: 1887, N°6 (b), 43.
 - 22 Ibid.
 - 23 Ibid.
 - 24 (norte de Ibarra) ABFL, Legislatura: 1888, N°6 (b), 51.
 - 25 (al oeste de Quito) ABFL, Legislatura: 1863, N°6, 11.
 - 26 (oeste de Quito) ABFL, Legislatura: 1867, N°5, 2.
 - 27 ABFL, Legislatura: 1869, N°2, 56.
 - 28 (zona al este de Ambato) ABFL, Legislatura: 1865, N°5, 88.
 - 29 (al noroeste de la actual provincia de Bolívar) ABFL, Legislatura: 1878, N°10 (a), 5.
 - 30 Ibid.
 - 31 ABFL, Legislatura: 1867, N°5, 27.
 - 32 ABFL, Legislatura: 1873, N°5 (c), 55.
 - 33 Ibid.
 - 34 Ibid.

- 35 ABFL, Legislatura: 1883-84, N°3 (d), 68.
- 36 Ibid.
- 37 ABFL, Legislatura: 1867, N°5, 26.
- 38 Ibid.
- 39 ABFL, Legislatura: 1867, N°5, 25.
- 40 AN/Q, Fondo.Especial. 274 [1833], vol. 2-78; *ibid*, vol. 2-153; *ibid*, 277, vol. 1-196-197; *ibid*, 284 [1835-36], vol. 1-146; ABFL, P.R.A.N. [1830-35], 54.
- 41 ABFL, Legislatura: 1849, N°5, 6; *El Nacional*, 314 [26 abril 1850]. Sobre el "trabajo subsidiario" o "contribución" subsidiaria véase ABFL, Legislatura: 1857, N°5, 11; *ibid*, N°5, 18; *ibid*, N°5, 24.
- 42 A este respecto la información es abundante. Siguiendo la documentación he podido ubicar el momento más alto de estos esfuerzos en la década de 1880 cuando el gobierno llegó a establecer como "prioridad nacional" el camino Ibarra-San Lorenzo (en Esmeraldas) y cuando incluso el congreso autorizó ese contrato vial permitiendo cuantiosos beneficios para los empresarios (J.F. Regalado, 1996 a).
- 43 Ibid.
- 44 Véase, entre otros, el trabajo de Alexander, 1988.
- 45 AN/Q, Fondo Especial. 274, vol. 3-192 [1833]; *ibid*, 277, vol. 10-30; *ibid*, 279, vol. 5-227 [1834].
- 46 Para más detalle puede consultarse la documentación citada en: J.F. Regalado, 1996 (a).
- 47 Ibid.
- 48 Aquí me refiero al análisis presentado por Manguashca (1994).
- 49 Estas ideas son tomadas del estudio pionero realizado por J.P. Deler (1987) acerca de la estructuración del espacio geográfico ecuatoriano.
- 50 Véase a este respecto la reflexión clara de Mariátegui [1928] 1976.
- 51 Cfr. J.F. Regalado, 1994 y 1996 (b).
- 52 Véase por ejemplo el trabajo de Quintero, 1978. Sobre conflictos jurisdiccionales a niveles locales hemos trabajado más extensamente los casos de la zona de Latacunga, Riobamba, Guaranda (J.F. Regalado, 1994 y 1996 b).
- 53 cfr J.F. Regalado, 1996 (a).
- 54 La expresión es tomada de Deler (1987: 301).
- 55 Sobre este tema véase Dollfus (1981: 106-132; y 1991).
- 56 ABFL, Legislatura: 1883-84, N°6 (e), 180.
- 57 ABFL, Legislatura: 1875, N°1, 9.
- 58 (al este de Ambato) ABFL, Legislatura: 1883-84, N°6 (c), 134. El énfasis es nuestro.
- 59 ABFL, Legislatura: 1880. N°6, 10; ABFL, L: 1887, N°5 (a), 39.
- 60 J.F. Regalado, 1996 (a).

- 61 ABFL, Legislatura: 1843, N°15, 68.
- 62 ABFL, Legislatura: 1883-84, N°21, 1. En este texto a propósito hemos suprimido los nombres de las parroquias para enfatizar mejor la abstracción que realiza el gobernador a la hora de organizar el territorio.
- 63 J.F. Regalado, 1994 y 1996 (b).
- 64 Ibid.
- 65 Análisis sobre el trabajo subsidiario e indígenas han sido efectuados por: Palomeque, 1991: 400-407; Ibarra, 1993; Van Aken, 1983: 75 y ss.; Fuentealba, 1990: 56-60; Quintero, 1991 I: 52-68.
- 66 Cfr. también J.F. Regalado, 1994.
- 67 ABFL, L: 1861, N°7f, 137; ídem, 1864, N°6, 29; 1865, N°6, 58; 1869, N°5a, 85; 1871, N°5b, 38; 1878, N°10a, 19.
- 68 ABFL, Legislatura: 1888, N°9b, 42. Énfasis nuestros.
- 69 Expresiones de J. Maiguashca, 1994.

Abreviaturas

AN/Q, Archivo Nacional del Ecuador, Quito

ABFL, Archivo Biblioteca de la Función Legislativa, Quito

PRAN, *Primer registro auténtico nacional* (publicación periódica del gobierno ecuatoriano editada en el siglo XIX).

Bibliografía

- Alexander, Linda. 1988. Las finanzas públicas en el Ecuador del siglo XIX. *Siglo XIX, Revista de Historia* (Monterrey: Facultad de Filosofía y Letras, Univ. de Nuevo León) 3, no. 5: 45-88.
- Chiriboga, Manuel. 1989. Las fuerzas del poder durante el período de la independencia y la Gran Colombia. En *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 6, 263-306. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Deler, Jean Paul. 1987. *Ecuador, del espacio al Estado nacional*. Quito: Banco Central.

- Dollfus, Olivier. 1981. *El reto del espacio andino*, Perú Problema 20. Lima: IEP.
- . 1991. *Territorios andinos. Reto y memoria*. Lima: IEP.
- Guerrero, Andrés. 1990. *Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo, 1830-1875)*. Quito: El Conejo.
- . 1994. Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX. En *Imágenes e imágenes. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*, ed. Blanca Muratorio. Quito: FLACSO.
- Ibarra, Hernán. 1992. *Indios y cholos. Orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana*. Quito: Ed. El Conejo.
- . 1993. "nos encontramos amenazados por todita la indiada". *El levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*. Quito: CEDIS.
- . 1995. Los orígenes sociales y étnicos de las clases populares. *Memoria* (Quito: MARKA), no. 5: 237-248.
- Maiguashca, Juan. 1992. La cuestión regional en la historia ecuatoriana: 1830-1972. *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 12, 175-226. Quito: Corporación Editora Nacional.
- . 1994. El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895. En *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*, ed. J. Maiguashca, 355-420. Quito: Corporación Editora Nacional.
- , ed. 1994. *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*, Quito: Corporación Editora Nacional.
- Maríategui, José Carlos. [1928] 1976. Regionalismo y centralización. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Ed. Crítica.

- Mills, Nick. 1989. Economía y sociedad en el período de la Independencia (1780-1845). Retrato de un país atomizado. En *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 6, 127-163. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Muratorio, Blanca, ed. 1994. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Palomeque, Silvia. 1990. *Cuenca en el siglo XIX. La articulación de una región*. Quito: FLACSO - Abya Yala.
- . 1991. Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el estado. En *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y estado en el siglo XIX*, comp. H. Bonilla, 391-417. Quito: Ed. Librimundi.
- Quintero, Rafael. 1978. El carácter de la estructura institucional de representación política en el Estado ecuatoriano del siglo XIX. *Revista Ciencias Sociales* (Quito: Universidad Central del Ecuador), II, no. 7-8: 71-109.
- . 1991. *Ecuador: una nación en ciernes*, tomo 1. Quito: FLACSO - Abya Yala.
- Regalado, Juan Fernando. 1994. Fronteras internas en Ecuador: jurisdicciones en Latacunga y Riobamba durante el siglo XIX. *Memoria* (Quito: MARKA) no. 4: 87-137.
- . 1996 (a). "Conquista de tierra y proyecto vial: simbiosis de la política decimonónica ecuatoriana", inédito.
- . 1996 (b). "Poder local y jurisdicciones en la zona de Guaranda durante el siglo XIX", inédito.
- Van Aken, Mark. 1983. La lenta expiración del tributo indígena en el Ecuador. *Cultura* (Quito: Banco Central), no. 16, 49-80.

Derramas en Jipijapa y el Morro. ¹

Formas colectivas entre los indígenas del litoral ecuatoriano a comienzos del siglo XIX

Marco Suárez C

Introducción

¿Cuáles son las características de los cacicazgos de la costa durante la colonia? Los colectivos aborígenes, en especial los de la costa ecuatoriana, que fueron identificados con el vocablo de "caciques" por parte de los hispanos se encuentran escasamente documentados (Oberem 1985, 199). La reconstrucción a partir de documentos coloniales es un objetivo, a través de lecturas indirectas del material que ofrecen. A sus manifestaciones ulteriores denominamos formas colectivas. "Se trata de estudiar la sociedad indígena como un sistema naciente, en el que ellos tuvieron mucho que decir" (De Rojas 1993, 154)

Los materiales tempranos indican un proceso de destrucción del sistema social, a través de lo que se conoce como la extirpación de idolatrías, y también de mutilación de linajes principales, las masacres directas y la proscripción sociopolítica. Pese a todo esto resisten y algo más de doscientos años después hay indicios que pasaremos a comentar en este ensayo.

¿Una acción colectiva entre indios de la costa hacia comienzos del siglo XIX, bordeando la independencia? Los documentos coloniales locales no entregan mucha información sobre tales acciones. Por las

circunscripciones aludidas estas parecen corresponder a la definición de parcialidad o doctrina. Aunque tardíamente es de suponerse que los caciques eran los antiguos descendientes de los señores de cada lugar, en cuya cabeza local estaría el "jefe del grupo de parentesco más importante", mientras que a nivel supralocal "el de la aldea más importante" (Saville 1910, 255; Oberem 1983, 154).

Se documenta lo que parece un rasgo cultural compartido² en la costa del la antigua Gobernación de Guayaquil³ (Requena 1774, en Laviana 1983; también en Holm 1986) y que aparece bajo el rótulo de *derrama* al parecer presente por lo menos desde fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, de acuerdo con los documentos consultados, pero a mi juicio con antecedentes que se pierden en el tiempo, aunque es todavía prematuro plantear si la derrama es una forma colectiva indígena sólo como una respuesta creativa a las condiciones impuestas por la ocupación, la cual es rotulada despectivamente? Dos documentos del siglo XIX permitirían rasgar el velo que cubre el funcionamiento de los cacicazgos del litoral por lo menos durante la etapa tardía de la colonia.

Por otro lado aparece como un rasgo cultural compartido entre dos poblaciones extremas: Morro y Jipijapa,⁴ al doblar el siglo XIX ¿resultado de su antigua integración en tiempos escasamente remotos? (el más antiguo partido de la costa, el de Portoviejo, como veremos más adelante) o manifestaciones de debilidad colonial, bordeando el periodo de la independencia? En el archivo local no hay datos que indiquen la presencia del evento en otras localidades.

De acuerdo con mi sugerencia parece que es una forma social originaria ¿es esta forma colectiva, una expresión aislada o una manifestación cualitativa del cacicazgo? Si no es una simple concentración de recursos y encierra cualitativamente aspectos poco conocidos de la sociedad indígena, como se constituyó en uno de sus elementos más resistentes? (De Rojas 1993, 154).

Hacia comienzos del siglo XIX, las derramas habrían sido suspendidas, pero en los documentos examinados no está claro por qué, aunque se insinúa una causa vinculada a su acentuado carácter político y económico contrario a los intereses de la colonia.

El concepto de prorroto o colectación empleado oficialmente para dar cuenta del fenómeno, puede ser aceptado por la forma, pero hay indicios de tratarse substancialmente de una estructura latente, a tra-

vés de una motivación esencial que los lleve a esta forma colectiva, que toca las fibras íntimas de todos los miembros, los que parecen deponer antagonismo y se comprometen con el éxito de la causa perseguida

Por su forma también podría ser semejante a "minga" o "prestamos". La primera es mencionada por algunos autores por su orientación andina (cfr. Moreno 1983; Larraín 1980); sobre la otra hay indicios de su práctica en las etnocomunas de la península (Alvarez 1991).

Actualmente el Morro, que ostenta el estatus de parroquia del cantón Santa Elena, es una pequeña población localizada al sur occidente de la punta de Santa Elena, en el vértice del triángulo de la península frente a la isla Puna. Es una posición registrada en algunos mapas del siglo XVIII y XIX. (Ej. el de Requena mencionado aquí). En este pueblo la derrama se orienta al reclamo de tierras, a la protección de la facultad de elegir autoridades indígenas y a salvar la honra de sus principales, injuriados por una autoridad de bajo rango.

En Jipijapa tiene eventualmente un matiz particular. El Cacique y Gobernador de naturales de esta parcialidad, que había estado en España en la sede de la corona,⁵ se pone al frente de una Derrama para enfrentar capitulaciones dentro de una promesa de liberación de tributos que habría conseguido en la metrópoli. En la descripción de 1605 se señala que Portoviejo solía ser la cabeza de todo el partido, pero que habría venido a menos frente al protagonismo de Guayaquil, pero todavía en 1549, Santa Elena era parte de Portoviejo, tal como fue desde el principio. (Estrada 1974, 190). De acuerdo con Henning, el Cacique de Manta y Portoviejo lo era de todo el partido en 1534 (1982, 187).

Actualmente Jipijapa es un cantón de Manabí, al suroeste de Portoviejo, capital de la provincia, asentada sobre un estrecho valle irrigado por el drenaje de ríos que bajan de la cordillera cercana. Es también una posición estable más o menos desde la decimoctava centuria.

A continuación se transcriben los documentos. El del Morro es una transcripción personal, mientras que la de Jipijapa se encontraba transcrita y acompañando al legajo original. La transcripción es literal y se encuentra en cursivas. Hay puntos suspensivos donde no fue posible leer e interrogantes acompañan las de transcripción dudosa.

Derrama de San Jacinto del Morro 1800

A través de un escrito amparado por el Protector de Naturales de la Provincia, al parecer en los primeros meses del año de 1800, el común de naturales del Morro ⁶ a través de su Cacique principal, solicita al señor gobernador Urbina, permiso para continuar con una *derrama* iniciada hacia fines del XVIII, tal parece cuando era Teniente de este partido Juan Chatar. Retirado el cual, deciden seguida una causa de capitulaciones, pues este había realizado "un acontecimiento con armas" a resultas del cual cuatro indios regidores habían salido perjudicados, así como el pueblo al haberle impuesto un Gobernador acólito.

Según el auto los indígenas dicen que es indispensable seguir con la derrama, pues la capitulación se encontraba en "estado de súplica" y sobre ella pesaba un apremio del "Superior Tribunal de la Real Audiencia" para que se concluya. Los fondos acopiados se destinarían a conseguir el "estado de sentencia" de la causa, la que justamente por "falta de arbitrios y medios no se ha podido realizar".

El protector señala en su petición

... en cuya virtud y siendo una de las causas juntar y legitimar la defensa y reparo de los derechos del pueblo para el prorrato y derrama que solicitamos, se hade servir ... otorgamos licencia para con la moderación que acostumbramos hacer el prorrato en la cantidad que sea suficiente para nuestra defensa (AHG, 6625. 1800).

El petitorio esta acompañado al final de las firmas de "Lorenzo Quinde y a ruego por Isidoro Jordán, Antonio Quinde y Julián González", y como testigo Joseph Ignacio de Vera (*ibid*).

Es recibida por el entonces Gobernador de Guayaquil, Urbina, en agosto 28 de 1800 el cual dispone que se de razón de la derrama y que no se contribuya sin su orden para continuar con la concentración de fondos para la capitulación seguida contra Juan Chatar por ofensas contra los indios regidores, así como el pedido de Lorenzo Quinde de que se le nombre Gobernador en dicho pueblo.

El Protector responde señalando que el pedido de

... licencia para la colectación o derrama que pretenden entre los mismos naturales para auxilios y prosecución de las causas pendientes, la una de la capitulación hecha al teniente que fue de dicho pueblo don Juan Chatar, la que esta mandada a continuar hasta el estado de sentencia por el superior tribunal y que por falta de medios esta parada, y la otra de los nuevos agravios inferidos por el mismo teniente a Felipe Escatante y otros sat ... (ibid)

También le han informado los mismos

Yndios haber comprado unas tierras en ... mate ... firmado por el juzgado Pribativo que se hallan sin la respectiva confirmación del superior tribunal para ... gestiones y demás derechos concernientes al pueblo necesitan de la derrama o prorrateo ...

Y que también manifiestan ... que se diga a la comunidad del seguimiento del presente litigio para vindicar la injusticia hecha contra los cuatro indios regidores y a participar ... de Lorenzo Quínde para que se le nombre Gobernador de dicho pueblo donde se hará saber que no se contribuirá sin nuestra orden (ibid)

En cuanto a la puesta previa dijo que

... no ascendió a más la derrama que a cincuenta pesos, para una causa iniciada desde el año de 1798 y pagados paulatinamente ... (por lo que respecto) a la utilidad que se sigue a la comunidad en la prosecución de las causas pendientes por las injurias y demás incidencias de la capitulación, debe hacer presente que el pueblo se interesa en la repercusión y vindicación de las injurias en tanto grado que les incumbe lo mismo que a todos con especialidad para escarmiento de los tenientes que no atropen el literal thenor de las leyes ... que encargan el buen tratamiento y humanidad con los Yndios en cuia transgresión ha hecho una carnicería ... dicho theniente con las maiores y mas execrables hostilidades, castigos y opresiones como resulta probado en la capitulación ...

... también se interesa el pueblo y la misma comunidad en que el Gobernador que les dirija sea un indio de conducta no ebrios de profesión, ni de malas costumbres como se le ha calificado y probado hasta la evidencia a Felipe Escalante. ⁷

Lorenzo Quínde no tiene más acción al gobierno, que le que le han ministrado sus buenos procedimientos y ar.glada conducta que el mismo pueblo te clama y al otro lo repele e implora su remo-

ción y separación absoluta por no conbenirles por la viciosa conducta con que se maneja y manifestado en otras ocasiones ... de juez, y el ser enemigo aserrimo del pueblo y favorito de Chatar, quien como segunda persona del antedicho obrará con iguales o peores estos ... y depresiones a ..iendo el pueblo ... a que se agrega la costumbre ... imbeterada en ... los Yndíos de que sus gobernadores le haian elegido siempre por ellos mismos a los de mejor conducta.

Por todo ello se les permita ... siga el prorrato o colectación de dineros con la debida moderación

Firmas S Aguilar de la Avila (ibid).

Para septiembre 6 de 1800, Urbina solicita se verifique la instrucción de la cuenta previa para satisfacer a las personas que la exigieron. Así mismo

... exprese con claridad que tierras va a denunciar, donde y el estado del expediente, para que según su mérito se conceptúe si se debe o no exigir la prorrata y en que cantidad ... acredite el cavildo ... Pueblo del Morro la costumbre ... terada de elegir los gobernadores y que se confirmen por el tribunal superior (ibid).

A la primera inquietud responden con un listado de las aportaciones realizadas por los indios del Morro en las dos derramas (Ver anexo I). El listado de la segunda derrama es más extenso que el de la primera y en ambos hay algunos que no constan entre ambas listas.

Continuando con lo solicitado por Gobernador Urbina, el defensor de naturales contesta adjuntando información original, en los inicios de los juicios:

Señor Gobernador
pide providencia

El defensor especial nombrado para la defensa de los Indios del Morro dice: que según le informa este común, le urge hacer una derrama entre sus contruientes para continuar la defensa de el pleyto que tiene pendiente con Don. Juan Chatar en virtud de providencia superior y también para la confirmación de unas tierras de comunidad que posehe sin ese seguro: y así suplicar a VS se sirva concederles la correspondiente venia con protesta que hacen de no Injerir agravio alguno reduciéndose a colectar doscientos pesos

por ahora para los dos objetos indicados: que así parece de justicia. Guayaquil a 23 de julio de 1799.

Firma Don Marcos

Guayaquil julio 23 de 1799

Concédese el permiso que se solicita haciéndose el prorrato con moderación interviniendo el gobernador y los alcaldes y destinando sujeto de abono al que se haga cargo de lo que se colectese ... dando cuenta y razón de los gastos legítimos que se originen en los asuntos que se expresan para darla a este gobierno luego que se concluyan

firmas Urbina antemy Guiraldes (ibid)

Y también la confirmación del decreto donde el Tribunal Superior reconoce la potestad de los naturales de elegir a sus dignidades, bajo la forma de certificación a un nombramiento de Gobernador que habría sido conferido a uno de los Escalante.

Juan Joseph Villalengua

Lucas Muñoz y Cubero

Fernando Cuadrado y Valdenebro

Petición de Confirmación de Títulos de Gobernador de Yndios del pueblo del Morro, conferido a Don Lauriano Escalante,⁸ en virtud de el nombramiento echo por el Gobernador de la ciudad de Guayaquil (ibid).

Petición que se realiza en tiempos de Ramón García de Leon y Pizarro. Con ello testifican ante Urbina, la imbeterada costumbre de elegir ellos mismos por parte del Rey, a través de la certificación concedida por el superior tribunal de la Real Audiencia.

En este escrito, se confirme la elección de Lauriano Escalante por fallecimiento de su sobrino Ydifonso Escalante, realizado el 21 de abril de 1787. Este fue elegido entre una terna en que participaron Lauriano Escalante, Faustino Quinde y Felipe Escalante "todos tres beneméritos" según el escrito.

En Guayaquil a 24 de diciembre de 1787 Lauriano Escalante esta preso en una cárcel de Guayaquil y allí recibe su confirmación por parte del escribano.

El documento de 16 folios no incluye la conclusión del proceso. No se sabe si Escalante salió, ni si fue posesionado Quinde.

Derrama en San Lorenzo de Jipijapa en 1801

El petitorio se inicia en San Gregorio de Portoviejo.⁹ Allí ante el theniente

... parecieron presentes los Caciques, Principales, Cavildantes e yndios del común de este dicho pueblo, ... y dijeron: que tienen puesto en el Superior Tribunal de la Real Audiencia su queja por medio sobre los concesivos e yndevidos derechos, y otros excesos con que los tiene oprimidos a todos, su actual cura, Dr. Don Juan José Viveros, (solicitando de su alteza) el alivio que les corresponde: Que para la continuación de esta instancia y satisfacción del comisionado que vino para la averiguación de los perjuicios representados no tienen dinero ... por cuya falta se hayan expuestos ... (AHG, 1928. 1801).

Para ello es indispensable que todos aporten en una " ... cantidad moderada, supuesto que todos han de disfrutar del veneficio, pero no teniendo facultad para hacerlo ellos por su mano, han deliverado solicitar al señor gobernador la licencia necesaria a cuió fin otorgan ..." (ibid).

Después de varias formalidades firman el petitorio,

... testigo Don Vicente Bulton=Pedro Marcial Hurtado=Manuel Navarrete=cacique Manuel Solavispa ¹⁰ cacique Ramón Chiquito=cacique Manuel Guale=Don Pedro Choes=Don Juan José Reyes=Matheo José Calioy=Don Marselino Toale=Don Raymundo Solavispa=a ruego de Don Apolinario Solavispa=Manuel Pin=Don Mariano Bousoy=Don Venancio Reyes= a ruego de Don José Gabriel Choez=Manuel Guale=Don Isidro Manuel Reyes=Mariano Tumbaco=Casimiro Pigua=Anastasio Jigua=Francisco Muñiz=A ruego del alcalde Policarpo Yndio=Raymundo Solavispa=Pedro Jazinto Choez=Regidor=Alguacil Mayor Manuel Pin=Ventura Piguave (ibid).

Posteriormente el Defensor de Naturales por el

... amparo de los casiques principales, cavildo y demás Yndios del pueblo de Jipijapa luego de colocar los antecedentes indicados (vi-

de supr) ... lo que comprende la comunidad en una cantidad considerable según el estado de cada uno, ... pero careciendo de facultad ... suplico ... consderle a dichos caciques y comunidad la correspondiente licencia para que uedan hacer el prorrateo que solicitan ... Guayaquil y enero 8 de 1802.
firmas Gutierrez (ibid).

En enero 20 de 1802, el gobernador acepta diciendo que "permítase que se haga una derrama moderada para el fin que se expresa" (ibid).

Posteriormente el abogado que hace de protector de naturales se dirige al tribunal superior indicando la existencia de un informe ... "puesto por el administrador de tributos de aquella Gobernación (de Guayaquil ¹¹) sobre impedirles hagan prorratas para sus defensas" y solicita "la vista del señor fiscal determinado por VS con arreglo a ella, para que dichos casiques hagan el uso que les convenga. Quito Febrero 1 de 1802" (ibid).

En la sede de la Real Audiencia, y firmado por Carondelet, exita al señor fiscal con respecto al informe indicado. En este papel se responde entre otras cosas:

... he visto con bastante sentimiento mío trocarse la sumisión y reconocimiento de estos naturales hacia esta Real Renta en un declarado desprecio y repugnancia en la satisfacción de sus respectivos tributos, y al paso que se ha ido aumentando el rigor en unas exacciones injustas arvitradas a medida del capricho de dos o tres reboltosos, ... (que) viven a expensas de la credulidad de los pueblos, extenderse ideas injuriosas a las facultades que les son anexas a mí empleo, y al derecho legítimo de esta Real Renta. Con la llegada de don Manuel Guale, cacique de la parcialidad de *Apelope* en Jipijapa a esa ciudad de suelta de España,¹² se esparcio una voz general en todos los naturales de que este les traía rebaja de tributo ¹³ y esta es puntualmente la época de desorden que llevo mencionado, pero nunca crei hubiese otro principio que la ligeresa natural de estos indios, hasta que observe prácticamente tenia en movimiento a todos los naturales, y arbitrando siempre pretextos exigía contribuciones de muchos pueblos, como se podrá advertir de dos cartas que ven con los números primero y segundo que casualmente han llegado a mis manos. Con la noticia que se me dio de que Guale aseguro en la misma época en una carta escrita desde esa ciudad al común de naturales de Montecristi, traía realmente desde la corte rebaja de tribu-

tos, y por este medio logró le remitiesen unos cien pesos, *que pudieron juntar a fuerza de derramas ...* Además de los atrasos que ocasionan a la renta de mi cargo con semejantes socialifías, reduciendo por este medio a los contribuyentes a un estado de Indigencia siempre funesta a los Intereses del soberano. *Estas ideas de derramas invitadas generalmente por el cacique Guale, Soledispa ...?* obra sin mas objeto que dar pasto a su genio, con el auxilio de un teniente que necesita apoyar sus desordenes ... obligan al común a contribuir por unas instancias de que talvez ni tienen noticia; Guale por su parte no ha despreciado ningún medio para sorprender los cortos alcances de los indios: *se ha titulado cacique gobernador del pueblo de Jipijapa* y no ha tenido embarazo en ponerlo por escrito ... y de esta manera ha logrado una gran reputacion de la mayor parte de ello ... El año de 1794 se le comisiono por este comun al cacique de la parcialidad de Aguasa don Manuel Soledispa para que solicitase en la Real Audiencia del distrito una providencia que prohibase contribuir con sus personas a la obra del puente de la legua de esta ciudad, a que se les obligó por el caballero Gobernador don Joseh Aguirre Yrizarri, para cuyo efecto se le entregaron ciento un peso y dos reales ... Dicho cacique no manifesto ninguna providencia ni ha querido dar el menor cargo de los ciento veinte peso y dos reales que recibió. Este es por lo general el paradero de estas derramas, pero aun quando fuese el mas justo es mas verdadera injusticia practicar estas exacciones en tan conocido perjuicio del patrimonio de nuestro soberano ... dios guarde a usia muchos años, Real Administrador de Tributos, Diciembre 29 de 1801, Domingo de Echeverría. Quito 7 de enero de 1802 (ibid).

Se desestima la intervención del agente de rentas de Guayaquil por

... no ser parte legitima para reclamar las contribuciones que los indios quieran hacer para costear las defensas de sus derechos ... añadiéndose un proceder movido por resentimientos o motivos particulares ... solicito manderle que se abstenga de mandar en negocios que no son de su incumbencia y de molestar esta superioridad con sus Impertinencias (ibid).

Luego de otras formalidades, el protector de naturales se dirige al Gobernador donde acusa al administrador de enviar un "capcioso informe y de ser adepto del cura ..." también dice que

... hasta ahora no se ha hecho derrama alguna y que los caciques llevan gastado de sus bolsillos especialmente don Manuel Guale ... pero que por la debilidad de sus fuerzas necesitan *hacer un fondo de mil pesos de los cuales se descuenta lo que Guale tiene gastado* ¹⁴ de su peculio para la protección de todo el comun ... es preciso que la derrama se extienda hasta esa cantidad, los cuales se depositen en un cacique principal o en un español, ... y que en la derrama que se deba hacer se incluya todo yndio y aún los mestizos y otras clases de gentes que se hallan avecindados en sus tierras para el beneficio común (ibid).

Para el 27 de septiembre Ubina emite un visto, señalando que "se haga la derrama hasta por cantidad de 500 pesos entre todos los indios que componen la comunidad de Xipixapa". El mismo día es comunicado al defensor de naturales. No hay listado de los aportes.

Conclusiones

Derrama: algunas características

De acuerdo a los dos documentos examinados se podrían proponer las siguientes:

a) Primero, son los caciques principales, y respaldada por miembros de la comunidad, quienes están al frente. Parece que es prerrogativa del cacique no poner en la derrama. Y segundo, la iniciativa es de los indios, pero participan de manera relevante solo un género: el masculino.

b) El dar se hacía solo por manos de los varones, como ejemplifica con fuerza en el caso del Morro; y en el de Jipijapa son de este género los que firman la solicitud. En el primero caso todos incluso los enemistados aportan. Para el segundo caso se intenta comprometer no solo a indios, sino al conjunto de la población que se beneficiaba.

c) Prohibíase en tanto atentaba contra tributos.

d) Se permitía como confirmación del poder del solicitante representante de la cúpula de los aborígenes, el cacique de la parcialidad a la cabeza.

- e) Su éxito legitimaba la autoridad del cacique.
- f) Para dirigirse hacia los excedentes individuales.
- g) Se circunscribe a la parcialidad de origen del cacique.
- h) La administración hispana solo interviene poniendo limitaciones y reglamentando la cantidad, número y clase de participantes.
- i) Es siempre un motivo extremo y superior al individuo.

Con respecto al parentesco y al poder indígena, de la composición de las derramas del Morro y de Jipijapa pueden extraerse algunas conclusiones preliminares.

Derrama y poder indígena

Un análisis de la lista de la segunda derrama en el Morro, que al igual que la primera consta de nombres y apellidos ¹⁵ y sus respectivas aportaciones, permite apreciar que constan cifras entre un máximo de 11 (once) a un mínimo de 1 (uno), considerando las veces que el apellido aparece repetido asociado a una cifra en ambas listas. Todas las cifras están dadas en monedas de curso corriente durante la colonia (Reales y Pesos).

Hay una sola aportación de 11 veces, que corresponde al apellido Quinde en la segunda derrama. No consta en la primera (¿porqué?). Al de Ramírez 10 veces, y una previa; hay tres de 9 aportaciones y corresponden a los apellidos Escalante, Jordán, y Mite. De estos sólo Jordán y Mite constan en la primera, no así Escalante; Jordán aporta una vez en la primera, mientras Mite lo hace con tres, lo que sumado a las 9 anteriores dan un total de 12 aportaciones.

Hay una sola aportación de 8 veces correspondiente al de Flores; otra de 7 correspondiente al de Chalen: 3 aportaciones con 5 veces y son de Gonzabay, Delacruz y Solorzano. De estos es Delacruz el de mayor aportaciones en la primera, en la cual pone 5 con un total de 17 reales; mientras que Solorso y Gonzabay ponen una vez cada uno. Hay 8 aportaciones de 2, 3, y 4 veces. Y por último 16 aportaciones de apellidos no repetidos. De estos sólo tres no se incluyen en la segunda derrama que son Baca, Cacao, Bayndal ¹⁶ y Palma.

Asociado al total de Quinde hay 60 reales más una cifra deteriorada; al de Ramírez 37 reales pero hay 3 aportaciones cuya cifra está deteriorada; Escalante hay 44 reales; Al de Jordán 16, con 4 cifras

deterioradas. Hay que incluirle una aportación en la primera; Mite, que al parecer tiene 30 pesos de la primera derrama, aporta con 49 reales. En su conjunto son los apellidos que más aportan.

Chalen aporta con 28 reales con dos cifras deterioradas, a lo que se agrega una anterior; Flores, a más de una anterior de 4 reales, aporta con 24 pero tiene dos cifras deterioradas; Gonzabay aporta con 21 reales, para 5 aportaciones, pero aparece con una tachadura en una de ellas. Otros de 5 son Delacruz que aporta 22 reales, más 17 de la primera dan 39 reales y Solorzano (Solorzo?) con 24 reales. Tirsio aparece con 4 en la segunda y no consta en la primera.

En tanto Ponse aparece con 3, con un total de 21 reales pero es el único que tiene una contribución individual de 9 reales cuando la más alta individual es de 8 reales para los linajes de mayor cantidad. No aparece en la primera.

Los apellidos de Ranbay, González, Villon, Yagual, Lindao, Pita, Gusman y Bera, Banchon, "punteño", Reyes, Delrosario, etc., aparecen con una y dos aportaciones cada uno, siendo en su mayoría aportes de 1 x 6 reales; hay 3 x 3; 2 x 4 y 1 x 8; en total aportan 85 reales. Hay cuatro que sólo son legibles sus nombres y aportan 24 reales.

Cuál es la "regla de dar" y la naturaleza de la aportación? Estamos frente a una forma de tributación prehispánica? O de mutualismo indígena (Oberem 1985, 175 y ss.). El análisis de las cifras y proporciones, así como de las agrupaciones de apellidos y las diferencias de montos entre cada grupo de apellidos, indica que no es una simple colectación ni un prorrateo aritmético; parecen intervenir otros factores, tal vez asociados a la ancestralidad espacial, el poder y al parentesco. Haremos algunas reflexiones por separada sobre estos temas.

Por otro lado ¿cuál es la naturaleza de los ingresos¹⁷ del sector indígena del Morro? Es su control sobre la sal, y son sus alianzas naturales con los punteños por el mismo control? Estaban en la cúpula los "Señores de la Sal"¹⁸ y eran estos los de mayor aportación? La presencia de apellidos relacionados con Chongón y Santa Elena en el Morro al momento de la derrama revelaría un rasgo compartido por el partido de la costa litoral en su conjunto.

Por otra parte hay indicios de que los límites de Santa Elena hacia el norte se reconocían hasta Jipijapa por lo menos hasta 1796, como reza un documento por reclamo de aguas (AHG 1153), perdurando las ancianas circunscripciones indígenas, como habíamos anotado pre-

viamente. Mientras que se reconocía a la Punta de Santa Elena como la capital de un circuito que comprendía "Morro, Chanduy, Colonche y también Chongón" hacia 1809, circuito atravesado por indios arrieros (AHG 5384).

En el caso del Morro se nota que el Quinde ¹⁹ que firma el petitorio y que reclama para sí la Gobernación, no aparece entre las aportaciones. En Jipijapa, Guale reclama devolución de lo que puso de su bolsillo a partir de lo que se acopie en la derrama. ¿Era esta una facultad del cacique, exceptuare del poner? ¿Que recibían a cambio? ¿Por el amparo del cacique?

¿Implicaba el dar una cuestión de honor y de status poner? Al parecer estar dentro de la derrama era única garantía para estar dentro de los beneficios.

Por otro lado sí estos aportes ofrecieran alguna información esta constituye la conformación de una pirámide en cuya cúspide se encuentra Quinde y Mite, en su parte media superior Ramirez, Delacruz, Escalante, y Jordán; en la inferior Chalen, Gonzabay, y Solorz(ano) y en la base el resto.

También posteriormente se dará un conflicto en el segmento medio entre Escalante y Gonzabay en 1816 por acusación de brujería de Felipe Escalante, en donde Quinde es testigo de los Gonzabay. En los documentos oficiales reflejan sus alianzas a través de la firma de testigos de parte y parte por ejemplo (vide supra) (Suárez 1996).

Al parecer las razones de la movilización estaba en el hecho de que los afectados estaban entre los linajes más poderosos económica y políticamente. Estos posiblemente habrían sufrido entre otras cosas "la batida de brujería" que les habría infligido Juan Chatear.²⁰

Por otro lado en Jipijapa, si bien no hay un listado pormenorizado, Guaye al parecer termina imponiéndose y la derrama se realiza. Por otro lado en la composición de firmas del petitorio hay una diferenciación en el trato. Hay quienes se reconocen como "Cacique" y otros como "don", y otros sin trato precediendo su nombre. Este tratamiento no está presente en el listado del Morro, a lo que se añade la escritura sin letra capital el inicio del nombre y apellido (ver anexo 2).

De todas maneras hay gran cantidad de información que no se ofrece, por ejemplo cómo era la ocasión de la derrama ¿era festiva?, ¿alteraba lo cotidiano? ¿tenía características procesales?, ¿cuánto duraba? Si era aceptada o rechazada total o parcialmente hay indicios de que

por lo menos en el caso de Jipijapa los aliados del sacerdote se oponían a ella.

¿Las tierras que se adquirían para el caso del Morro, si la comunidad pagaba esas tierras qué beneficios obtenía? Por que hay mayoría de género masculino en este proceso. ¿Era facultad exclusiva de la cúpula indígena su convocatoria?

¿Fue la derrama un medio tributario para la obra pública prehispánica? En la base hay una necesidad colectiva que involucre exclusivamente la identidad en lo "indio", pero expresada a través de un medio impuesto, la moneda de curso legal. ¿Es un vestigio de las antiguas relaciones tributarias? ¿es una muestra de entrega ritual y concentración de productos para extraer trabajo?.

¿Es un rasgo compartido más ampliamente? ¿Podríamos interpretar las aportaciones individuales y gentiliciamente aisladas (1 por 1) como elementos que no pertenecen a la comunidad, pero que coinciden durante su realización, lo que iniciaría que compartir el rasgo formaba parte de su "persona social"?

Qué circunscripción incluía la derrama ¿sólo la local? El significado de compartir el rasgo se agota en la coincidencia o tiene mayores aplicaciones ¿? ¿O habría convocatorias supralocales? ¿ se reconocía regionalmente un ámbito del antiguo partido "Portoviejo" que abarcaría gran parte del litoral al momento del contacto? Todos reconocían una sola convocatoria?

¿Compartir este rasgo tenía esa implicación o la tuvo en el pasado? Que significado tendría la presencia del apellido Escalante como figura principal en el cacicazgo de Chongón en la primera mitad del siglo XVIII (Suárez 1994)? Y lo que es más curioso, en 1763 un Cacao, Agustín, de 56 años, es gobernador del Morro, quien se pelea con un vecino de Guayaquil por sal (AHG 6307).

¿Cuáles son las implicaciones del registro arqueológico? Por ejemplo: ¿habría una vajilla específica para forasteros? ¿Las residencias con forasteros variaban de tamaño? El tamaño de las residencias y del grupo familiar del cacique era correlativo? Se aglutinaban razionalmente los grupos de parientes?

Derrama y parentesco

Hay elementos para una estructura del parentesco, pero sólo como hipótesis de interpretación, a través de información indirecta, por ejemplo para el caso Escalante tenemos 9 miembros: Juliano, León, Basilio, Manuel, y Silvestre dan todos ellos 6 reales cada uno; Juan Manuel y Balentín dan 4 reales cada uno; y Felipe y Juan dan cada uno 3 reales. ¿Indica esto una posición de edad y filiación dentro del apellido? ¿Significa el dar a la derrama mayoría de edad, tener familia, trabajo y tributo?

¿Qué significa agruparse en un mismo apellido por igual cantidad? ¿hermanos? ¿Qué significa el hecho de que se listen sólo con un apellido? ¿Y en algunos casos dos nombres? ¿Las proporciones en que aportan significan "distancia de parentesco"? Por ejemplo $6/4$ y $6/3$, 1.5 y 2 respectivamente, ¿podría leerse como "sobrino" y "nieto", y este último identificado por el empleo de dos nombres?

Los "forasteros", aquellos que están individualizados por su apellido diferente a los que hacen grupos y que la mayoría entregara 6 reales. ¿Igual a la mayor aportación individual de los locales, significaba una posición semejante en su parcialidad de origen? ¿Son forasteros en la localidad de la novia? (Marcos 1995, 470). Los de dos aportaciones ¿eran los únicos varones de un linaje? ¿Son alianzas lo de una sola aportación, como es el caso del González que firma? Estas son implicaciones de una tradición residencial patriarcal en el área peninsular tal como lo sugiere Marcos (1995, 468).

Si examinamos la información de la lista por bloques, usando el apellido Quinde por su status tenemos desde el primero que aparece en la lista, que es Bernardo: 1 Ramírez, 2 Mite y 1 Solorzano, total 5, antes de: Quinde (nombre ilegible), bajo el cual están 1 Delacruz, 2 Gonzabay, 1 Gonzalez y 1 Cacao (total 5), luego viene un Escalante y seguidamente otro Quinde.

Este es Gabino bajo el cual hay 10 nombres hasta Gregorio Quinde, el cual tiene también 10 nombres seguidos. Hasta Sebastián al que le siguen 25 nombres. Luego Greogorio Quinde; entre este y el siguiente hay 6 nombres, que son 2 Flores, 1 Banchon (este apellido asociado por matrimonio con Gonzabay) 1 Chalen, 1 Solorzano y 1 llamado Josphe Punteño.

Luego de lo cual vienen 3 Quinde seguidos; dos de ellos con el mismo nombre de Favian (uno que da 4 y otro 6), y Faustino; el último que dio 6-tiene bajo su nombre a 1 Tirso y 1 Escalante.

A continuación Juan Josphe Quinde, acompañado de 31 nombres antes de Bernabel Quinde que cierra la lista y que no presenta ninguno más bajo de él, salvo un Martín Gonzabay pero que fue tachado por que consta anteriormente. Llama la atención que el nombre tachado sea Martín Gonzabay Punteño.

Flores, Gonzabay y Mite, que acompañan en numero de dos, a los tres Quinde que tienen 5 subnombres en la lista, son de los apellidos que más tienen (vide supra). Los otros le siguen en la escala. Pero entre los 10 Quinde nombrados no constan dos, Lorenzo y Antonio que son los que firman la solicitud, y el primero además reclama para si el derecho de Cacique principal o gobernador. Los otros dos son Jordán y Gonzalez. ¿Es prerrogativa de los caciques no dar? En el caso de Jipijapa por ejemplo, Guale reclama que parte de la derrama sirva para reponer lo que él ha gastado de su bolsillo.

Sobre el González es interesante anotar que es de los que están en cantidad de 1 y es el mismo nombre del que da 6 reales. Mientras que entre los Jordan no consta el que firma, si es que no consideramos como posibilidad que sea uno de los Jordán, cuyo nombre y cifra son ilegibles, pues el documento está deteriorado en esta parte.

Ahora bien si pensamos en una posición en el asentamiento con residencias patrilocales y en secuencia lineal podrían indicar vecindad, los nombres subyacentes en un patrón de 5 puede significar "yernos" o "cuñados" (?). Los 3 Quinde juntos pueden significar una sola residencia. Los Quinde con números grandes intercalados indicarían un patrón de vecindad compartido con los otros linajes que constan entre cada uno de ellos. Pero esto no es mas que una lectura posible. Sería interesante someter este tanteo a un programa de computación para manejar mayores posibilidades. Se esta trabajando en esta dirección.

Anexo 1

Derramas en Jipijapa y el Morro

Razón de los gastos que sean ofrecido del pleito del pueblo contra el Sr. Theniente Don Juan Chatad, desde el mes de diciembre de 1798 hasta el presente año de 1799.

nombre	aportación
julian escalante	6 reales
Andrés Salvador	6
lorenzo suares	6
juan antonio ...	6
andres jordan	6
juan manuel	6, menos 3
jasinto ...	6
pedro jasinto ponse	9
liandro villon	8
pedro ponze	6
juan bautista mite	8, entrega 30 pesos
sebastian ramires	6
manuel ramires	2
lorenzo ramires	6
lasaro chalen	6
eusebio chalen	6
bernardo quinde	8
feliciano ramires	8
juan christobal mitis	8
pascual mitis	6
isidro solorzano	4
... quindes	6
Santiago de la Cruz	6
antonio gonsabay	7
balentin gonsabay	2
julian gonzales	6
rafael cacao	6
leon escalante	6
gabino quindes	6
felipe escalante	3
andres ... ina	6

pedro jordan	1
gregorio jordan	6
basilio tirsio	6
pablo lorso	8
ynosente rambay	8
ramon plasa	6
nicolas yagual	5
ysidoro silvestre villon	?
basilio escalante	6
francisco quindes	6
josphe lasaro	6
manuel flores	6
guiyermo flores	6
juan gonsabay	6
juan bautista flores	3
Manuel escalante	6
mario de la cruz	3

De la derrama que se cogio primeramente

juan de dios delacruz	3	
juan bito	9	
balentin gonsabay		tachado
juan josphe bayndal		tachado
josphe pruaño	5	
domingo chalen	5	
pedro nolasco gusman	5	
josphe y Sabel gusman	5	
lusiano Delacruz	5	
agustin Delacruz	5	
felisiano flores	4	
felipe jordan	5	
pedro jordan		tachado
cornelio ramires	sin cifra	
jasinto cacao	5	
domingo ... dan	2	
nicolas yagual	2	tachado
pablo solorso		tachado
francisco baca	2	
crisobal mites		tachado
gregorio mites	5	

rufino palma	5	
juan manuel palma	5	
etaninlao delacruz	4	
pascual mites	4	tachado
narcinto delacruz	4	tachado
lauriano escalante	4	tachado
manuel bayndal	2	

Anexo 2

Derrama en Jipijapa

Listado obtenido de las firmas del común de Jipijapa. Estratificación por los términos de reconocimiento (AHG, 6625).

cacique Manuel Solavispa ²¹

cacique Ramon Chiquito

cacique Manuel Guale

Don Juan José Reyes

Don Isidro Manuel Reyes

Don Venancio Reyes

Don Vicente Bullon

Don Pedro Choes

Don Apolinario Solavispa

Don Mariano Bousoy

Don José Gabriel Choez

Don Jazinto Choez

Raymundo Solavispa

Matheo Jose Calioy

Manuel Pin

Mariano Tumbaco

Manuel Guale

Casimiro Pigua

Anastacio Jigua

Francisco Muñiz

Policarpo Yndio (alcalde, iletrado)

Notas

- 1 “La Protectoria por el común de Jipijapa solicita permiso para derrama para gastos de un pleito” Escribano Guiraldes. AHG 1928, año de 1801. y “La Protectoria por el común del Morro pide licencia para hacer una derrama entre el pueblo” AHG 6625. Todas las citas de este capítulo, corresponderán a este documento salvo que se indique lo contrario
- 2 De acuerdo con Katherin Julien (1991, 112 y ss.) el sistema administrativo hispano se superpuso posiblemente a una división preexistente al contacto. Hacia el siglo XVIII, Lizárraga habría observado dos naciones. Podríamos suponer que los grupos clasificados por naciones compartían cierto tipo de identidad (Julien 1991, 115). ¿Es este caso?
- 3 Al respecto confróntese el mapa de Requena.
- 4 El área cultural Huancavilca, según J. Marcos, en Alvarez, 1991: mapa 4. En una nota más adelante se lee como Jipijapa era considerado un límite norte de Santa Elena.
- 5 Es el único documento encontrado hasta el presente, donde se hace referencia a un viaje de un cacique de la costa hasta la sede colonial. Es éste el reconocimiento a su antigua posición de cacique de todos los caciques o señor Principal de la costa al momento del contacto?
- 6 Llama la atención el que el Morro se fundase en el siglo XVIII, alrededor de 1735 (RAHG, 12, 1977: 105-116), que data de 1750. 24 años más tarde se funda su iglesia (Hamerly 1977, 29).
- 7 Parece que 16 años más tarde Felipe se verá envuelto en una denuncia de brujería (Suárez 1996).
- 8 Es interesante anotar que para agosto de 1750 Don Domingo Escalante era cacique Gobernador del pueblo de Chongón. El dato se contiene en un pleito para elección de alcaldes ventilado en Lima (AN/Q, Cacicazgos. 12, 2. 1783, Cacicazgos. En Suárez 1992).
- 9 San Gregorio de Portoviejo es la segunda ciudad fundada en el Nuevo Mundo, después de San Miguel de Piura, quedando bajo la Gobernación de Pizarro, e inicialmente bajo la denominación de Santiago.
- 10 Probablemente este apellido aparece después como Soledispa en la misma causa y posiblemente sea una desviación de transcripción.
- 11 Paréntesis míos.
- 12 Las cursivas son mías.
- 13 Un fenómeno conocido? Los reclamos para deshacerse de la obligación de tributar y otras manifestaciones de rechazo al tributo existen. Por ejemplo el documento AHG 4698, de 1784 en Santa Elena se solicita licencia para dejar de tributar, “por estar fuera de edad para ello” en otros se justifica también por accidentes o mutilaciones, y hay también docu-

mentos donde se rechaza el calificativo de indio, prefiriéndose al de mestizo o mulato, pues esto lo libra de tributar. En un expediente por brujería en Daule, uno de los motivos de persecución del indio había sido el de evadir el pago de tributo (Suárez, 1996)

- 14 Las cursivas son mias.
- 15 Aparentemente no es mayor cosa esto, pero la onomástica hispano indígena era parte de la dominación. Las Casas indicaba que los conquistadores acostumbraban a red denominar a los nativos, especialmente a los prominentes (Rivera Fagan 1989, 88).
- 16 Para 1704 un Andrés Cacao era cacique Principal de Chongón y para 1714 lo era un Bayndal (AHG 1748 y 1765 en Suárez 1994).
- 17 Entre otros podría estar también sus ingresos asalariados como por ejemplo como marineros, como consta en varios legajos. Aquí citamos uno de 1805 (AHG 6318) porque se inicia juicio por reclamo de salarios no pagados.
- 18 Hay documentos indicativos al respecto. Por ejemplo AHG 6753, fechado para 1810 donde se indica a las autoridades coloniales preferencia en la explotación y trabajo de la sal entre los indios del partido de la punta de Santa Elena. Los apellidos Delacruz y Yagual, punteños, entre 1786 y 1828 están asociados a la explotación de sal (AHG 4836 y 7512).
- 19 Al parecer los Quinde del Morro estaban siendo estorbados por el Teniente Marticorena en 1792, quien les acusaba de amancebamiento a uno de ellos(AHG 6415).
- 20 Esta sería el motivo de las capitulaciones. Una represión violenta de este Teniente. Al respeto hay un juicio por difamación y brujería en el que intervinieron Quimis, Gonzabay y Escalantes.
- 21 Probablemente este apellido aparece después como Soledispa en la misma causa y posiblemente sea una desviación de transcripción.

Documentos

Siglas

AHG, Archivo Histórico del Guayas

AN/Q, Archivo Nacional del Ecuador, Quito

AHG, 1153. 1796. Dato: Jipijapa aparece como limite de Santa Elena por el norte.

- AHG, 1928. 1801. "La protectoria por el común de Jipijapa solicita permiso para gastos de un pleito", Escribano Guiraldes.
- AHG, 1748. 1714-1718. "Los indios del pueblo de Chongón contra Juan de la Rosa de la Torre sobre una aguada nombrada Amén", escribano Tomás Cuello de Castro.
- AHG, 1765. 1714. "Querella de Juan Baidal indio Principal de Chongón, contra Juan de la Rosa, sambolibre", Escribano Tomás Cuello de Castro.
- AHG, 4689. 1784. "Expediente formado por varios indios del pueblo de la Punta de Santa Elena que pretenden reservarse a pagar los tributos"
- AHG, 4836. 1786-1787. Dato: Sebastian y Eugenio de la Cruz, indios punteños "que no teniendo otro comercio mas aparente y vil que el de la sal para su subsistencia de sus familias, tributo y culto ... no permitirles el trueque por ropa de tierra como de castilla"
- AHG, 5384. 1809. "La protectoria en defensa de las comunidades de Santa Elena, Chanduy y Colonche sobre se les exima de las contribuciones de las semanas de carniseria"
- AHG, 5900. 1792. "El protector de naturales por el indio Juan Isidro Borbor Ramos (?) sobre sele libre el tributo ... en la punta de santa Elena."
- AHG, 6625. s/f. "La Protectoria por el común del Morro pide licencia para hacer una derrama entre el pueblo".
- AHG, 6307. 1763. Dato: en el pueblo de San Jacinto del Morro. Agustín Cacao de 56 años, aparentemente gobernador del pueblo del Morro se pelea por sal con Agustín Boderó, vecino de Guayaquil, en querella criminal.
- AHG, 6318. 1805. El protector de naturales por Pedro de la Cruz, sobre cobro de jornales en el trabajo de la fragata Leocadia que naufragó en santa Elena", Escribano Guiraldes.

- AHG, 6415. 1792. "... Protectuda por Ramon ... y Bernabe Quinde, sobre ... la nulidad de la cau ... ínal seguida por el teniente Don Tomás Marticorena".
- AHG, 67535. 1810. "El teniente de la Península de Santa Elena a ... de la Providencia de la Superior Junta de Real Hacienda sobre rebaja que se hace a esos indios de 3 1/2 reales sobre sus tasas y libre venta de sales representa su cumplimiento", Escribano Guiraldes.
- AHG,1828. "Vicente Yagual de Santa Elena sobre que se le permita continuar con el trabajo de sales ..."
- AN/Q, Cacicazgos. Caja 12, exp. 2. 30-08-1750. "Don Domingo Escalante era Cacique Gobernador del pueblo de Chongón; se menciona en un pleito sobre alcaldías ventilado en Lima".
- AN/Q, Tierras. Caja 7, exp. 2. 1674. "Muy Señor Fiscal de vuestra alteza en nombre y por la defensa de los caciques gobernadores e indios de los pueblos Chongón, Chandui, Colonche y Punta de Santa Elena"

Bibliografía

- Alvarez, Silvia. 1991. *Los Comuneros de Santa Elena. Tierra, Familia y Propiedad*. Quito: Corporación Editora Nacional y Abya-Yala.
- Atlas Geográfico Universal y de Ecuador. 1992. *Ecuador: Provincias*. España: Edit Culturesa.
- De Rojas, José Luis. 1993. La sociedad indígena Novohispana en el siglo XVI a través del tributo. *Revista de Antropología Americana* 23 (Madrid): 153-164.

- Estrada I., J. transcriptor. 1973. Descripción de la Gobernación de Guayaquil en 1605 o Relación de la Gobernación de Guayaquil de 1605. En *Revista del Archivo Histórico del Guayas* 4 (Guayaquil): 55-95.
- . 1974. Estado de la Provincia de Guayaquil, agosto 7 de 1765 de Juan Antonio Zelaya. En *Revista del Archivo Histórico del Guayas* 6 (Guayaquil): 93-102.
- Hamerly, M.T. 1975. Relaciones geográficas de la antigua Provincia de Guayaquil. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* 8 (Guayaquil): 73-108.
- . 1977. Registros Parroquiales e Inventarios de Iglesias del Litoral. *RAHG* 12: 25-70.
- Henning, John. 1982. *La conquista de los Incas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Julien, Khaterine. 1991. Condesuyo. The political division of territory under Inca and Spanish Rule. *BAS* 19. Alemania: Universidad de Bonn.
- Larrain Barros, H. 1980. *Demografía y Asentamientos Indígenas en la sierra norte del Ecuador en el siglo XVI*. Colección Pendoneros, 11. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Laviana Cuetos, M.L. 1984. *La Descripción de Guayaquil por Francisco Requena, 1774*. España: Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla.
- . 1986. La Descripción de Guayaquil por Francisco Requena, 1774. En *Apuntes para la historia de Santa Elena*, Olaf Holm ed. Guayaquil: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador.
- . 1987. *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*. España: Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla.

- _____. 1995. Brujería, curanderismo y religión en la Península de Santa Elena a fines del siglo XVIII. En *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, 399-433. Quito: Abya-Yala.
- Marcos, P. Jorge. 1988. El origen de la agricultura. En *Nueva Historia del Ecuador*, Epoca Aborigen 1, ed. Enrique Ayala, 129-180. Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo.
- _____. 1983. Economía e ideología en Andinoamerica septentrional. En *Nueva Historia del Ecuador*, Epoca Aborigen 1, ed. Enrique Ayala, 169-188. Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo.
- Moreno Y., Segundo. 1988. Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos. En *Nueva Historia del Ecuador*, Epoca Aborigen 2, ed. Enrique Ayala, 9-119. Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo.
- McEwan, Collin. 1992. Sillas de poder. Evolución sociocultural en Manabí, Costa del Ecuador. En *5000 años de Ocupación*, ed. Norton y García, 55-70. Quito: Parque Nacional Machalilla, Centro Cultural Artes, Abya-Yala.
- Norton, P. 1992. Los Argonautas del Pacífico occidental. En *5000 años de Ocupación*, ed. Norton y García, 2-8. Quito: Edit. Parque Nacional Machalilla, Centro Cultural Artes, Abya-Yala.
- Oberem, Udo. 1981. El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI). En *Contribución a la Ethnohistoria ecuatoriana*, Colección Pendoneros no. 20, ed. Segundo Moreno y Udo Oberem, 45-73. Otavalo: IOA.
- _____. 1985. La sociedad indígena durante el período colonial de Hispanoamérica. En *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, no. 5: 161- 217. Guayaquil: Banco Central del Ecuador.
- Rivera, Fagan. 1989. Descubrimiento y conquista de América: Mito y realidad. En *Cuadernos Prehispánicos*, 8. Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad Casa de Colón.

- Saville, Marshall. 1910. *The Antiquities of Manabi, Ecuador. Final Report. The George Hayes Expedition. Contribution to South American Archaeology.* New York (apéndice. 1868. Descripción de la Gobernación de Guayaquil. Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias, Tomo IX, ed. Luis Torres de Mendoza, 249-266. Madrid 1868).
- Schortman, E.M.& P. Urban. 1992. *Resources, Power and Interregional Interaction.* Schortman & Urban. New York: Plennium Press.
- Suárez C., Marcos. 1994. El cacicazgo de Chongón: Etapa exploratoria, reconocimiento, rescate y toponimia en Palobamba. Documento de trabajo.
- _____. 1996. Yerberos, supersticiosos, adivinos y brujos en la Cuenca del Guayas en el siglo XVIII. Ponencia presentada en el Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología, 28-30 de octubre, Quito.
- Szasdi, Itsvan. 1980. El indio en la diócesis de Quito hasta el Sínodo de 1570. En *Cuadernos Prehispánicos* no. 8: 139-168. Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad Casa de Colón.

Una breve historia del olvido. Perspectivas jíbaras en torno a la memoria de los muertos y al destino de los vivos ¹

Anne Christine Taylor

El que la historia, como conjunto de discursos y de prácticas, sea inseparable del olvido es un hecho evidente; tomado al pie de la letra, el proyecto de restituir el pasado "*wie es eigentlich war*" lleva directamente a la pesadilla del geógrafo de Borges. La memoria histórica es por esencia selectiva. Revela un campo de investigación que quizás el antropólogo pueda explorar con más facilidad que el historiador: el de los lugares del olvido y de las maneras en que éste se va estableciendo, es decir el análisis de las prácticas y de las representaciones sujetas al olvido, así como el de las técnicas de no-transmisión o de encubrimiento de la memoria desarrolladas con este fin. A un ejercicio de esta naturaleza se dedica este breve estudio.

Hoy sabemos que los jíbaros-un grupo pluritribal relativamente homogéneo a nivel cultural, situado en el alto Amazonas peruano-ecuatoriano, que cuenta actualmente con 70 000 personas-son el producto y los actores de una historia larga, de notoria continuidad estrechamente implicada en la trama del pasado colonial y republicano en las laderas de los Andes septentrionales. Ahora bien, esta historia muy candente a escala local nunca figura, a primera vista, en la tradición oral "premoderna"²: no existe discurso, como los que se hallan en las tierras bajas, integrando relatos de guerra de un pasado remoto, ni mitos con un carácter o un contenido ostensiblemente "histórico", excepto el de la "mala opción", muy común en el Amazonas, que considera que la disparidad entre blancos e indígenas es fruto de una tor-

peza accidental; mito por lo demás tan truncado narrativamente en el caso de los Shuaras que se asemeja más a una sentencia que a un relato. En fin, del pasado, de las actuaciones de los antepasados, y en particular de esta historia larga, íntima y conflictiva con los blancos, no se cuenta nada. Por otra parte, los abundantes vestigios arqueológicos del hábitat jíbaro nunca se atribuyen a los antepasados, sino más bien a unos seres míticos, gigantes caníbales que no tienen nada que ver con la humanidad presente. La tribus jíbaras desaparecidas-que conocemos a través de los archivos-sólo aparecen en breves y escasísimas epifanias, como guerreros espléndidamente ataviados, caminando al revés, y comunicándose por medio de silbidos, que se desvanecen ante la menor señal de presencia humana, de testigo contemporáneo. En cuanto a los blancos, figuran de manera metonímica, mediante elementos de los atuendos o comportamientos, en el bestiario de las quimieras selváticas que nadie toma muy en serio.

De estos hechos someramente evocados, destacaremos dos aspectos: la alteridad radical de los ancestros en la conciencia de sí, así como la imposibilidad de comunicar con estos "anti antepasados" o de convertirlos en protagonistas de un género narrativo, a no ser que les nieguen cualquier relación de continuidad ontológica con los humanos actuales.

¿Querrá decir esto que no hay en estas culturas ninguna sedimentación del pasado, ningún espacio para la representación, en particular de la historia de las relaciones con los blancos? Por supuesto que no; al superar una visión demasiado restrictiva de lo que puede ser una conciencia histórica, uno se da cuenta rápidamente que existe en la cultura jíbara un tipo de discurso que sí les da una gran importancia a los blancos y a la historia de las relaciones con ellos, por no decir una importancia exorbitante.

Este discurso es el de los cantos curativos chamánicos. En este registro, los blancos pululan, así como los extranjeros en general, con sus objetos y sus iconos. El chamán, en los cantos que enuncia, aparece instalado en el corazón de lugares arquetípicamente "blancos" (ciudades, cuarteles militares, torres de control de aviación, incluso baños ...) llevando elementos de la vestimenta occidental (botas, espada, casco ...), hablando sus idiomas y manipulando los objetos más representativos de su universo: motores, aviones, armas, libros ... Y en el ámbito de esta mezcla onírica, al combinar imágenes de épo-

cas, poblaciones y clases distintas, el chamán hace más que hablar del mundo exterior y de los blancos en específico: se identifica con ellos; para ser más exacto, proclama y describe esta identificación.

Sin embargo, el chamán jíbaro es antes que nada un terapeuta. En fin, este discurso sobre los blancos-y sobre su identificación con estos extranjeros-siempre se dirige a un enfermo, en el contexto de una curación ritual. Se suele interpretar esta asociación recurrente en los complejos chamánicos sudamericanos-entre el tratamiento de una patología y un tipo de discurso plagado de referencias al mundo histórico de los colonizadores, como una expresión de la posición mediadora del chamán en el sistema de relaciones exteriores propio a cada sociedad. La evocación de alteridades sociales enunciadas en los cantos sólo sería, en esta perspectiva, la metáfora de una exterioridad abstracta y de principio. Pero existe, a mi parecer, una razón más precisa y directa-para esta relación entre prácticas curativas y discursos sobre las relaciones con los blancos presentes y pasados. Esta razón incumbe a las modalidades de la conceptualización de la enfermedad. En la mayor parte de los grupos amazónicos, lo sabemos, la enfermedad es la experimentación del síntoma, en lugar de ser el epifenómeno de un proceso más fundamental; la enfermedad, en fin, es el sufrimiento en sí, y no lo que lo provoca. Por otra parte, este sufrimiento suele proceder de una perturbación del tejido que liga al individuo con su medio social, perturbación vivida como una alteración de la conciencia de sí, generadora de malestar.³ Por lo que la enfermedad se concibe esencialmente como una experiencia de la metamorfosis, y es esta metamorfosis padecida por el paciente la que genera como respuesta la elaboración, con fines terapéuticos, de una transformación correspondiente, más positiva, del chamán en extranjero y particularmente en blanco. ¿Por qué? Por una razón sencilla, aunque sus implicaciones son profundas: Es que la historia del contacto con los blancos-desde el principio-también se vive y representa como una interminable y dolorosa transformación, pero de ninguna manera como una serie de sucesos. Es, dicho de otra manera, la metamorfosis en sí, el proceso de cambio en sí mismo, y no la serie de hechos que lo causan o que éste provoca. La enfermedad es la figura privilegiada de la historia en esta cultura a la vez porque se vive y conceptualiza como un estado de proceso doloroso por excelencia, y porque implica una interiorización de las alteraciones cualitativas de las relaciones sociales. Por lo que la experiencia de la enfermedad genera a su vez un dis-

curso sobre la historia de las relaciones interétnicas. En fin, los jíbaros toman la historia más en serio que nosotros, ya que sólo retienen de ella lo esencial, a saber la mera transformación de las cosas (claramente negativa en su caso), y desdeñan la hez de los sucesos; así, el pasado, visto como proceso, se absorbe y actualiza permanentemente. Esto justifica el sincretismo histórico característico de los enunciados chamánicos; de hecho, la representación del proceso no necesita cronología o periodicidad, aunque sí construye y presupone una temporalidad. Desde luego, hay un "antes" y un "después" de la metamorfosis, tal y como la definen la enfermedad o el ritual, pero estos estados no dejan de ser indefinidos: Sólo cuenta su diferencia de naturaleza. Lo mismo vienen a confirmar los mitos, dedicados, por su parte, a detallar incansablemente la alteridad del "antes", ocultando el proceso de la metamorfosis.

Negación-escandalosa para nosotros-de una relación de continuidad ontológica entre lo que son y lo que fueron, disociación entre representaciones del proceso y representaciones del pasado: los jíbaros aparentemente se las ingenian para imposibilitar cualquier tipo de historia narrable. Empresa tanto más paradójica cuanto que se trata de una historia sumamente respetable por la tenaz resistencia que estos indios opusieron desde hace más de cuatro siglos ante todo intento de evangelización, colonización y asimilación. Desde luego los jíbaros están concientes de esta intransigencia, que les procura un legítimo orgullo, por lo que naturalmente hacen de ella la materia principal de su nueva historiografía.

En cambio, su historiografía "tradicional" (o mejor dicho su historiología) guarda al respecto un silencio sorprendente. Porque a los jíbaros, en realidad, no les faltan relatos históricos, en el sentido de narraciones que pretenden restituir el desenvolvimiento de una serie de hechos presentados como reales y ligados por una cadena de causalidad. Pero estos relatos del pasado sólo aluden a las guerras internas del conjunto cultural, y su profundidad se limita a la vida de un solo individuo: el que los está contando. En efecto, en esta sociedad, uno sólo habla de su propio pasado, y la historia no se concibe sino como autobiografía. Lo vemos, el negarse a memorizar un pasado colectivo no implica el repudio del pasado en sí. Muy por el contrario, es precisamente la negación del pasado colectivo la que permite la construcción del pasado individual.

Precisemos primero los rasgos esenciales del género discursivo que acabamos de evocar. Designa un conjunto de relatos de episodios marciales-heróicos o chuscos, a menudo ambos-en los que participó el narrador, dirigidos a uno o varios visitantes notables, elaborados en forma de diálogo por el héroe de la historia y uno de los hombres del auditorio.⁴ Son narraciones lineales cuya estructura temporal está basada en una sucesión de enfrentamientos ocurridos durante una guerra de venganza intratribal o de una guerra de cacería de cabezas intertribal. Presentados siempre en primera persona, rigurosamente centrados en las motivaciones y los actos del propio narrador, estos relatos están estructurados de cabo a rabo por una lógica de retaliación necesaria, la venganza es, en toda la extensión de la palabra, el motor de la historia.

Cabe subrayar que la capacidad de narrar una autobiografía guerrera no es común a todos los hombres, ni mucho menos. Es inseparable de la capacidad de hacer la historia, de forjarse, en otros términos, un destino fuera de lo común para que valga la pena contarlo. Estas narraciones constituyen por consiguiente un tipo de discurso propio de los *kakaram*, de los "hombres fuertes" o que aspiran a ser reconocidos como tales. Ahora bien, el arte de ser a la vez histórico e historiador no se gana con la sola fuerza de las armas. También se requiere imperativamente una serie de condiciones definidas en y por un contexto ritual. La adquisición de un fervor bélico propenso a alimentar un destino ejemplar depende en efecto de un encuentro místico entre el futuro héroe y una entidad inmaterial llamada *arutam* es decir "cosa vieja o usada". Estos espíritus son los partners de los vivos en un ritual esencial para llevar a cabo una vida digna de este nombre, ritual que consiste en una búsqueda solitaria, en el bosque y habiendo ingerido alucinógenos, de una visión de un muerto específico pero desconocido. Este último acabará, tras una serie de apariciones aterradoras, por revelar su identidad y transmitir un mensaje oral que remite a la vida futura de su destinatario, y particularmente a su destino de guerrero. El enunciado recibido, interiorizado en forma de "alma", debe además permanecer como secreto, so pena de abandonarlo brutalmente.⁵ Por lo que la obtención de una visión de *arutam* se señala siempre de manera muy indirecta. Se traduce sobre todo por una mayor propensión a la cólera-*kaje-*, es decir el deseo de venganza, y por una retórica más firme y dominada. Estas modifica-

ciones de comportamiento expresan la convicción de invulnerabilidad y la certidumbre existencial adquirida por el beneficiario de la visión. El ritual obra como una especie de intensificador ontológico, generador de una vocación que, aunque sea la misma para todos los hombres, ofrece a cada uno la promesa de una realización única. En este sentido, el *arutam* se encuentra en el inicio de una trayectoria que uno intentará presentar como ejemplar; en el intercambio fugaz que los une, el muerto concede finalmente al vivo una biografía virtual y los medios para contarla, siendo ambas cosas inseparables. Sin embargo el *arutam* no confiere ninguna posteridad, o existencia póstuma en la memoria de la gente. Del héroe que se vuelve uno al encontrarse con un *arutam*, no quedará nada después de su muerte, de no ser una ejemplaridad carente de soporte biográfico, de apariencia singular y de nombre, en fin algo memorable pero que no se puede recordar. Porque si bien los vivos reciben de parte de muertos jíbaros un destino susceptible de hacer la historia, también intentan ardientemente olvidar a dichos muertos. Es más, sólo al borrarlos de la memoria podrán regresar como historia potencial. Por consiguiente es en la relación con los muertos que se llega a instaurar el olvido más exhaustivo y riguroso.

La clave de esta paradoja se tiene que buscar en las nociones jíbaras en torno a la persona y a la naturaleza de la colectividad a la que ésta pertenece. Los jíbaros se perciben a través de una serie relativamente reducida-común al conjunto de la etnia-de siluetas corporales o de apariencias singularizadas, y particularmente de rostros. Además esta serie de apariencias específicas es finita y cerrada; no hay creación posible de potencialidades inéditas de existencia humana, por lo que todo nacimiento supone una muerte previa. Y eso no es todo. Es necesario además que la identidad visual singular del muerto anterior se disocie tanto de la persona a la que estuvo ligada como del curso de la vida que conoció dicho individuo. Esta idea implica una distinción implícita entre la apariencia física, que nos es dada y es genérica al mismo tiempo que es singular, y el destino, que es estrictamente individual pero potencialmente accesible para todos. El divorcio entre la persona arquetipo y la persona individualizada por sus actos y por las relaciones efectivas que se tejieron en torno a ella se efectúa en y por el duelo. Primero el muerto es cortado de las relaciones sociales en las que estaba inmerso, mediante cantos rituales que se le dirigen.

Estos cantos reiteran una insistente denegación de los lazos de parentesco entre el orante y el difunto y la anulación de todo medio de comunicación entre ellos -visual, auditivo o táctil. Luego el recién muerto, privado ya de su nombre y de su denominación de parentesco, se desvisualiza progresivamente, mediante invocaciones silenciosas o *sotto voce* que le dirigen los vivos: en ellas se evocan con un minucioso realismo la putrefacción de sus carnes y la desaparición de sus rasgos. Al final de esta macabra inversión de incubación, se le exige al muerto que se transforme en una u otra de las apariciones aterradoras que anuncian la llegada de un *arutam* (una cometa muy cercana, un gran árbol descarnado, un jaguar y una anaconda enlazados en un combate mortal, un brazo gigantesco y mutilado chorreando sangre ...); esta transformación es la culminación de la empresa de olvido voluntario del difunto y la condición de la reconversión de su nombre propio y de su apariencia. A partir de este momento, sólo queda del muerto un vago recuerdo que se esfuma muy rápido, y ya no se habla más de él, salvo incidentalmente en el contexto particular de la autobiografía. En este ámbito, nada prohíbe designar a los muertos por su nombre, al que se añade una partícula equivalente a nuestro Q.E.P.D. (o "difunto" ...), pero sólo en la medida en que participaron directamente en las acciones que realizó el narrador; y éste procurará no describirles físicamente, ni caracterizarlos o atribuirles contenidos de conciencia.

El encubrimiento del nombre y de la identidad visual del muerto fomenta el olvido de su destino, aunque haya sido deslumbrante, ya que se encuentra dissociado de la persona que lo vivió. En efecto, no se puede narrar y transmitir una biografía abstracta y anónima sin representarse al individuo-o a un individuo-que la encarnó y es justamente esta evocación de una imagen mental que su trato con los muertos hace imposible. Es por eso que el hombre alucinado en búsqueda no "reconoce" al *arutam* que se le aparece, y que éste tiene que darse a conocer-y desde luego, resulta ser un *kakaram* que fue particularmente famoso en su tiempo. En fin, el olvido de los muertos es más un postulado que una literal realidad psicológica: una voluntad de desmemorización tan intensa y obsesiva funciona de hecho como un potente medio mnemotécnico: de tanto pensar en olvidar a unos muertos que deben permanecer singulares y nunca globalizarse, se conserva siempre al menos la memoria de una memoria. Dicho esto, el recuerdo de los muertos sólo se acepta en un contexto ritual muy

particular, sin testigos, y sujeto a una formidable serie de coacciones para disociarlo lo más completamente posible de una intencionalidad consiente, para negar, en otros términos, su origen en la memoria de los vivos. Además, se le impide de entrada toda transmisión, ya que está rigurosamente prohibido revelar la identidad del aparecido y el contenido del mensaje que transmitió. Por otra parte, en el contexto ordinario de la vida cotidiana, la labor brutal de duelo a la que se someten los vivos acarrea un olvido cierto de sus allegados desaparecidos -como lo atestigua la amnesia genealógica casi absoluta más allá de dos generaciones (incluso son numerosos los informantes que ignoran el nombre de sus abuelos)-y sobre todo un notable desafecto en el sentido propio de la palabra- para con los difuntos; así, la evocación (por ejemplo en los relatos de guerra) de los parientes desaparecidos no suscita aparentemente ninguna emoción. De hecho, lo que se recuerda de los muertos no es tanto su nombre, y menos la memoria de lo que fueron, sino más bien las circunstancias de su muerte: cómo fueron asesinados (y en esta cultura, toda muerte es un homicidio, ostensible o clandestino), alimentan la memoria globalizada de la venganza, esta ardiente voluntad de "defenderse" que resulta ser la motivación principal de la búsqueda de *arutam* y la causa primordial de los enfrentamientos. Así como el proceso se divorcia de la historia para proporcionar la materia de los discursos chamánicos, el sufrimiento del duelo se disocia de la imagen de la persona desaparecida y viene a acrecentar los anales anónimos del resentimiento generalizado. Por consiguiente no son los muertos los que se quedan en la memoria sino unos asesinatos; los nombres de las víctimas sólo sirven para particularizar a corto plazo, como un título de capítulo, tal o cual episodio de la interminable historia de la venganza.

Así estos indios, tan estrechamente apegados a unos valores de tipo épico-la bella muerte, la valentía, la fuerza de ánimo y de palabra, el furor dominado-se niegan a recordar a sus héroes, ya que no subsiste nada de los grandes hombres después de su muerte-ni su nombre, ni su imagen, ni los detalles de sus hazañas-nada más que una abstracta y comunicable ejemplaridad. Porque en fin es el olvido de los muertos gloriosos lo que da lugar a la historia y la perpetúa: sin destino, no hay fama, pero sin olvido, no hay destino. Los destinos, así como los rostros, provienen de un conjunto limitado, por lo que resultan contados, al igual que las apariencias físicas. Puede parecer paradój-

co el que se establezcan límites cuantitativos a la objetivación, a través del *arutam*, de una virtualidad biográfica indefinida o de una modificación cualitativa de la conciencia de sí. Estos límites se inscriben sin embargo en las condiciones de adquisición y de realización del destino. Primero porque éste es inseparable del encuentro con un muerto, cuya variedad es limitada por definición; y luego porque el *arutam* no existen fuera de su actualización en una trayectoria de vida específica, de la que representa a la vez la condición y la hipóstasis, huella del recorrido de un muerto que se tiene que borrar de la memoria para que llegue a existir un vivo. Así como el aspecto exterior del muerto tiene que disociarse de la afectividad que individualizaba a la persona en vida para que su imagen se -vuelva singularidad pura, es necesario, para que el *arutam* se convierta de nuevo en historia potencial, que despojen este recorrido de los actos que lo constituyeron, y lo vacíen de todo contenido menos de una aureola de gloria que la memoria no logra retener. Lo que se transmite en la relación entre el vivo y el muerto es entonces una concatenación del pasado y del futuro, una historia con un futuro grávido de hazañas olvidadas.

En cuanto a los demás-blancos, mestizos o indios no jíbaros-no tienen vela en este entierro: su historia es una enfermedad, y todos saben que suele ser mortal. Para protegerse de ella, los jíbaros contaron durante mucho tiempo con su propia manera de hacer la historia: olvidar a los muertos para engendrar héroes, hacer la guerra para crear guerreros, matar para contar, y contar para matar. Hoy en día, su historia resulta carcomida de todas partes por la nuestra, y los *arutam*, ahuyentados por los militares y los misioneros, escasean. Entonces los jíbaros se vuelven, como todo mundo, historiadores. Reinventan aquellos remotos enfrentamientos excluidos de la memoria tradicional, dan vida a aquellas miles de ingeniosas proezas guerreras condenadas al olvido por el discurso de los chamanes, con el fin de enseñarles todo esto a las nuevas generaciones, mediante la voz anónima de un manual escolar o de un programa radiofónico. Ya no son los viejos *kakaram* los que hablan para contar una vida que aspira a resumirlas todas, sino la voz de la "nacionalidad", la historia ventrílocua de la biografía étnica. Pero no deja de ser una historia de guerra.

Notas

- 1 Traducción: Adrien Pellaumail. CEMLA, México
- 2 Esta expresión designa de manera imprecisa el régimen de historicidad vigente en los grupos jibaros septentrionales en los años 1970-1985. Desde que los shuar seguidos por los aguaruna y por los otros subgrupos del conjunto, se han dotado de instancias políticas destinadas a mediatizar sus relaciones cada vez más estrechas y multiformes con la sociedad nacional de los Estados a los que pertenecen a nivel territorial, han emprendido, como tantos grupos amerindios, una labor de reconstrucción de su pasado moldeado por los cánones de la historiografía a la moda occidental.
- 3 Este aspecto es tratado más ampliamente en el artículo que se publicó en el *Journal of the Royal Anthropological Institute (ex Man)*, intitulado *The Soullís Body and its States: an Amazonian Perspective on the Nature of Being Human* (Vol. 2, no. 2, June 1996: 209-215).
- 4 Una de estas autobiografías guerreras ha sido escrupulosamente traducida, comentada y analizada por J. Hendricks en el marco de una obra intitulada *To Drink of Death. The Narrative of a Shuar Warrior*. Tucson/Londres: University of Arizona Press. 1993. Cabe añadir que si bien estas historias son narradas por hombres y se dirigen a hombres, nada prohíbe su audición por parte de mujeres y niños.
4. Cabe recordar que los hombres pierden también su *arutam* cuando cometen un homicidio; tienen entonces que emprender sin tardar una nueva búsqueda de visión. Cuanto más uno mata, más adquiere *arutam*; y cuanto más recogió *arutam* más intenso se vuelve el deseo de matar.

Los tributos indios de la antigua Provincia de Guayaquil en la Colonia

Irina Xomchuk

Introducción

Desde la época de la conquista e inicios de la Colonia, la costa ecuatoriana emprendió en su desarrollo político-económico un curso singular, propio de la región un tanto apartada del principal centro político y administrativo. Marcada por fuertes diferencias del resto de la Audiencia de Quito, trazó su camino creando formas de economía regional. Su singularidad se reflejaba antes que nada en la manera con que las comunidades indígenas costeñas empezaron su largo paso de integración a la nueva nación hispanoamericana, llegando, finalmente, a formar parte de un estado-nación.

En toda América, por su lado, el nuevo sistema gobernante fue impuesto a las comunidades de los indígenas nativos como el reto de sobrevivencia, que cada comarca afrontó a su manera particular. El grado de integración de cada una de las regiones dependía de factores variables. "El siglo XVI fue una centuria de expansión de fronteras, de apertura de nuevos territorios" (Rojas 1993, 155), que era ampliamente aprovechada por los conquistadores para introducir sus costumbres culturales y formas de gobierno en la población local. Para los indígenas fue un siglo de cambios drásticos y definitivos en su forma de ser y consistente lucha por conservar sus valores tradicionales.

Durante toda la Colonia, a través de este intercambio entre dos culturas, se marcaron gradualmente pautas de mestizaje, de nuevas conformaciones económicas y nuevos estados. Partiendo de la nueva realidad, propone Rojas (1993, 161) la investigación de la economía colonial debe concentrarse a estudiar la dirección velocidad de transformación y elementos que fueron más resistentes al cambiarse.

Pensamos que es importante no sólo determinar bien estos elementos, entendiendo significado, a ser posible, hay que tratar de medir minuciosamente el impacto y alcance a largo plazo que han causado en la población nativa en el transcurso de la Colonia y aun más tarde.

Analizando la dinámica de investigaciones en la literatura etnohistórica acerca del tema de tributo indígena, notamos clara presencia de dos argumentos que explican las formas locales de tributo en la Colonia. El primer argumento consiste en la existencia de los elementos propios, tradicionales y cambiantes de América precolombina, y el segundo parte de los principios introducidos a los sistemas tributarios del Nuevo Mundo por los españoles. M. Rostworovski afirma que

... tratar del tributo indígena en la región Andina ... obliga, forzosamente, a ocuparse primero del tributo en el incario ... para comparar con lo establecido posteriormente, es decir, durante el tiempo de conquista y, más tarde, en los incipientes esfuerzos de organización colonial (Rostworovski 1976, 393).

En el momento del contacto, los pueblos costeros del Ecuador, aunque no fueron invadidos físicamente por el estado Inca, tenían funcionando un sistema tributario probablemente muy similar al incario, ya que sin duda estaban involucrados económica y culturalmente con los territorios ya controlados por los incas.

Para los conquistadores no había mejor manera de justificar las exigencias económicas impuestas en el transcurso de la conquista, que contrastando con la antigua tradición prehispánica que encontraron en estos territorios. El Virrey del Perú, Don Francisco de Toledo, en su mandato a los caciques y principales indios del reino, indicaba que ellos

... estaban debajo de sujeción de los Incas cuando Su Magestad hizo el descubrimiento y pacificación de ellos, la opresión y tiranía en que vivían, teniéndolos tan sujetos y trabajados ... y que después los

españoles entraron en ellos por informaciones que los dichos naturales hicieron ante las Reales Audiencias, han hecho muchas Juntas Generales y proveído Ordenanzas, Cédulas y Provisiones Reales en favor de los dichos naturales (Toledo 1972, 71).

Indudablemente, para los españoles las tradiciones indígenas no tenían mucho sentido, ni fueron entendidas como experiencia valiosa, pero sí fueron estudiadas y utilizadas políticamente como razón justificativa de sus acciones económicas.

La existencia del precedente prehispánico como parte íntegra del tributo indio colonial es un tema que recién se está entendiendo a través de investigaciones contemporáneas. Ramos y Blasco, por ejemplo, aseguran la imposibilidad de descartar de antemano la presencia del precedente de la cultura indígena en la existencia del tributo en Nueva España, basando su conclusión en los estudios del testimonio del "Código de Coyoacán" mexicano.

Los mismos autores hacen notar que en la estructura del tributo del siglo XVI aparece también el precedente medieval español resurgiendo en el tributo novohispánico (Ramos y Blasco 1976, 351-353).

En todo caso, tenemos ante nuestro juicio una situación compleja a descubrir y entender; en este primer momento trataremos de presentar una aproximación a la estructura del tributo indio colonial en el caso concreto de los indígenas del litoral ecuatoriano.

Antecedentes de la investigación

Pocos son los trabajos relacionados con los estudios de tributo indígena colonial costeño. Julio Estrada Ycaza (1972, 1975, 1990) y Michael T. Hamerly (1974, 1975, 1977, 1987) siguen siendo los autores principales en la materia, ya que introducen ampliamente en sus publicaciones fundamentales gran cantidad de fuentes de los archivos que contienen información económica y demográfica cuantitativa, sin encaminar un estudio específico acerca del tema.

Estrada (1975, 39-41) en sus investigaciones hace referencia a las listas y tasas tributarias, considerándolas para el aspecto demográfico de

la población de Daule y en general del litoral. Hamerly (1987, 15-26), en su *Historia Social y Económica de la Antigua Provincia de Guayaquil (1763-1842)*, proporciona una descripción completa y posterior crítica de las fuentes demográficas de la provincia utilizadas, a base de las cuales estima las cifras de la población económicamente activa de la época.

Finalmente, podemos mencionar a Robson Brines Tyrer (1988) quien en su estudio para la Audiencia de Quito se refiere a las estadísticas demográficas de Guayaquil, fácilmente contrastadas con los datos de Hamerly. Tyrer introduce nuevas informaciones a partir del uso de las cartas-cuentas de tributos que "eran registros fiscales útiles para determinar el número de indios tributarios y lo que debían a la corona o su encomendero" (Tyrer 1988, 273). Sin embargo, las cartas-cuentas, en las cuales se basa el autor, aportan datos para la sierra, exclusivamente.

Es notorio que los autores citados concentran su interés de estudio en aspectos demográficos de la población indígena, interpretando la información tributaria cuantitativa para obtener una aproximación del índice poblacional de la provincia.

Nuestro interés se orienta, más bien, a seguir la dinámica de cambios estructurales del tributo a través del tiempo de la Colonia. Algunos autores que se interesan por el tributo como elemento íntegro de la vida de las comunidades indígenas del litoral -D. León-Borja (1976), A. Szaszdi y D. León-Borja (1988), L. Cuetos (1984,1987), W. Espinoza Soriano (1981), M. Volland y B. Volland (1986-1989), D. Stemper (1993), U. Oberem (1986) frecuentemente acudan a las informaciones tributarias en sus estudios de la población.

Partiendo de las notas separadas, pensamos en la importancia de reunir los datos que apuntan a la estructura del tributo y su evolución, enfocando peculiaridades que han quedado hasta hoy al margen del estudio.

Partiendo de la base bibliográfica procuremos precisar la cronología y definir la región geográfica perteneciente a la "Antigua provincia de Guayaquil". Tempranamente mencionada por conquistadores españoles como la provincia de La Culata (ver, por ejemplo, Probanza de Diego Sandoval, 1975, 73-104), que a partir del siglo XVI forma parte de la Audiencia de Quito (Tyrer 1988, 21), y posteriormente, firmemente se nombra en los manuscritos como Gobernación y/o Provincia de Guayaquil.

¿Cómo definimos los límites geográficos y etapas cronológicas de este vasto territorio? A la opinión de Julio Estrada "no se conocen los límites exactos ... por la sencilla razón de que nunca fueron definidos" (Estrada 1987, 35). Realmente no hay necesidad de conocer las latitudes y extensión cabales, ya que abordaremos el problema uniendo lo geográfico y lo cronológico (s. XVI-XVII), consideremos la propia dinámica del dato etnohistórico-disponible. La propuesta está basada en esquema trazado por la antropóloga S. Alvarez (1985). Así tenemos:

Cronología de la organización política-geográfica de la provincia de Guayaquil en la Colonia

- 1536-48** repartimientos, pueblos e indios que hay en la ciudad de Santiago de Guayaquil, que incluyen alrededor de 40 nombres, entre ellos los principales: Chongón, Babahoyo, Chanduy, Dable, Colonche, Puná (Loredo 1958, 281-285).
- 1543** provincias de los Chonos, ubicados en la cuenca del Guayas, jurisdicción de Santiago de Guayaquil (Diego de Urbina, en Espinoza Soriano 1988, 126).
- 1581** jurisdicción de Guayaquil -"La provincia de Guancavélicos", incluye las localidades de Chanduy, Yagual (Jiménez de la Espada 1965, 339).
- 1605** la Gobernación de Guayaquil tiene en distrito de la ciudad de Guayaquil diez pueblos indios: Yaguachi, Baba, Daule, Chongón, Machala, Colonche, Colonchillo, Chandui, Pimocha, Puná (Torres de Mendoza 1973, 61-94).
- 1765** Estado de la provincia de Guayaquil. El partido de la Costa: Punta de Santa Elena, Chanduy, Morro, Colonche, Chongon. El partido de la Puná, el partido de Daule, Los Pueblos Naranjal, San Juan de Ujiba, Santa Rita de Babahoyo, Yaguache, incluyendo las reducciones Nausa y Chirijo, el pueblo de Palenque y San Francisco de Baba (Zelaya 1974, 97-106).

Aunque en cuanto a las fechas y lugares, por el momento, no se puede dar más detalles, con ello tenemos una base inicial.

Tributos: Crítica de fuentes y discusión

Elementos de la estructura del tributo indígena en la costa

Realmente conocemos muy poco de las formas tradicionales del pago de tributos en la costa de la época precolombina. Las escasas informaciones provenientes de los primeros cronistas no aportan datos concretos acerca de los modelos tributarios tradicionales. Por su lado los gobernantes españoles se han preocupado seriamente de desacreditar rápidamente estos modelos ante la población tributaria. En particular, el documento consultado (AHG/1, 1579, f. 2,) publicado en la revista del Archivo Histórico del Guayas, contiene la providencia del Virrey del Perú Don Francisco de Toledo, dice:

Notorio a todos los Cacique Principales e indios inferiores de estos Reinos y Señoríos de Su Magestad ... teniéndolos tan sujetos y trabajados que ni les dejaron poseer cosa en particulas ..., ni trabajar para sí ni para sus hijos sin expresa licencia de los Gobernadores que les tenían puestos ..., mas teniéndolos en perpetua servidumbre, como todos ellos saben y habrán oído de sus viejos y consta muy en particular por la información, que mis comisarios y yo hemos hecho ... (Toledo 1972, 71).

El documento citado marca claramente una estrategia del Virreinato que crea el espíritu de desacuerdo con el sistema tributario tradicional para de tal manera evidenciar un nuevo sistema más "justo" para los indígenas.

Ahora bien, en concordancia a lo expuesto anteriormente, estamos convencidos (y en eso nos apoya la documentación estudiada y aquí citada) que la estructuración del tributo colonial indígena, rendido a la Corona y a sus servidores en calidad de encomenderos, tiene sus comienzos en la etapa temprana de conquista partiéndolo de la tradición precolombina existente en la región al momento del contacto.

Desde los principios de la conquista los españoles no sólo han conquistado y pacificado la población de América, con toda inclemencia se apoderaron de sus incalculables riquezas; a veces, en forma violenta y agresiva, a veces explotando la tradicional generosidad de los caciques

indios y respeto a la autoridad en general que caracterizaba los sistemas socio-políticos anteriores a su presencia (Stemper 1993, 4-6). Emplearon para eso distintas formas de apropiación: desde el robo abierto con violencia hasta aprovecharse de costumbres ajenas y así, con amplia escala de métodos, que posteriormente va a ser reflejada en la estructura de tributos impuestos, los conquistadores se dedicaron a la cobranza de los bienes valiosos y productos alimenticios, experimentando de esa manera las incipientes formas de su gobierno colonial.

Mientras duraron los conflictos internos, luchas intensas por el poder y riqueza, los indígenas nativos fueron sometidos a la expropiación de sus bienes sin un sistema organizado. Posteriormente se establecieron formas de rendimiento económico a través del procedimiento ordenado, sustentado con la legislación de España, completado con experiencias adquiridas durante la conquista, involucrándose, obviamente, las costumbres observadas y estudiadas por los españoles en casos concretos de la población nativa. La acción legislativa de los Virreinos desde el inicio se dedicó a la recopilación de información de orden tributario. Los creadores de las Leyes de Indias procuraron averiguar bien la condición de nuevos vasallos del Rey.

Introduciendo al manejo político de sus colonias conceptos como: listas tributarias, tasas, encomiendas, reducciones y otros elementos, que fueron formulados y constatados mediante visitas del Virreinato, los colonizadores lograron imponer a la población indígena una estructura tributaria rígida e incauta.

Los elementos de este sistema se han estructurado a la medida como recientes Cédulas, Ordenanzas y Provisiones Reales legalizaban sus pasos. Igualmente con ventaja, los españoles utilizaron políticamente el conocimiento de las estructuras económicas y modelos gobernantes anteriores a su presencia. Indudablemente aprovecharon algunos elementos del sistema anterior manteniendo como base para su gobierno. Por ejemplo, no sólo conservaron la nobleza indígena como símbolo del poder, también conservaron sus privilegios económicos reales, y de esa manera aseguraron ingresos fiscales altos (Cayche, María/Nauma, Juan 1599-1603, en Espinoza Soriano, 1988, 178-175).

La noticia sobre los tributos de los indios del asiento de Yaguachi y otros, reducidos en el pueblo de San Antonio de Padua se remonta al año de 1579. Por la Providencia de Toledo conocemos que esta región debe pagar el tributo ordinario a la Corona a través de sus enco-

menderos, por los indios naturales entre 18 y 50 años de edad, solteros y casados, empadronados en la visita realizada por el funcionario gubernamental (en este caso Bernardino de Loaisa). Están excluidos del pago los caciques, mujeres, mozos, muchachos y ancianos. El pago consiste en plata ensayada, ropa, productos agrícolas de la zona y aves de castilla. Absolutamente todos los pueblos están empadronados y a cada uno de ellos está asignada la tasa respectiva. No están permitidos los servicios personales. Las formas del pago son "por vía de encabezamiento" o "in capita", que es unos indios por otros. Existen los tributos especiales denominados "tasa de escribano" y "chacaras al cacique" que es, al parecer, una tasa comunal del pueblo. No están permitidos los cobros adicionales para adoctrinamiento o camarico. Aparentemente no existe ningún otro tributo u obligación del indio natural ante la Corona española (Toledo 1972, 73-89). En este caso, la Providencia especifica detalladamente y en forma simple los elementos del tributo indígena del distrito de la ciudad de Guayaquil.

Paralelamente existió la condición tributaria diferente del indio natural, que comprendía estar agregado y apadronado a la Corona Real por ser forastero de nacimiento, en otras palabras, tener de parte de uno de los padres otra descendencia. Al parecer, la condición favorecía a los tributarios, ya que de esta manera desviaban el pago del tributo al encomendero de la población donde vivían (Baldez 1977, 111-116).

Llama la atención que los caciques y los protectores de los naturales de los pueblos indios de Yaguache no estén conformes ni con las tasas impuestas, ni con la forma de cobro; reclaman justicia por intermedio de una demanda legal al gobierno español, caso que demuestra una clara controversia de los intereses entre dos partes. ¿Refleja la realidad común de la costa este hecho particular?

En la *Relación* de fray Pedro Bedón de Agüero del año de 1598 se menciona: "Los naturales de corregimiento de Guayaquil, padescen grandes agrauios y trauajos en sacar madera gruesa de los montes, y en lo que es servicio personal" (Burgos 1995, 43). Como es notorio según datos de dos documentos, no existe coherencia entre lo planteado a nivel de las disposiciones legales y la situación real del medio, que dista mucho de lo requerido por el Virreinato. Entonces: ¿Son o no son tributos los trabajos forzados de tala de madera y servicios personales? ¿Cuál será la respuesta de los indios a los abusos?

Tasas y padrones: instrumento de control y poder político. Su evolución en el tiempo

Un manuscrito no publicado, titulado *El Común de los indios del pueblo de Chanduy en ciudad de Guayaquil sobre la lealtad de buenos vasallos* (AN/Q, Indígenas. 26. 1-8-1702), aporta más datos a la situación examinada. El manuscrito data entre 1692 y 1702; se trata de la querrela presentada por el protector de los indios naturales de Chanduy sobre los abusos de los gobernantes en tasas tributarias y formas de cobro de tributo. Se observa que el testimonio presenta características similares por sus propósitos a los de Yaguachi. Separadas en el tiempo por más de un siglo, las querellas apelan las decisiones de la autoridad superior gubernamental con la intención de obtener fallo a su favor. Lo que reclaman los caciques indios es la revisión que se debe hacer de la cantidad exorbitante del tributo derivada de la tasa, según los indígenas, injusta. Además mencionan la forma de tributo de centinelaje que ellos llaman "servicio puntual y asistencia para la defensa de aquellas costas". Ahora, la tasa se basa en la información proporcionada de las visitas puntuales y aparentemente realizadas cada dos años. Como los mismos españoles reconocían la irregularidad de las visitas más bien como norma y no como excepción en el siglo XVI, preguntamos ¿Siguió la misma política en el siglo XVII? ¿Qué pasaba con las tasas en estos tiempos?, ¿Quiénes eran los visitadores, quiénes tasaban y qué factores fueron tomados en consideración por los visitadores?

Pensamos que en el documento hay las indicaciones que parecen contestar las preguntas. Dice el texto:

En el pueblo de San Agustín de Chanduy en nueve días del mes de agosto de mil seiscientos y noventa y cinco años, el capitán de caballos y corazas Don Juan Contonente juez visitador de numeración de los indios de este partido, digo en la forma que puedo, que habiendo venido a la dha visita de dho pueblo lei una certificación dada por el Capitán Don Pedro Alsamora y Ulsino dada a Juan Pasqual Governador de este pueblo y para que conste, lo firme en día, mes y año (*El comun ...*, f.8).

En el texto hay otros testimonios e informes que están comprobando distintas labores tributarias que han cumplido los naturales del Chanduy, que incluyen: centinelaje, "preuención, disposicion y con-

ducción de los bastiméntos que necesita esta Real Armada", obligación de mandar a la gente para la nueva población, asistencia "al despacho de vajel" de los galeones de la Armada del Mar del Sur y, por último, trabajos en las fábricas reales y astilleros.

Entendemos que el mecanismo para establecer tasas y realizar empadronamiento para esta época se vuelve más ágil y político pues se controlaba por las autoridades de gobiernos regionales y fue manejado a su criterio, considerando las pruebas y certificaciones que indígenas lograban reunir para justificar sus tributos. Este mecanismo, a nuestro parecer, se convertía en un instrumento de poder político, que permitió a las autoridades locales controlar el movimiento económico de la región en forma efectiva.

¿Cuál era la actitud indígena ante tal cambio notable? Hay por lo menos una clara indicación en los documentos: los indígenas buscan formas de pertenecer a la Corona Real y no al encomendero, emigrando de sus lugares de origen. También buscan formas de no llamarse indios utilizando varios mecanismos jurídicos emprendiendo pleitos de distinta naturaleza.

Relaciones del poder

¿Cómo los indígenas defendían sus intereses en la delicada materia del tributo? Es evidente que con el tiempo transcurrido desde la conquista han desarrollado las estrategias pertinentes efectivas, las cuales, inclusive, permitían obtener las ganancias económicas y poder político real. Nos referimos claro, antes que nada, a la nobleza indígena y a las comunidades de los naturales. Las ampliamente conocidas dinastías cacicales de los Caichy de Daule (Volland y Volland 1989; Espinoza Soriano 1988), de los Tomalá de Puná (Szaszdi y Borja León 1988), son ejemplos de larga persistencia de simbiosis política que lograron los indígenas con sus gobernantes. Por supuesto, esta alianza tenía sus bases económicas reales que está ampliamente comprobada en los trabajos de los autores arriba mencionados. Un claro ejemplo de alianza política representa el caso del gobernador indio de Chanduy, Juan Pasqual, nombrado por el corregidor de Guayaquil don Fernando Ponce de León, ya que

... el dicho Juan Pasqual todo lo que se ofrece en el dho pueblo, lo dispone y manda por sauer mandar aser para ello i asi mismo les suple la plata que deuen de tributos a todos los indios de su pueblo a que ellos que quando se cumple el tersio no allandose con ella se la presta (*El comun ... f.6-f.6v.*).

Las comunidades a su vez lograron mantener su integridad económica y territorial, quedándose en las tierras pertenecientes a sus antepasados (caso de Chanduy, Alvarez 1989). No del todo era un logro para los nativos la lucha emprendida desde la Colonia que nos muestra un resultado proyectado a nuestro tiempo que deja aparentemente nula la etnicidad, considerada por algunos autores totalmente perdida. Según Espinoza Soriano:

... el elemento indígena iba desapareciendo cada vez más ... Los Chonos se han extinguido como nacionalidad y grupo étnico al igual que los Huancavilcas ... Ahora allí viven sólo mestizos y los descendientes de los invasores hispanos... (Espinoza Soriano 1988, 175).

Coincidimos más en la opinión con Alvarez (1989, 39-46.), sosteniendo la idea de los descendientes nativos, que lograron quedarse en sus territorios, sacrificando su vestimenta y otros atributos étnicos, pero no su identidad cultural.

Mitas, servicio a la corona, servicios personales

Retomando la provisión del Virrey Toledo (*Sobre los tributos ... 1972*), recordamos la prohibición de aprovecharse de los otros tipos de servicios indígenas. La realidad demostrada por documentos es otra, se descubre una gama variable de servicios, que prestaban los naturales a la Corona española, a sus encomenderos, curas, y ciudadanos comunes-vecinos de la ciudad de Guayaquil-por intermedio de sus caciques y bajo sus órdenes. A la Corona servían en las fábricas reales, proporcionando el alojamiento y abastecimiento de la armada, avío de naves Reales, centinelas, tala de madera, minas, servicio de correo, servicio de balsas, todo de manera explícitamente obligatoria y no siempre remunerada. Servían a sus encomenderos y doctrineros como agricultores, madereros, artesanos y en otras muchas formas sin recibir paga, aunque era prohibido por las altas autoridades.

La verdad es que nos hace falta realizar un análisis detallado de los documentos para entender y precisar la magnitud y amplitud de los trabajos para los cuales se utilizó la fuerza de los naturales de la región por la vía del mecanismo de tributo. Solamente el drama de la tala de los manglares y árboles para la construcción de la ciudad y de la flota en astilleros de Guayaquil es un capítulo de tantos que nos quedan por descubrir. Y en esta larga faena los indios naturales de la provincia de Guayaquil iban transformando sus propias costumbres, la tierra de los antepasados y su mundo de una manera irreversible.

Conclusiones y recomendaciones

Los manuscritos etnohistóricos, analizados en este corto ensayo, aportan un nuevo conocimiento al tema del tributo costero; nos revelan los elementos sustanciales estructurales como tributación por el común, formas colectivas del tributo, mitas, que derivadas de la tradición anterior a la Colonia, según nuestro juicio, demuestran resistencia a cualquier cambio que proviene de parte del Virreinato durante todo el período colonial. Al mismo tiempo las comunidades indígenas cuestionan la magnitud del tributo impuesto, defendiendo sus intereses económicos con estrategias por ellas adoptadas.

Las posibilidades del tiempo nos limitaron en seguir introduciendo nuevos detalles en el tratamiento del tema. Quedaron sin comentarios interesantes e importantes hechos de los documentos transcritos. Por otro lado, nos faltan argumentos que situarían mejor la idea de evolución del tributo y su agilidad ante las necesidades económicas crecientes de la Colonia.

También es importante seguir desarrollando el aspecto de tradición nativa frente al tributo. Sus formas de defenderse, recuperando el poderío de sus territorios y librándose de la carga pesada de la taza del tributo.

El tema de servicios personales requiere más investigaciones en los archivos, no sólo nacionales, también los extranjeros. Posibilidades de recursos nos limitaron en tomar contactos con estos archivos, pero

sabemos de la riqueza documental que aún se conserva en los archivos de América y España y esperamos algún día aprovecharnos de ella.

Bibliografía

- Alvarez, Silvia. 1985. "Uso de bruma costera". Informe inédito. Guayaquil.
- . 1989. *Los comuneros de Santa Elena. Tierra, familia y propiedad*. Quito: Abya-Yala.
- Baldes, Vicente. 1977. Vicente Baldes, sobre se excluya del pago de tributos. (Guayaquil, 26-2-1705). *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 12: 111-118.
- Burgos, Hugo. 1995. *Primeras doctrinas en la Real Audiencia de Quito 1570-1640*. Quito: Abya-Yala.
- Estrada, Julio. 1972. El Archivo de Cabildo Colonial de Guayaquil. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 1: 22-36.
- . 1975. Apuntes para una historia de Daule. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 8: 37-73.
- . 1987. Andanzas de Cieza por tierras Americanas. AHG/BC, Guayaquil.
- . 1990. *El puerto de Guayaquil*. Guayaquil: BC/Centro de Investigaciones y Cultura.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1988. El Reino de los Chono, al este de Guayaquil (siglos XV-XVII). El testimonio de la arqueología y etnohistoria. En *Etnohistoria Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

- Hamerly, Michael. 1974. La demografía histórica de Ecuador, Perú, y Bolivia: una bibliografía preliminar. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 6: 24-63.
- . 1975. Relaciones geográficas de la antigua Provincia de Guayaquil. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 8: 73-78.
- . 1977. Registros Parroquiales e Inventarios de Iglesias del Litoral. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 12: 25-70.
- . 1987. *Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil, 1763-1842*. Guayaquil: BC/AHG.
- Jiménez de la Espada, Marcos. 1965. *Relaciones geográficas de Indias - Perú*. Madrid.
- León Borja, Dora. 1976. Los indios balseros como factor en el desarrollo del puerto de Guayaquil. En *Estudios sobre política indigenista Española en América*, II, 281-311. Valladolid.
- . s/f. *Prehistoria de la costa Ecuatoriana*.
- Loredo, Rafael. 1958. *Los repartos*. Lima, Perú.
- Oberem, Udo. 1986. La población tributaria del Ecuador Colonial. En *Cultura* (Quito) Vol. 8, no. 24 c: 447-588.
- Ortiz de La Tabla, Javier. 1989. La población ecuatoriana en el siglo XVI. Fuentes y cálculos. En *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, 181-197. Quito: Abya-Yala.
- Ramos, Luis J. y Concepción Blasco. 1976. En torno al origen del tributo indígena en la Nueva España y su evolución en la primera mitad del siglo XVI. Según el testimonio del "Códice de Coyoacán" de Simancas. En *Estudio sobre Política Indigenista Española en América*, 357-391. Valladolid.

- Rojas, José Luis de. 1993. La sociedad indígena novohispana en el siglo XVI a través del tributo. *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid: Complutense) no. 23: 153-164.
- Rostworowski de Diez-Canseco María. 1976. El tributo indígena en la primera mitad del siglo XVI en el Perú. En *Estudios sobre política indigenista española en América*, II: 393-399. Valladolid.
- Sandoval Diego de. 1975. Probanza de Diego Sandoval, 19-11-1539. Información de Diego Sandoval, 7-2-1554. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 6: 97-112.
- Stemper, David M. 1993. *La persistencia de los cacicazgos prehispánicos en el río Daule, Costa del Ecuador*. Pittsburgh-Quito: Libri mundi.
- Szasdi, A. y Borja León, D. 1988. *Diego Tomalá, cacique de la isla Puná, un caso de aculturización*. Guayaquil: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador.
- Toledo, Francisco de. 1972. Sobre los tributos de los indios de Yaguchi. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 1: 70-98.
- Torres de Mendoza, Luis, ed. 1864-84. *Colección de documentos relativos al descubrimiento, conquista y organización de antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*. Madrid.
- Tyrer, Robson. 1988. *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Volland-Lenz, Birgit y Martín Volland, . 1986. Ostras, perlas y púrpura. Su uso durante la época Colonial hasta comienzos de la Independencia en el Ecuador Occidental. *MAE* (Guayaquil) 6: 49-70.
- . 1989. Algunas noticias acerca de los caciques de Daule durante el siglo XVII, estudio preliminar. En *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología de Ecuador*, 211- 222.

Zelaya, Juan Antonio. 1974. Estado de la Provincia de Guayaquil, agosto 17 de 1765, por Juan Antonio Zelaya. *Revista del Archivo Histórico del Guayas* no. 6: 97-112.

Documento:

AN\Q, Indígenas. 26. 1 VIII-1702. El común de los Indios del pueblo de Chanduy sobre la lealtad de buenos vasallos, 15 fols.

**Confluencia y conflictos de
paradigmas médicos en el Ecuador
contemporáneo**

Diego Quiroga

COORDINADOR

“El éxtasis shamánico de la conciencia” principio medular de la medicina shamánica. Aspectos de la investigación científica

Heinz Valentin Hampejs

Para el análisis científico integral, concluyente y verificable de los principios y mecanismos eficientes, en fin las virtudes curativas de la “*medicina shamánica*”, es indispensable ocuparse de por lo menos tres aspectos fundamentales, involucrados esencialmente en la *dinámica psico-energética* de la “*curación shamánica*”; estos son:

1. “*El éxtasis shamánico de la conciencia*”, denominado también “*conciencia shamánica*”, es la dimensión central, el principio medular de la “*medicina shamánica*”. El investigador debe conocerlo con experiencia propia; porque la iniciación vivencial en el “*éxtasis shamánico de la conciencia*”, o sea la percepción personal de su acción psicocatalítica sobre las complejidades psicósomáticas del propio investigador es el requisito previo indispensable, absolutamente necesario para poder adquirir un conocimiento auténtico y real de este fenómeno.
2. Siendo el significado literal de la palabra “*shamanismo*” (de origen tunguso-siberiano): “*hombre - dios - medicina*”; y definiéndose el “*shamanismo*” por eso ya semánticamente como un sistema de medicina que implica conocimientos espirituales (... porque son inherentes a la interrelación entre el “*hombre*” y lo “*sobrehumano*”); es absolutamente necesario el análisis, la comprensión estructural de toda una diversidad de *aspectos espirituales* involucrados en la *dinámica del “Extasis shamánico de la conciencia”*. Para la objetivación de la dimensión espiritual implicada en la experiencia personal de

la "conciencia shamánica", debe realizarse el análisis correspondiente en base de los conocimientos coincidentes y convergentes de la literatura espiritual reconocida como autoritativa en todo el mundo.

3. El análisis psicológico de la *dinámica psico-energética* del fenómeno en base de la psicología del sub y supraconsciente colectivo (arquetípico) y del conocimiento yóguico del Extremo Oriente Asiático, profundamente complementario a la psicología occidental.

Vamos a ocuparnos sólo de los aspectos prioritarios y por lo tanto más fundamentales de la investigación científica del "éxtasis shamánico de la conciencia", a saber de la indispensable "iniciación" personal del investigador interesado en la "conciencia shamánica"; los aspectos espirituales y psico-energéticos en cambio trataremos sólo someramente, a saber sólo en relación con el punto esencial de este discurso. Un detenido examen de estas dos categorías adicionales para la investigación científica del "shamanismo" puede encontrarse sin embargo en mi libro *El éxtasis shamánico de la conciencia- Principio medular de la medicina shamánica*.

Hasta ahora, los esfuerzos realizados por los pueblos indígenas y todos los simpatizantes de su causa en torno al reconocimiento oficial y la legalización correspondiente de las prácticas ancestrales de la *medicina natural aborígen* o *medicina autóctona* están enmarcándose exclusivamente en las reivindicaciones legítimas de que estas prácticas constituyen la particular herencia tradicional, social, cultural y espiritual de su forma de vida, en fin su cosmovisión con todas las consecuencias derivativas para la vida de la comunidad indígena y la salud integral (corporal, psicológica y espiritual) de sus miembros integrantes; y que por lo tanto el libre ejercicio de la *medicina indígena* representa un auténtico derecho de los pueblos indígenas en una sociedad que ha llegado a reconocer la composición pluriétnica y pluricultural de su existencia.

Un modelo histórico para el reconocimiento oficial de la *medicina indígena* en base de estos justificativos, ciertamente digno de imitación, representa la *iglesia nativa americana* de los Estados Unidos, autorizada como depositaria y custodia principal de la espiritualidad ancestral de los pueblos indígenas norteamericanos desde ya más que quince años: En abril de 1980 el entonces presidente norteamericano Jimmy Carter suscribió un convenio en el cual se legalizó la práctica

de la *medicina shamánica* y el uso de las plantas sagradas (psicotrópicas) en los rituales shamánicos dentro de la *iglesia nativa americana*.

La naturaleza de estas reivindicaciones nos explica también el carácter de la estrategia y los argumentos utilizados hasta ahora para la conquista del reconocimiento oficial y la legalidad de las prácticas curativas de la *medicina indígena*: Es que hasta la fecha fueron presentados argumentos netamente antropológicos, sociológicos, económicos, políticos y jurídicos en favor de estos objetivos; y es que justamente por esto se está considerando que la resolución del problema dependerá fundamentalmente de los juegos de poder entre las distintas fuerzas sociales y políticas involucradas. Realmente, hasta la fecha no fueron presentados argumentos científicos, de fuerza probatoria en relación con los principios y mecanismos de acción y la eficacia terapéutica misma de la *medicina indígena*, argumentos de naturaleza analítica y verificativa, que sean irrefutables también a la luz de la crítica científica en general y la de las ciencias médicas de las universidades en particular. Realmente, hoy por hoy es todavía muy difundida la opinión de que la *medicina indígena* es un conjunto de dudosos conocimientos, empíricos a lo mejor, entremezclados con prácticas supersticiosas y hasta nigrománticas, sin ningún trasfondo concebible para una real actuación curativa.

Ante la ausencia de explicaciones científicamente inteligibles, que hubo hasta ahora, en relación con los principios de acción y mecanismos curativos de la *medicina indígena* en general y la *medicina shamánica* en particular, tenemos que preguntarnos sobre todo, cuáles son las principales razones responsables para esta situación. Una de sus causas más fundamentales consiste indudablemente de que la *medicina natural aborígen* de los pueblos indígenas está abarcando esencialmente conocimientos empíricos que se originaron en la búsqueda y necesidad que ha tenido el hombre - todavía precientífico - de encontrar y descubrir en alguna forma las fuentes de su salud, adaptándose a las exigencias imperiosas del medio ambiente en el cual vivió inmerso instintiva e intuitivamente. Su relación con la naturaleza era y es todavía natural, original, pre-intelectual, lo que le permitió aguzar su percepción sensorial e instintiva para ir adaptándose al medio ambiente y sintiéndose parte de una interrelación e interacción cada vez más profunda. Esta percepción e interacción original es natural, sensitiva, orgánica, caracterizada por una coherencia íntima, un enlace

directo y una correlación vital y primitiva con la naturaleza, lo que le permite captar directa, instintiva e intuitivamente las múltiples señales emitidas por los ingredientes de ella. "Empírico" significa que se sabe una cosa por experiencia, que una medicina por ejemplo actúa tal como actúa, sin que haya necesidad de algún conocimiento adicional sobre porqué actúa tal como actúa. Del mismo modo como para una persona sedienta sólo importa conseguir agua y no la fórmula química de ésta, de manera comparativa para los practicantes de la *medicina indígena* tampoco no tiene mucha importancia la concepción intelectual (científica) de los principios curativos inherentes a sus medicinas y prácticas. El hecho de que no podemos esperar la presencia de conceptos científicos o intelectuales sobre la acción de las plantas y prácticas curativas dentro del conocimiento tradicional de la medicina indígena no significa, sin embargo, que no haya ninguna explicación científica para los mecanismos energéticos inherentes, sino que ésta representaría sólo una aportación adicional, a la que tendría que contribuir la moderna estrategia científica misma. Sin embargo, debería de llenarnos una profunda preocupación respecto a la actual marginación legal de la *medicina indígena*, mientras las transnacionales de la industria farmacéutica extranjera están transformando estos conocimientos unilateralmente en fórmulas patentadas y monopolizadas, porque ellos sí saben cómo extraer científicamente la parte intelectualmente accesible del ancestral conocimiento empírico de la *medicina indígena*.

Otra razón muy seria, que hubo hasta ahora para la carencia de explicaciones científicamente concluyentes respecto a las virtudes curativas y la legitimidad terapéutica de la medicina indígena, deriva de la falta de uniformidad, altura y pureza de ella misma, particularmente de su máxima expresión, conocida como "*medicina shamánica*", que es la medicina de los "*shamanes*" o líderes espirituales de las comunidades indígenas. Debido a las muchas denominaciones lingüísticas que existen para estos expertos en los diferentes idiomas indígenas del propio país, propongo la aceptación del término técnico "*shaman*" para el practicante del "*shamanismo*"; porque carece de aspectos degradantes y ambigüedades denigrantes, tales como (en nuestras latitudes) les son propios al uso de las palabras "*brujo*" y "*brujería*" (mientras que en México, por ejemplo, estas denominaciones no tendrían ninguna connotación negativa). La palabra "*shamanismo*" es de ori-

gen tunguso-siberiano; y significa literalmente: "hombre - dios - medicina". La "medicina shamánica" es por lo tanto -ya por definición semántica- una *medicina espiritual*, con una diversidad tanto de elementos y actos ritualísticos de invocación (según el sistema de conocimientos espirituales de los practicantes) como también de sacramentos e instrumentos empleados ritualmente. En tanto que la "conciencia shamánica" o el "éxtasis shamánico de la conciencia" constituye el eje y principio fundamental de la "medicina shamánica" (véase en Mircea Eliade: *Shamanismo y técnicas arcaicas de éxtasis*), al "shamán" se le sobrentiende como experto capacitado para la iniciación el sostenimiento, la supervisión y el aprovechamiento curativo del éxtasis shamánico; y cualquier curandero que no disponga de los conocimientos indispensables para la soberana conducción del "éxtasis shamánico de la conciencia" no puede ser calificado como "shaman". Hoy en día, después de cinco siglos de marginación y aculturación impuestas sobre los pueblos indígenas desde la conquista española del continente, el *shamanismo sudamericano* representa un ambiente multifacético, compuesto de elementos animistas propios y penetrado en su mayoría por los conceptos y enseñanzas recibidos de parte de las diferentes corrientes eclesíásticas; y contaminado por la "charlatanería" (de aquellos que pretender ser o shamanes o brujos sin conocimiento de fondo en ningún campo) y la "brujería" (igual hechicería o magia negra) que consiste en el extravío ético del conocimiento original y puro del "shamanismo" para causarle daño a uno con las prácticas confeccionadas particularmente para este propósito. La acción y el efecto de una energía, de un conocimiento, una técnica o un instrumento dependen sobre todo de las intenciones del hombre al usarlos y no de la energía, el conocimiento, la técnica o el instrumento mismos, que son neutrales éticamente. La inteligencia, por ejemplo, puede dirigirse tanto a la autorrealización espiritual - como al diseño de una "bomba inteligente"; un sistema de conocimientos puede, por consiguiente, emplearse tanto para el bien como para el mal, la obstetricia y el bisturí tanto para la asistencia al parto como también al aborto, la electricidad para prender un foco o una silla eléctrica; y lo mismo sucede con la acción psico-energética del rito shamánico: su abuso contra la vida es, por lo tanto, responsabilidad ética personal del practicante y no cuestión de los principios y mecanismos del propio shamanismo. Estos abusos han fomentado, sin embargo, que desde la opinión pública siguen proyectándose cri-

terios erróneos, prejuicios y hasta una negativa contra la misma *medicina shamánica*, preexistentes ya en virtud de tantas otras incógnitas y atizados por la ceguera fanática de cierta gente o agrupaciones religiosas en particular. El *shamanismo sudamericano* necesita sin duda alguna someterse a una purificación escrupulosa de estas proliferaciones malsanas, es decir la "brujería" y la "charlatanería", las que pueden ser desenmascaradas fácilmente ante la presencia de *conocimientos espirituales genuinos*, porque el propio "shamanismo" es indudablemente un "camino de sabiduría, un camino con corazón".

Al escudriñar el inventario de los estudios científicos realizados hasta la fecha sobre la "medicina indígena" en general y la "medicina shamánica" en particular podemos percatarnos de una "sorprendente" situación, a saber de la casi total ausencia de investigaciones médicas, quiere decir facultativas. La mayoría de los estudios existentes fueron redactados por antropólogos, etnólogos y botánicos, que desde sus respectivas perspectivas de interés están ocupándose exclusivamente de los aspectos etnoantropológicos, sociológicos, mitológicos o etnobotánicos del "sistema shamánico de la medicina indígena", mas no de los inherentes principios de acción curativa o su eficacia terapéutica. A la vez llama la atención el hecho de que los investigadores dedicados a estas exploraciones, limitándose a la teoría, carecen por lo general de reales experiencias personales de la "conciencia shamánica", siendo éste el eje medular de la "medicina shamánica". Desconocer la acción shamánica con conciencia propia significa a la vez desconocer la naturaleza, los principios y mecanismos del funcionamiento psico-energético y por lo tanto también de la eficacia terapéutica de la "medicina shamánica". Aquel manojito de investigadores que sí fueron iniciados personalmente en el "éxtasis shamánico de la conciencia" (como por ejemplo Carlos Castañeda, Douglas Sharon, Gordon Wasson, Michael Harner, Peter T. Furst, Reichel Dolmatoff y otros), conociendo su utilidad, eficacia curativa e instrumentos medicinales, hasta ahora por poco no han sido considerados por los organismos científicos de la "medicina formal", porque hasta ahora poco les ha importado lo que digan los antropólogos.

Llama mucho la atención esta negligencia científica, el abandono investigador de lo que es la esencia, el meollo intrínseco de la máxima expresión de la "medicina indígena", es decir "el éxtasis shamánico de la conciencia"; tanto de parte de las investigaciones antropológicas

como la casi total ausencia de las médicas; y particularmente causa una peculiar estupefacción la ausencia de investigaciones psiquiátricas sobre la "*conciencia shamánica*", suponiendo que la *psiquiatría* tendría que tener un interés muy especial en el conocimiento de los estados alterados de la conciencia. La "*conciencia shamánica*" es un estado de conciencia modificado y controlado shamánicamente para fines curativos. Un auténtico conocimiento de este estado es, por consiguiente, la condición previa indispensable para conocer la eficacia terapéutica de la "*medicina shamánica*"; y este conocimiento puede obtenerse sólo a través de la *iniciación shamánica*, porque sólo ella proporciona un auténtico testimonio y real conocimiento para la investigación científica del "*éxtasis shamánico de la conciencia*". A la luz de la "*iniciación shamánica*" son nada más que especulaciones intelectuales las "*investigaciones*" realmente poco científicas de investigadores no iniciados, porque no conocen de lo que hablan. Tenemos que concluir según eso que la *iniciación shamánica* es el requisito indispensable para la investigación médico-científica de la "*medicina shamánica*"; y hasta que podemos resumir este hecho indiscutible en la fórmula matemática:

iniciación = conocimiento = experiencia real + comprensión inteligente aplicada

Realmente nos encontramos con la peculiar paradoja de que las "*ciencias médicas formales*" no aplican debidamente la metodología científica de investigación al omitir arbitrariamente la experiencia real y viva del "*éxtasis shamánico de la conciencia*", porque los investigadores se abstienen de la *iniciación* personal en el *ritual shamánico*; y al rechazar a la vez todo el "*sistema de la medicina shamánica*" con "argumentos" especulativos y por lo tanto muy poco científicos que carecen del verdadero conocimiento de los fenómenos en cuestión.

Esta situación -realmente irrisoria- por estar en notoria contradicción con los principios científicos mismos de una seria investigación y al usar simultáneamente sus "conclusiones" para la desacreditación de la "*medicina indígena*" por calificarla como un sistema netamente empírico con creencias mágico -místico- supersticiosas sin algún fundamento científicamente acertado para la existencia de virtudes curativas; y a la vez bastante seria, tanto para los practicantes de la "*medicina indígena*" como para la salud primaria de toda la sociedad ecuatoriana, no puede ser entendida satisfactoriamente sobre la base de las

antedichas cualidades empíricas de la "*medicina indígena*" y la presente contaminación y adulteración de ella por los brujos y estafadores; porque el empirismo sigue siendo un componente inalienable también de la "*medicina formal*" de nuestros días; y tampoco no faltan "*shamanes*" de impecable integridad personal que sí mantienen en alto la sabiduría ancestral de la "*medicina indígena*" de sus pueblos. "¡Quien busca hallará ...!"

No es ni el empirismo ni el miedo de la brujería, los que explican la ausencia de investigaciones científicas más sinceras de la "*medicina shamánica*"; pero sí es la presencia de un fuerte *miedo* de los investigadores delante del mismo "*éxtasis shamánico de la conciencia*"; y he tenido muchas oportunidades de comprobar la presencia de este miedo en muchos médicos, antropólogos, académicos y gente en general durante los 18 años que pasaron ya desde mi propia iniciación personal en los ritos shamánicos en la Amazonía peruana del Río Ucayaly. Este *miedo* -presente hasta en los investigadores interesados en este campo de estudios- es en sí mismo una complejidad compuesta de una variedad de factores, de los cuales quiero poner de relieve por lo menos los elementos más llamativos para nuestra consideración.

En la *tradición sudamericana del shamanismo*, los diversos métodos conocidos y empleados para la instrumentación de la "*transformación shamánica de la conciencia*", transmitidos en cadena discipular ininterumpida y practicados hasta la actualidad como herencia médica y espiritual de todos los pueblos indígenas desde tiempos inmemoriales, casi siempre implican la ingestión de medicinas conocidas como "*plantas sagradas de poder*" (*shamánico o psico-catalítico*). Son sagradas porque actúan a modo de "*bio-catalizadores psicotrópicos*" sobre las estructuras psicósomáticas, quiere decir psico-energéticas del recinto más íntimo y por lo tanto sagrado del individuo. Por eso mismo tampoco hace falta una mayor argumentación de que el uso experto de las "*medicinas shamánicas o psico-catalíticas*" en el contexto de la "*medicina shamánica*", sabiduría de milenaria tradición, no tiene nada que ver ni en lo más mínimo con el abuso caótico e inexperto de estupefacientes en el contexto amenazante de la drogadicción de nuestros tiempos modernos. Los fenómenos que se producen en el "*éxtasis shamánico de la conciencia*" no son alucinaciones ni espejismos irreales, introducidos artificialmente con la ingestión de una "*medicina shamánica o psico-catalítica*", sino experiencias y visiones controladas y liberadas catalíti-

camente dentro de los estratos tanto individuales como arquetípicos del paisaje psicológico o sutil del individuo. La *"transformación shamánica de la conciencia"* facilita por principio también la curación integral de estos estratos de la psicología personal que, entre otras cosas, también generan (potencialmente) la inclinación a la drogafinidad. Las *"medicinas shamánicas o psico-catalíticas"*, en virtud de sus propios rasgos dinámicos de acción, fundamentalmente debido a los efectos de confrontación interna que se experimentan a través de su ingestión; y debido a que en la mayoría de las personas ya no funcionan adecuadamente los mecanismos que controlan el "yo", son completamente impropios para fines narcománicos, *no pueden producir ninguna toxicomanía, no son adictivas* y sí más bien altamente curativas; sin embargo, debido a una "caza de brujos" muy mal entendida, de otra índole, en su mayoría ya son legalmente perseguidas como *"drogas"* en casi todo el planeta. Ciertamente es una muy lamentable verdad que las *"plantas sagradas de poder"* (*shamánico o psico-catalítico*), precisamente en virtud de su acción psicotrópica alternante sobre la conciencia, siempre han atraído también la curiosidad de gente con inclinaciones e intereses narcománicos; sin embargo esto no es un problema que se limita a las *"medicinas shamánicas"*, sino que concierne también los remedios analgésicos, como la aspirina, los calmantes, estimulantes, antitusivos, anti-Parkinson y hasta las auténticas drogas propiamente dichas como la *morfina*, que es una legítima droga con efectos únicamente paliativos mas no curativos. Si a la morfina se le ha concedido una aceptación medicinal limitada y un uso legalizado en la *"medicina formal"*, también y con mayor razón deberían ser autorizadas las *"plantas y medicinas shamánicas o psico-catalíticas"* reconocidas antropológicamente como *medicinas tradicionales para la curación en el estado de la "conciencia shamánica"*. Por eso propongo un reconocimiento expreso de las *"plantas y medicinas hamánicas o psico-catalíticas"* en los códigos de salud y más leyes vigentes sobre la materia en el país, acatando el modelo de la *iglesia nativa americana*, tan digno de imitación, no sólo por razones culturalistas y políticas sino por las mismas virtudes curativas de su acción en el contexto del *"sistema shamánico de la medicina indígena"*.

Las *"plantas y medicinas sagradas de poder"*, malentendidas como *"alucinógenos"*, (porque la alucinación sería una sensación engañosa de la percepción sensorial que conduce a conclusiones erróneas), *no son*

-de ninguna manera- "drogas", suponiendo que se sabe cómo utilizarlas y cómo pilotear, controlar y transformar los procesos psico-energéticos que ellas vienen activando, liberando y desbloqueando en virtud de su "acción psico-catalítica o shamánica" en nuestro subconsciente. La sabiduría ancestral de los pueblos indígenas de las Américas desde luego está ligada intrínsecamente a todos los conocimientos relacionados con las virtudes curativas de estas medicinas. Nadie puede llegar a adquirir estos conocimientos (... recordemos: conocimiento = experiencia vivencial + comprensión inteligente aplicada), ni cureoseándolos mediante ciertos "experimentos clínicos" que se están realizando -en forma independiente y desligada de la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas- en algunos establecimientos científicos del mundo, ni quedándose afuera de las experiencias relacionadas con la ingestión de las "medicinas shamánicas" en los "ritos shamánicos" estudiados durante las investigaciones de campo; porque merced a una activación liberadora de energías bloqueadas en nuestro subconsciente, su efecto viene dirigiéndose a nuestras experiencias íntimas, nuestros sentimientos, deseos, convicciones, valores, en fin nuestra orientación y razón de vida, salud, enfermedad y muerte; y es precisamente en virtud de esta activación de nuestras estructuras psico-energéticas (igual: sutiles) - y de los contenidos inherentes a nuestra historia personal y resultantes de nuestros intereses, inclinaciones y actitudes condicionados colectivamente y almacenados y procesados en dichas estructuras- la que permite tanto la experimentación, conscientización, transformación y rectificación de los impulsos vitales mal conducidos (tales como vicios, malos hábitos, actitudes pasionales, estados depresivos, enfermedades psicosomáticas, irritabilidad psicovegetativa, experiencias traumáticas en el pasado de nuestras vidas, entre otras); como la reactivación vital de nuestra relación e interacción original, natural, sensitiva y coherente con las energías de la naturaleza; de tal manera que resulta un inesperado enriquecimiento de los parámetros corporal - mental - emocional - afectivo y espiritual de la vida al evidenciar de manera auténtica, vivencial y por lo tanto irrefutable que cada uno de nosotros encierra la posibilidad de experimentar una reactivación legítima y una transformación duradera de su salud y personalidad. Por lo tanto, la "curación shamánica" puede ser comprendida también como una "activación del médico adentro" (quiere decir del "potencial curativo que nos es inherente"), que va efectuándose en

virtud de la "dinámica psico-catalítica" de las "plantas sagradas de poder", si ellas son aplicadas debidamente, a saber según los "conocimientos ancestrales", arcáicos de nuestros pueblos indígenas, a saber según su profunda sabiduría y humanidad necesaria e imprescindible implicadas en los "ritos shamánicos" de curación. Es obvio que estos conocimientos no pueden ser encapsulados en los medicamentos de la industria farmacéutica, ni tampoco ser emulados en los laboratorios clínicos; es obvio también que el "ritual shamánico" debe ejecutarse con competencia, supervisión y conducción experta; a saber con la ayuda de la sabiduría de una persona experimentada en estas experiencias y realizada a través de un aprendizaje largo, consistente de muchas experiencias adquiridas empíricamente a través de muchos "viajes" por las interioridades enigmáticas del hombre; y a este experto le llamamos "shaman".

Aurelio Díaz Tepankalli, presidente de la *Iglesia Nativa Americana Itzachilatlan*, en una conferencia dictada en la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, en Quito el 24 de junio de 1994, clamó por eso:

El "peyote" de ninguna manera es una droga. Los europeos se han tomado el derecho de decir que nuestras medicinas son drogas; pero que el vino para ellos es para consagrar. ¿Por qué podemos aceptar que criminalicen nuestras "plantas sagradas", si ni las conocen? El "peyote" no es un alucinógeno, es una "planta sagrada" que da visiones, Este es un "maestro"; si le preguntas algo con tu corazón, te va a enseñar. Esto es nuestra forma de vida, nuestra relación con las plantas. Si tú entras dentro de esta planta, ella te conduce con "poder". Unas personas la toman sin respeto y entran al efecto y no al "poder"; es diferente estar dentro del "poder del espíritu de las plantas" o estar dentro del "efecto de la planta". Como ellos nunca han entendido la relación que nosotros tenemos con estas plantas, las siguen clasificando como les da la gana. Sin embargo, esta "planta sagrada" aquí es igual como la "hostia" que les dan en la *Iglesia Católica*; es igualito, no hay ninguna diferencia pero ellos tienen el derecho de conservarse este derecho - ...; y este "peyote" es un "sacramento", es "medicina", que sólo utilizamos para curar: Lo que sucede es que la gente recibe una lección. Desafortunadamente, cuando nuestra gente se cruzó con el cristianismo, no entendió, se comenzó a prostituir, porque se comenzó a pensar que estas plantas te castigan; pero no castigan a nadie, dan lecciones. Nuestros "dioses", como ellos los llaman, nuestras fuerzas,

están para ayudarte, para llevarte, para en alguna manera realizarte, no para castigar a nadie. Entonces vamos a regresar a la "forma original", consiguiendo el "pensamiento original": ...; y esto es que se encarguen en "no permitir que se criminalicen nuestras plantas sagradas". Tenemos el derecho de utilizar el "peyote, el "San Pedro", la "ayahuasca", la "hoja de coca", los "hongos sagrados", todas las "plantas sagradas". Por eso hay que propiciar lo de nuestros antepasados: ... nosotros lo vamos hacer con la ayuda de los que están dispuestos, porque tenemos también la ayuda del "Gran Espíritu". (Hasta aquí Aurelio Díaz Tepankalli).

De todo esto se infiere que el científico interesado sinceramente en la investigación de la "medicina shamánica" de nuestros pueblos indígenas, tampoco no debería retroceder de su indispensable e insustituible "iniciación shamánica" por temores asociados al consumo de "drogas"; lo que sería un concepto demasiado ignorante y profundamente erróneo en relación con el "manejo shamánico" de las "plantas sagradas" en los "ritos shamánicos"; ni tampoco por temer que ellas podrían castigarle a uno

Sin embargo hay cierto tipo de angustia casi fisiológica que suele posesionarse de nosotros al encontrarnos de repente ante una situación desconocida respecto a nuestra supuesta seguridad existencial de rutina: la podemos experimentar por ej. En el primer día escolar de nuestra vida, en el día del reclutamiento militar o inmediatamente antes de las primeras nupcias. De manera comparable, antes de su primera "iniciación" en los "ritos shamánicos", mucha gente siente cierto temor, porque la inminente experiencia implicará una interrupción de la rutina de la percepción de costumbre y conciencia conocida, sin poder imaginarse precisamente en que vendría a consistir esta experiencia. Es un temor natural y normal; sin embargo no hay necesidad alguna de exagerarlo tampoco. A este respecto suelo aquietar a los aspirantes neófitos, asegurándoles de que mucho más miedo debería darles una inminente apendectomía o tonsilectomía, por no saber a ciencia cierta si van a despertarse de la anestesia general; mientras que se debe mantener la lucidez de la conciencia durante todo el "ritual shamánico"; y hasta que suelo prevenir cualquier riesgo al insistir que los participantes estén sentados; y al no permitirles que se acuesten al asistir a una "ceremonia shamánica", para poder mantenerse alertos y conectados con lo que viene sucediendo.

Lamento mucho no poder exponer aquí los aspectos espirituales y psicológicos de la "*medicina shamánica*" con más profundidad, o sea más allá de lo que era ya indispensable para este discurso. Para las personas interesadas en un amplio análisis de estos aspectos inherentes al "*Extasis Shamánico de la Conciencia-Principio Medular de la Medicina Shamánica*" hay el libro del mismo título, que fue publicado por la editorial ABYA-YALA, Quito, en 1994 y 1995. Este libro fue encargado oficialmente en 1990 por el entonces Ministro de Salud Pública, el destacado científico ecuatoriano Dr. Plutarco Naranjo; redactado bajo la supervisión del Director del Museo Nacional de Medicina en Quito, el igualmente destacado científico Dr. Eduardo Estrella, ya fallecido. Quiero rendirles homenaje a estos dos personajes salientes de la vida científica del país; y agradecerles por el magnánimo apoyo que dieron para la realización de esta monografía.

La dinámica espiritual y psico-energética actuantes en el "*ritual shamánico*" no pueden ser transferidas sin embargo por libro alguno, sino sólo a través de la misma "*iniciación shamánica*".

Las concepciones del cólera como enfermedad nueva: Cómo se enfrentó a la enfermedad desde las comunidades andinas.

Estudio de caso en la provincia de Imbabura

Patricio Trujillo Montalvo

Introducción

La epidemia de cólera presentada en el año de 1991 tuvo un impacto catastrófico en las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana. El cólera apareció repentinamente y de manera explosiva causando una alta mortalidad en un grupo etario (mayores de 15 años) que no había sido afectado anteriormente por enfermedades diarreicas agudas.¹

Las causas para el rápido esparcimiento del vibrión y la alta mortalidad, a decir de los medios oficiales de prevención de salud, fueron básicamente dos:

- a) Una total falta de servicios básicos (agua segura, letrinización, alcantarillado, centros de atención médica) y
- b) Una total desinformación sobre las causas de la enfermedad y su posible terapéutica.²

Estos dos factores contribuyeron a desconocer totalmente los posibles medios de prevención y/o curación de esta enfermedad. Las comunidades indígenas de Imbabura, antes de la epidemia, no poseían la menor infraestructura de servicios básicos; el consumo de agua para consumo doméstico se lo hacía desde las acequias y los ríos cercanos a las comunidades, por lo que el aprovisionamiento de agua segura era nulo.

Sin embargo existió un tercer problema, al parecer mucho más grave y desconocido o ignorado en esos momentos, el mismo que contribuyó a elevar la tasa de mortalidad entre el grupo indígena. Este se relaciona con una actitud racista de la población mestiza y de los agentes formales de salud (médicos, enfermeras, auxiliares), que habitan en los centros urbanos, los mismos que acusaban a los indios de ser los causantes de la enfermedad por sus malsanas costumbres, su suciedad y su descuido.³

Las poblaciones autodenominadas blanco-mestizas, son las que acaparan el poder político en la región, por ende muchas de las decisiones sobre salud estaban en sus manos, esto contribuyó a que la mayoría de mensajes de prevención de la enfermedad fueran dirigidos hacia grupos urbanos, y los que llegaron a las comunidades no calaron en el imaginario social de estos grupos,⁴ ya que no se les consideró como una cultura diferente, con horizontes simbólicos distintos y una realidad que se recrea en base de su interacción con el medio que la rodea y sus relaciones sociales, religiosas, económicas y políticas.

Lo anteriormente descrito generó un verdadero enfrentamiento étnico, que muchas veces terminó en manifestaciones violentas entre estos dos grupos tradicionalmente antagónicos. El cólera fue relacionado como una enfermedad de los indios, provocada por sus costumbres malsanas y su ignorancia.

Esto desató una total negativa de los indios a utilizar los centros de salud mestizos, ya que la idea de estar en un hospital para un indio es estar en la antesala de la muerte, complicándose lo anterior con el maltrato y la discriminación que reciben por parte de enfermeras y médicos de los centros de salud.

El pueblo indio, al sentirse desplazado, buscó alternativas para enfrentar la enfermedad. Alternativas que se convirtieron en formas particulares de comprender y reelaborar el cólera y su posible curación o prevención. Muchas de estas prácticas se convirtieron en ayudas efectivas y se salvaron vidas de muchos enfermos con la colaboración de agentes tradicionales de salud, pero de igual forma, muchas otras formas de comprender y reelaborar a la enfermedad se convirtieron en elementos que actuaron en contra de la salud, provocando más muertes.

Metodología

Esta investigación presenta un acercamiento hacia la cosmovisión de los pobladores indios respecto al cólera. Su reelaboración de acuerdo a la realidad socio-económica y cultural en la que esta cultura se desarrolla. El cólera, las causas de la epidemia, la curación misma, se convirtieron en verdaderos símbolos, que intentaron explicar y comprender a la enfermedad.

Las técnicas utilizadas en la investigación fueron:

- a) Rapid Anthropological Procedures (RAP)
- b) Conversaciones informales
- c) Observación participante
- d) Entrevistas a profundidad
- e) Grupos focales

La mayor parte de la información se recolectó en base a entrevistas a profundidad a informantes claves y grupos focales con madres. El material obtenido fue procesado en el paquete informático ETHNOGRAPH 3, y recopilado en fichas que se elaboraron en base a los objetivos del estudio.

Se aplicaron 12 entrevistas en comunidades de Otavalo, y en Cotacachi. Seis fueron curanderos, seis madres de familias las mismas que habían contraído la enfermedad o participado activamente ayudando a controlar el primer gran brote de cólera.

En una segunda instancia de la investigación se profundizó las 12 entrevistas y se realizó adicionalmente 8 entrevistas a madres con la finalidad de esclarecer las discrepancias existentes respecto a la prevención del cólera, a la idea de contagio y las formas de transmisión.

La creación de fronteras étnicas: espacios de socialización y conflicto

La confrontación étnica y cultural genera diferencias entre los individuos, los grupos y las sociedades. En la provincia de Imbabura encontramos varios grupos étnicos: mestizos, indios, negros, que se encuentran en constante interacción.⁵

Esta diferenciación y la autoadscripción a un determinado grupo genera y crea fronteras étnicas (Frank, E. 1991; Barth 1972), que acarrea como consecuencia la constitución de espacios rituales de conflicto. Espacios que se convierten en proveedores de identidad particular y grupal, que diferencian a los distintos actores sociales.

Los procesos de generación de identidad se construyen mediante oposiciones al otro. A decir de Barth, la identidad es un juego de oposiciones en donde los grupos se autodefinen y afirman en virtud de la existencia de otros grupos y otras fronteras étnicas (Barth 1972). Los diferentes grupos, por lo tanto, construyen y desarrollan procesos simbólicos y elementos subjetivos para generar estrategias a la alteridad. La cultura se convierte en el instrumento generador de categorías identificatorias para clasificar y seleccionar al otro como diferente.

Las fronteras étnicas son construcciones simbólicas imaginarias que desarrollan los grupos sociales para racionalizar y reordenar sus hábitos. Las fronteras y los grupos étnicos son instituciones imaginarias, son invenciones para generar autoreconocimiento y autoadscripción grupal (Guerrero 1996).

Dentro de esta perspectiva, la construcción de nuevos actores sociales, o la resignificación de los mismos se configura dentro de un complicado juego de poder, en donde la identidad genera actores valorados y revestidos de nuevos perfiles sociales y de obtención de ciudadanía (Guerrero 1996). De esta forma las fronteras étnicas son trasladadas por los nuevos grupos y recreadas en microcosmos que legitiman y autoafirman su autoreconocimiento y valoración. Los curanderos, yachacs o shamanes de las comunidades retomaron espacios simbólicos de poder y empezaron a dar alternativas frente a la enfermedad, se convirtieron en los mediadores entre la enfermedad, la comunidad y el otro, es decir los mestizos, los médicos y las autoridades de salud.

Los juegos de poder que se generan en estos microcosmos hacen posible que los individuos obtengan un nuevo status valorado, pasan a formar parte del grupo estelar, de lo deseado. El cólera generó una grave crisis interna en las comunidades andinas, que tuvo que ser rápidamente resuelta gracias a la generación de nuevas estrategias que enfrentaron a los problemas que ocasionaba la enfermedad. Los grupos indígenas se sentían culpables de las causas de la enfermedad,

por lo que explicaban que el origen y apareamiento del cólera era causa de un castigo divino, que el mundo estaba viejo y que "taita Dios" destruiría a los indios por pecadores.

El cólera se convirtió en una enfermedad que estigmatizaba al indio, que lo disminuía frente al otro, en este caso a los mestizos, quienes aprovecharon la crisis interna de las comunidades para desatar todo su racismo en contra de los indios. Para graficar lo anteriormente descrito se transcribirá uno de los testimonios más reveladores de lo que significó este enfrentamiento étnico entre dos grupos históricamente antagónicos y que han luchado por muchos años por la consecución y la retoma de espacios económicos, físicos y simbólicos.

Cuando llegó el cólera a la población de San Roque, los "*mishus*" (mestizo, en quichua), culparon al indio de ser el causante de la enfermedad, que nosotros por ser indios, éramos sucios, que Dios nos había enviado este mal para exterminar al pueblo indio por pecador, tanto nos hablaron que hasta el cura no quería enterrar a los muertos en el cementerio, diciendo que por nuestro paganismo, Dios estaba bravo y nos había castigado ... así ni a los muertos quisieron enterrar, a escondidas les enterrábamos nosotros ... los mestizos empezaron a culparnos de todo ... decían que por nuestra culpa ahora con esta enfermedad todos íbamos a morir ... nosotros decidimos entonces envenenar el agua de los tanques de San Roque que van al poblado, así si nosotros nos moríamos por el cólera ... los *mishus* también se morirían envenenados...(*yachac*, San Roque).

El discurso de los grupos de poder

La resolución indígena del fenómeno salud-enfermedad y del cólera dista mucho de las políticas de salud planteadas por los organismos pertinentes. Muchas de las concepciones que se elaboran dentro de las sociedades, pueden ser manejadas por grupos de poder quienes poseen el suficiente capital simbólico o económico ⁶ para controlar estos círculos y convertirse en elementos claves dentro de la construcción ideológica y material de la cultura o de los "habitus" de los pueblos (Bourdieu 1988).

Las ideas respecto a la enfermedad, a las causas de la epidemia y a los agentes transmisores fueron creadas y transmitidas por personajes o grupos con mucho peso simbólico dentro de la comunidad (agentes formales o informales de salud entre otros).

El cólera fue interpretado en una primera instancia (cuando apareció repentinamente) como una enfermedad con características que puede encajar en lo que se considera síndrome andino, como una diarrea por frío o un fuerte mal viento.

Enfermedad a la cual se trató de curar con métodos tradicionales, limpias, zumos de hierbas, brebajes. Se relacionó el cólera con estas enfermedades por el parecido sintomático, así un mal viento se lo reconoce por la presencia de abundante diarrea, vómito y dolor de cabeza, de igual forma es reconocido el cólera por los habitantes de estas zonas. "Es fuerte la enfermedad ... es mortal ... de cuidado ... es como un fuerte mal viento, vómito ... diarrea ... dolor de cabeza ... la gente se seca ... se muere (Madre, Otavalo).

Sin embargo al no poder curar, y al enfrentarse en muchos casos a una muerte rápida del enfermo, reelaboraron la idea de la enfermedad y la sincretizaron con las informaciones de los médicos. Así, por ejemplo, si bien es cierto que para muchos indios el cólera se produce por el consumo de alimento y agua contaminados, no poseen una idea clara sobre sus orígenes ciertos, y más bien le relacionan con ideas prehispánicas, como que el cólera anda o es traído en el viento: "El cólera dice que es por la suciedad, por comer cosas contaminadas, pero no creo que es así, parece que el cólera viene por el viento, así decían los mayores, los curanderos, que es traído por el viento de las ciudades, de la suciedad".

Para muchos la enfermedad cólera está muy difusa y su entendimiento es complicado. Sin embargo los curanderos o *yachac* de la zona, los líderes locales y promotores de salud comunitarios son los que se encargan de transmitir lo que se consideró como verdad sobre la enfermedad, sus causas, diagnóstico y curación. De esta forma, son ellos los que muchas veces manejan el discurso oficial de la comunidad, el mismo que es interpretado en base de su realidad socio-cultural. Realidad que es diametralmente opuesta a todas las políticas de salud implementadas por los organismos encargados de la salud.

La comunidad andina posee formas particulares de organización y decisión política, social y cultural, elementos articulados a su forma tradicional de autoreproducción social.

Para lograr un acercamiento más objetivo a los posibles orígenes y causas de la epidemia, es necesario relacionar las elaboraciones simbólico-culturales de la enfermedad, con reelaboraciones discursivas de los grupos de poder, las mismas que se convierten en redes de apoyo y fuentes de información dentro de estructuras político económicas y culturales en las que se desenvuelven los grupos sociales y los individuos.

Una de las elaboraciones simbólico-culturales más importantes es el lenguaje. El mismo que es elaborado por las sociedades respondiendo a las necesidades y problemas que enfrentan. El lenguaje se convierte en el mediador entre dos grupos culturales y es éste el que crea nexos comunicacionales que permite relacionarlos o identificarlos.

Existen dos niveles de lenguajes que se enfrentan y/o se complementan, antes de canalizar y transmitir el conocimiento final utilizado por los habitantes de la comunidad como una realidad. Un lenguaje, que lo llamaremos oficial, formal o ETIC, que es manejado a nivel científico por los investigadores y las entidades e instituciones representantes de la sociedad nacional, que pretenden cambiar mediante la utilización de modelos explicativos y pequeños proyectos de dotación de infraestructura sanitaria, los comportamientos, actitudes y prácticas de las poblaciones marginales respecto al uso y manejo de ambientes sanitarios, así como sus creencias respecto a la salud y enfermedad.

Otro es el denominado no oficial, no formal, EMIC, que es elaborado o reinterpretado por los propios actores sociales, en este caso indios quichuas de la sierra, respecto de la realidad estructural en la que se desarrollan. Al ser el cólera una enfermedad nueva dentro de la cosmovisión de los habitantes de las comunidades indígenas, éstos tuvieron que reelaborar sus conocimientos alrededor de la enfermedad y las causas de su presencia, creando símbolos culturales propios que les proporcionarían un entendimiento a la situación que estaban viviendo. Conocimientos que fueron transmitidos dentro de la comunidad como verdades aplicables a su cotidianidad.

Lo anteriormente anotado genera toda una complicada elaboración y construcción de sistemas ideacionales o formas de comprensión que se convierten en verdaderos símbolos que rigen las acciones de los individuos involucrados. Estos encierran verdaderas prácticas culturales que son desarrolladas como técnicas propias, adquiridas o sin-

créticas.⁷ La cultura se convierte en una razón práctica (Salhins 1990), una herramienta que es utilizada por los individuos como un recurso para enfrentar los problemas que les devienen y es esa práctica la que genera símbolos, que se convertirán en los regidores de las acciones a tomar.

Para graficar lo anteriormente anotado se describirá uno de los episodios más importantes y anecdóticos dentro de la construcción de la idea de lo que sería el cólera y su posible curación.

En 1991, en la etapa más explosiva de la epidemia del cólera, varias ONGs, implementaron metodologías que intentaban frenar el avance de la enfermedad. Una de ellas, fue reunir a varios curanderos, yachacs y médicos del Perú, quienes habían tenido ya experiencia con la enfermedad y en un seminario taller exponer sus experiencias a los curanderos, yachacs y médicos del Ecuador. En este seminario se intentó explicar el origen de la enfermedad, por lo que se desarrolló la idea de que el cólera es producto de las guerras que han habido en otros países, y que esos humos y cuerpos muertos habían sido traídos por el viento hasta el mar y comido por los peces y estos peces a la vez comido por los indios que migran a la costa, de esa forma apareció la enfermedad en las comunidades.

Quando hubo el cólera, todos empezamos a enfermar, no sabíamos porqué daba la enfermedad, al principio queríamos curar, pero nada curaba y la gente moría rápido, se secaba y los calambres le mataban. En eso nos invitaron a un curso con médicos y yachacs del Perú, ahí todos hablamos de la enfermedad y los peruanos, decían que el cólera había venido traído por el viento, que anda en el viento, que el viento había traído esos humos que se producen, ese fuerte que se produce en las guerras, en una guerra del golfo decían, ese fuerte le ha triado el viento y botado en el mar, ahí se han comido los pescados y esos pescados han llegado hasta el Perú y se han comidos las gentes, se han contagiado del cólera, como da diarrea, ese fuerte de la diarrea le ha traído el viento hasta aquí, por eso nosotros quemábamos ajos, verbena, eucalipto, también son hierbas fuertes, para que el cólera no entre a la comunidad por el viento (Yachac. Iluman).

Nosología de la enfermedad

Para los habitantes de las comunidades andinas del Ecuador, la enfermedad es causada por un desequilibrio interno, una ruptura o un desmando. Clasificando en dos grandes grupos a las enfermedades: del campo y de afuera o de Dios.

Esta misma forma de clasificar las enfermedades se puede encontrar en los indígenas de las comunidades de Imbabura.

Enfermedades del campo

Dentro de este tipo de enfermedades se encuentran las consideradas como propias de los indios, sea por razones biológicas (los indígenas afirman que poseen un "humor" más fuerte que el de los blancos) o por razones culturales (la creencia animista de cerros, lagunas y cascadas está muy difundida en el mundo andino), de un difícil diagnóstico para médicos blancos y que debe ser curada por yachac o curanderos de la zona. Las mismas son provocadas por:

a) Un desequilibrio provocado por la ruptura de espacios sagrados en la relación hombre-naturaleza. Ligado a la creencia de que espíritus benignos o malignos que habitan en los cerros, lagunas, cascadas pueden ser los causantes de enfermedades si no se los respeta o teme. Las principales enfermedades de este tipo son: mal viento, espanto, el mal del arco iris.

b) Un desequilibrio térmico en el cuerpo, que provoca enfermedades frías y calientes, las mismas que deben ser curadas mediante hierbas y aguas medicinales con propiedades terapéuticas para controlar y equilibrar el sistema térmico del cuerpo humano. Las más comunes son: diarreas, enfermedades respiratorias.

c) Los desmandos son considerados como causantes de enfermedades dentro de la cosmovisión indígena. Existen desmandos para indios, distintos de los del blanco (Muñoz-Bernand 1986). Los desmandos más corrientes que afectan a los indígenas son aquellos producidos por la acción perniciosa del frío, del agua o del aire sobre el cuerpo abrigado o sobre las heridas (ibid 1986). De igual forma se relaciona los desmandos con el exceso de trabajo, el exponerse mucho

tiempo al sol o al frío, el lavar continuamente, el pisar sitios húmedos con pies descalzos, etc. Estos son de fácil diagnóstico y se curan con hierbas frescas y descanso del cuerpo. Desmando es de igual forma el comer demasiado, el alcoholismo.

d) Los malos aires: los vahos, los lugares pesados son de igual forma causas de enfermedades del campo, sin embargo es necesario anotar que no es el viento frío de los desmandos lo que provoca las enfermedades, sino que corresponde más bien a un vapor o a una emanación imperceptible, a un vaho, que provoca enfermedades graves únicamente curada por los *yachac*⁸ y curanderos.

Las enfermedades del campo ofrecen una interpretación cultural del sufrimiento y del cuerpo humano. Pero de igual forma remiten creencias culturales que son conservadas por los indígenas como valores.

La curación buscará recuperar el equilibrio perdido y la acción del curandero resultará eficaz cuando restablezca la unidad y la armonía en el enfermo o entre el enfermo y quien le ha causado la enfermedad. De esta forma el equilibrio que se consigue a través de la curación aseguran que existan las condiciones que permitan un estado de salud a nivel individual y colectivo dentro de la comunidad.

Enfermedades de afuera o de dios

Estas enfermedades son relacionadas con la penetración, ingreso y contacto con los blancos y mestizos en tierras indígenas. De igual forma con la degradación social y la pobreza existente en las comunidades. Se consideran como castigos enviados por Dios, y son diagnosticadas y curadas por médicos blancos en hospitales. Los curanderos y *yachac* tratan de no mediar en este grupo de enfermedades.

Este tipo de enfermedades conlleva una sanción moral dentro de la comunidad, representan lo que no se debe hacer, se convierten en regidores de valores. Son provocadas cuando se rompen reglas que rigen valores comunitarios.

Un ejemplo de lo antes mencionado es la tuberculosis, el cólera, relacionadas como enfermedades de Dios, enfermedades consideradas de afuera, que da por la suciedad, por las borracheras. Enfermedades traídas por migrantes indígenas que trabajan en ciudades de blancos

y mestizos, en la costa, o en otro lugar distinto al de la comunidad, por romper valores socialmente reconocidos dentro de la comunidad.

En las ciudades se contaminan por la vida sin control que llevan, por el exceso de trabajo, pero principalmente por el continuo contacto con blanco-mestizos portadores de estas enfermedades; para la cual no existe cura dentro de la comunidad, y debe ser tratada en hospitales mestizos.

Las enfermedades de afuera son relacionadas con la infracción de valores morales dentro de la comunidad, al modo de vida y al contexto familiar, a la suciedad, a la migración, al alcoholismo.

Las enfermedades denominadas de afuera o de Dios representan la ruptura existente entre el mundo indígena y el mundo blanco-mestizo. Una ruptura difícil de conciliar ya que conlleva toda una etapa histórica marcada por la explotación y resentimiento de un pueblo, el indio.

¿De dónde viene el cólera?

En la cosmovisión andina muchas enfermedades son traídas por los vientos, una de ella es el cólera. Muchos testimonios revelan que el cólera fue traído desde las ciudades por el viento. Es además por el viento que se enferman las gentes. Un interesante testimonio relaciona el origen del cólera con la guerra del Golfo Pérsico, guerra en la cual se botaron muchas bombas y se produjo mucha contaminación en el ambiente.

La enfermedad es fuerte ... algunos dijeron que por la guerra del golfo Pérsico ... ahí vuelta ese humo fuerte le ha bajado ... al agua ... eso sale en vertientes ... eso sale en laguna ... eso sale en los ríos dijeron ... será cierto ... no será ... eso decían así los doctores ... a nosotros nos dijo un doctor que vino a dar el curso ... el dijo así ... ese fuerte viene en el agua... se levanta en todo el país ... en el agua se transmite el cólera por la guerra dijo ...

Cólera vino creo que dijeron ... por la guerra que hicieron en otro país ... allá disque han regado en el agua ... en la vertiente ... en el río ... en el mar ... así dijeron ... cólera da por el mal aseo dicen también ... al yachac le dio porque tomaba ... porque vivía solito ... no

tenía compañera ... por eso había cogido ... él de borrachera había amanecido ... de ahí había levantado con cólera ... (Yachac, Ilumán).

El cólera es relacionado con una enfermedad que viene de la ciudad, que es traída ya sea por el viento o por la gente de las comunidades que va a las ciudades y se contamina; viene enfermo y contamina a los indígenas. Es una típica enfermedad que se la puede encerrar dentro de la concepción de enfermedad de Dios.

... viene de la ciudad ... viene traído en transportes ... ya han respirado por dentro ... entonces parece que vivir en una puerta ahogada ... esperando la enfermedad ... aquí nosotros no vivimos en puerta ahogada ... sino abierta ... vienen todas las enfermedades tal vez pero con el viento pasan no más ... entonces decía que en la ciudad que vienen los extranjeros ... o tal vez los mismos quiteños tienen enfermedad fuerte ahí ... sabe porque ... orinan ahí mismo ... y las comidas del mercado están asoleadas ... (Yachac, Cotacachi).

Otra causa de la enfermedad es la suciedad, los moscos, por la borrachera, tomar chicha mal hecha, por el descuido. Esto es relacionado con la pobreza en la que viven los indígenas y por ende en la falta de infraestructura.

¿Cómo diagnosticaron el cólera?

Al ser el cólera una enfermedad peligrosa, que causó muchos muertos, los pobladores indígenas relacionaron cualquier diarrea fuerte con vómito y especialmente acompañada de calambres, al cólera. De igual forma, se diagnosticó al cólera como una enfermedad que hace "chillar mucho la barriga", que marea la cabeza y produce náusea y diarrea fuerte.

... Se sabe que es cólera también cuando hay ... diarrea ... náusea... calambres ... primero náusea y diarrea ... después calambres ... con eso ya termina todo ... algunos que parecen muertos en hospital vuelta se alientan ... otros que han demorado un poquito más de unas 2 horas 3 horas en curar esos si ya no levantan ... mueren no más (Yachac, Otavalo).

¿Curaron el cólera?

Si bien el cólera es considerada como una enfermedad del médico, a la cual no le surge efecto las limpias o las sobadas (formas tradicionales de curación), varios *yachac* de la zona intentaron curar esta enfermedad con terapias nativas, y afirman que lo hicieron con éxito, utilizando hierbas y plantas amargas y destempladas que controlaban la irritación en el estómago provocada por la diarrea. De esta forma varios *yachac* tienen sus propios remedios, que lo han obtenido de la práctica y de su propia experiencia, ya que muchos fueron contagiados por la enfermedad.

... Nosotros ... sólo espantadito curamos ... con clavel con colonia ... espantado así brinca ... no sabemos de la cólera ... eso no más sabemos llamar no..no ... no ... nosotros nunca no curamos cólera ... acaso sabemos eso ... eso sabe el doctor no cierto ... médico sabe ... eso no sabemos (Yachac, Cotacachi).

... nosotros hemos usado bastante hierbas ... una parte he curado yo con plantas la cólera algunas plantas la rabia y eso no pueden conocer ... eso si dice la comunidad que no les haga conocer las hierbas porque ellos van a llevar estudio y a nosotros no nos hacen valer ...(Yachac, Cotacachi)

... con la limpia y con el agua hervida ... eso si ayuda doctorcito ... si ayuda bastante ... no ves que como mal aire rapidito ha sabido ser ... a parte de eso si se curar ... en hospital dieron el suero oral ... eso han sabido dar ... eso también daba doctorcito ... no ve que en el hospital estaba sirviendo ... (Curandera, Otavalo).

¿Qué utilizaron?

La medicina tradicional se ha logrado complementar, en muchos casos, con la medicina occidental. El cólera es relacionado con una enfermedad peligrosa, por la rápida pérdida de líquidos del cuerpo, por lo que muchos curanderos recomendaron tomar gran cantidad de aguas hechas con las plantas mencionadas a quien creyere estaba con esta enfermedad.

Sin embargo el remedio más efectivo tanto para curanderos como para pobladores en general es el suero oral o suero casero, remedio que lo preparan y lo utilizan frecuentemente

Desde la medicina occidental	Desde prácticas nativas
<ul style="list-style-type: none"> - Utilización de suero oral - Utilización de suero casero 	<ul style="list-style-type: none"> - Brebajes y zumos de hierbas destempladas: LLANTEN, TARAXACO, HIERBA MORA (con la finalidad de calmar la irritación del estómago provocada por la diarrea y el vómito) - Zumos y aguas de hierbas y plantas amargas, fuertes: ACHICORIA, BERBENA, CHOCHO, LIMON, AYA-HUASCA, AJIRINGO (en contra de los calambres y la-diarrea) - Quemar plantas de olor fuerte para espantar el mal aire: AJO, BERBENA, EUCALIPTO. - Limpias y sobadas para calmar el malaire.

Conclusiones

El cólera, en las comunidades indígenas de Imbabura, ha sido reelaborado y explicado de acuerdo a la realidad socio-económica-cultural de los indígenas. El proceso salud enfermedad dentro de la cosmovisión indígena está íntimamente relacionado al restablecimiento de un equilibrio que se pierde cuando se está enfermo. En muchos testimonios se afirma que en los hospitales no se curaron y que al contrario se empeoraron, precisamente porque el trato que recibieron no permitió que se restablezca ese equilibrio sino más bien se agranda.

La idea sobre higiene, limpieza y suciedad, es un punto importante para explicar las causas del rápido esparcimiento del vibrión en las comunidades, los mensajes manejados nunca calaron en el imaginario

de estas poblaciones, por el contrario, se convirtieron en antisímbolos, en signos que representaban una idea no conocida sobre los referentes que se intentaban vender a los indios respecto a la prevención y control del cólera. Está claro que existe una división entre lo que se considera el aseo del campo y el aseo de la ciudad. ⁹

La primera, se relaciona a las cotidianas actividades de las madres y de los campesinos, principalmente con lo que se refiere a sus labores en el campo, en base de esto se puede llegar a una primera conclusión: no se lavan las manos o no toman agua hervida porque existe una diferente resolución y cosmovisión respecto a la higiene, no se lavan las manos porque no creen que el cólera está en la tierra, principalmente por su cotidiano e histórico contacto con la tierra y los animales de campo.

El aseo de la ciudad, en cambio, implica realizar actividades que no están dentro del imaginario social de los indios y campesinos, por diferentes razones, principalmente por tiempo y cultura; el temor principal de los entrevistados a mantener una cotidiana actitud de limpieza introducida por agentes de salud de la ciudad es que los campesinos se hacen más débiles y por lo tanto más propensos a obtener todo tipo de enfermedades.

Toda esta forma particular de resolución respecto al cólera como una enfermedad nueva tiene mucho que ver con lo que en la teoría antropológica llamamos tecnoecología, es decir las formas particulares de resolver los problemas que debe enfrentar una sociedad o cultura están íntimamente relacionadas con las tecnologías que deben desarrollar los habitantes de acuerdo a la ecología en donde se desarrollan.

De esta forma todas las ideas sobre el cólera, su aparición, su nosología y formas de curación dependen de la relación tecnológica que está siendo desarrollada en cada comunidad.

Sin embargo esto no es un determinante, sino más bien un aglutinador de análisis que engloba a todos los problemas que conllevan este tipo de enfermedades del tercer mundo, pobreza, ignorancia, desnutrición.

Notas

1. Narváez, et al. 1994.
2. MSP, 1994
3. La provincia de Imbabura es un complejo espacio geográfico y humano en donde la presencia de grupos mestizos e indios, ha generado fronteras étnicas, que son verdaderos espacios de fricción en donde los dos grupos intentan alzarse como los protagonistas económicos y políticos de la región. Estos espacios muchas veces se convierten en sitios de conflicto generadores de violencia, ya que se crea espacios de conflictos entre mestizos e indios que intentan alzarse con el poder de la zona.
4. Las campañas de control, prevención y educación sobre cólera fueron conducidas por miembros del MSP, de la Dirección Provincial de Salud de Imbabura y de estudiantes de Enfermería de La Universidad Técnica del Norte, entre otros actores como ONGs nacionales e internacionales. Muchas de las personas que trabajaron en comunidades indias no poseían la menor instrucción o conocimiento sobre la cultura quichua, por lo que su trabajo fue sesgado y conducido en una forma paternalista .
5. Los grupos indígenas, a pesar de su autoidentificación como quichuas de la sierra, se diferencian en dos subgrupos étnicos: Los denominados "mochos" con una profunda identificación hacia la étnia Cayambi, ocupando las zonas aledañas al lago San Pablo y hacia el sur de la provincia, y, los denominados "guangudos" autoidentificados como Otavaleños ocupando la zona central-norte de la provincia.
6. El capital simbólico y económico es concebido en base a los conceptos manejados por Pierre Bourdieu, quien considera que dentro de las sociedades existen criterio para valorar a los individuos y a su status. Dentro de esta perspectiva existe una intervención de fuerzas y principios bases (clases, género, poder) que constituyen en los hombres habitus, que vendrían a ser las predisposiciones que llevan al individuo a percibir, conocer y actuar (Bourdieu 1988). El capital simbólico es el prestigio que determinadas personas van ganando y acumulando hasta convertirse en los regidores de las acciones de los demás en la comunidad, ya que el solo hecho de su presencia reviste poder y conocimiento.
7. En los andes Ecuatorianos la presencia de agentes informales de salud se caracteriza por la clasificación en varios grupos con funciones específicas dentro de la comunidad, así: curanderos (as), hierbateros (as), parteras, hueseros, los mismos que cumplen roles en la protección de la salud de los habitantes de las comunidades. Sin embargo dentro de esta clasificación se encuentra un personaje gravitante para la organización y cultura indígena, el yachac (del quichua yachana= el que sabe, el sabio).

8. Alrededor de este personaje se engloba no sólo los conocimientos ancestrales de la medicina indígena, sino además es quien mantiene historia de su pueblo mediante la tradición oral, quien en muchas ocasiones controla múltiples espacios de interacción social, ya que su sola presencia enviste respeto y consideración.
9. Las campañas de control de la epidemia, básicamente instruían a los indígenas y campesinos a que el lavado de manos, el aseo personal, de la casa y el uso de agua segura (hervida o clorada), eran las únicas formas para evitar la enfermedad. Estos mensajes nunca fueron aceptados por los indígenas puesto que el poco acceso al recurso agua, hacía casi imposible tomar o practicar las practicas preventivas instruídas en los mensajes.

Bibliografía

- Barth, Frederik, compilador. 1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo Cultura.
- Bourdieu, Pierre. 1989 *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Cifuentes, Mauro. 1992. *El cólera: una respuesta desde la comunidad*. Quito: CAAP.
- Choprapawon, et al. 1991. Cultural Study of Diarrhoeal Illnesses in Central Thailand and its Practical Implications. *Journal of Diarrhoeal Diseases Research*. Bangladesh.
- Frank, Erwin. 1991. *Etnicidad en Otavalo*. Mecanografiados. PUCE
- . 1991b. Movimiento indígena: identidad étnica y el levantamiento. En *Indios*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Golte, Jurgen. 1980. *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Guerrero, Andrés. 1996. *Una universalidad desviada. Ciudadanía, representación y la constitución de un nuevo agente social: el ecuatoriano de las nacionalidades indígenas*. I Congreso Ecuatoriano de Antropología. PUCE. Quito
- Manderson, Leonore y Peter Aaby. 1992. Can Rapid Anthropological Procedures be Applied to Tropical Diseases? *Social Science and Medicine*. Oxford University.
- Muñoz-Bernand, Carmen. 1986. *Enfermedad, daño e ideología*. Quito: Abya Yala.
- Martinez et al. 1991. Mother's Perceptions about Childhood Diarrhoea in Rural Mexico. *Journal of Diarrhoeal Diseases Research*. Bangladesh.
- Narváez, Alberto. 1991. *Evaluación de la epidemia del cólera y los programas de intervención en el Ecuador*. Quito: Dirección Nacional de Epidemiología MSP.
- Narvaez, Alberto, Nidia Rodriguez, Patricio Trujillo. 1995. *Practices and Beliefs with Respect to Cholera and Water use in Quichuas Communities of Imbabura Province, Ecuador: Why don't People Comply with Cholera Prevention Messages?* Harvard Institute for International Development. ADDR.
- Sánchez-Parga, José y Rafael Pineda. 1989. Los yachac de Ilumán. *Revista Cultura*. Quito: BCE.
- Salhins, Marshall. 1989. *Cultura y razón práctica*. México: Siglo XXI.
- Warren, Patricia, y otros. 1984. *Salud y Antropología*. Quito: Abya Yala.

La importancia de los estudios urbanos en el cambio de siglo

Marcelo Naranjo

COORDINADOR

Grupos juveniles y la influencia del basismo en un barrio popular de Quito

Gerrit Burgwal

La Lucha de los Pobres es un barrio "joven". La gran mayoría de los pobladores, al momento de la invasión, estaba conformada por parejas jóvenes que recién comenzaban a formar su familia. Así, no es sorprendente que al momento de la investigación, muy pocos jóvenes fueran mayores de 20 años. La mayoría eran todavía estudiantes de colegio, aún no listos para trabajar o casarse. Varios de ellos tenían una vida social basada en el barrio. Entre los más populares, estaban los grupos deportivos. Especialmente los fines de semana se jugaba fútbol y ecuavoley en toda la Cooperativa. En este artículo quiero concentrarme en otros grupos juveniles: los grupos cristianos apoyados por la Iglesia Católica. Había aproximadamente once de estos grupos, dedicados al catecismo, la discusión política, la música y la recreación en general, muy similares a las comunidades eclesiales de base de otras partes del continente. Junto con las dimensiones religiosas y políticas de estos grupos—que se aborda en la mayor parte de la literatura sobre las CEBs, ver por ejemplo Levine y Mainwaring (1989)—en este artículo también enfatizaré su importancia cultural. Abordaré la importancia de la organización para los jóvenes de la LDLP y las relaciones con su auspiciante externo, las monjas mexicanas. ¿En qué nivel se da la influencia principal de los agentes pastorales, y cuáles son los efectos para la constitución de un movimiento social urbano y juvenil? Antes de tratar estas preguntas presentaré brevemente los antecedentes etnográficos.

Lucha de los Pobres ¹

Luego de la Reforma Agraria de 1964 y la subsecuente abolición de las relaciones precarias de trabajo, la mayoría de los afortunados terratenientes que poseían tierras cerca de la ciudad de Quito optaron por vender sus propiedades a los nacientes especuladores de suelo urbano. La forma legal de la cooperativa de vivienda ² se probó como la más adecuada para la incorporación de la tierra agrícola al área urbana. Los especuladores preferían tratar con una cooperativa en lugar de, por ejemplo, 200 individuos por separado y a los miembros de la cooperativa la formación de una (pre)cooperativa de vivienda les brindaba por lo menos cierta protección en su aventura por conseguir una casa propia.

La Cooperativa "Lucha de los Pobres" (LDLP) coincide sólo en parte con esta tendencia general. Bajo los auspicios de la socialista Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC) y el Partido Socialista Popular (PSP), en agosto de 1983 se estableció la Cooperativa de vivienda LDLP. Cuando los intentos por comprar la tierra fracasaron, la pre-Cooperativa decidió invadir la hacienda, bajo el control de la CEDOC y el PSP, el terreno invadido se convirtió rápidamente en una Cooperativa bien establecida. Estaba dividido en distritos y manzanas, cada uno de los cuales tenía sus propios representantes. Dirigidos por el caudillo de la CEDOC, los dirigentes mantuvieron sobre las tierras un control autoritario y bien pueden ser descritos como caciques urbanos (Cornelius 1977).³ Los migrantes de la sureña provincia de Loja empezaron a oponerse a los caciques y se las arreglaron para romper su hegemonía, gracias al apoyo del Partido Social Cristiano (PSC). Las subsecuentes luchas por el poder llevaron a la administración de Febres Cordero a intervenir directamente en LDLP y a poner a la Cooperativa bajo directa custodia estatal en 1987. Un interventor del gobierno fue designado como representante legal de la Cooperativa. Se rompió la otrora fuerte organización barrial y sólo al más bajo nivel de manzanas se mantuvo alguna forma de organización.

Para entonces el número total de miembros de la Cooperativa alcanzaba a aproximadamente 2.000, 85% de los cuales eran migrantes rurales. Provenían de toda la sierra andina, pero cerca del 30% había

nacido en Loja. Pese a que la mayoría de migrantes tenía algún ancestro indígena, no más del 5% hablaba quichua en el barrio. Antes de trasladarse a LDLP, los habitantes de la cooperativa vivían, por regla general, en barrios centrales de Quito, donde alrededor del 75% alquilaban una vivienda. Casi todos ellos manifestaron que la obtención de una casa propia fue el principal motivo para trasladarse a LDLP. Con un tamaño promedio de 180 metros cuadrados, las parcelas resultaban grandes para los promedios latinoamericanos. Una tercera parte de la población adulta estaba conformada por trabajadores, particularmente de la construcción. Cerca de un tercio tenía trabajo informal y otro tercio aún, en su mayoría mujeres, carecía de empleo. Alrededor del 28% de los hogares combinaban menos de un salario mínimo.⁴ Por otro lado, el 5% concentraba más de tres veces un ingreso mínimo. Las desigualdades de ingreso en el barrio eran grandes, lo que se traducía en fuertes diferencias entre las viviendas. Aproximadamente un 90% de los habitantes de LDLP eran católicos, 20% de la población adulta no había completado estudio alguno y alrededor del 60% solamente la escuela primaria.⁵

Grupos juveniles cristianos: espacio, religión, política y cultura

La Cooperativa LDLP es parte de la parroquia Guajaló. Desde la invasión de tierras, el cura párroco era apoyado por los salesianos de la orden Don Bosco. Desde 1989, los hermanos han recibido apoyo de ocho carmelitas del Sagrado Corazón de México. En concordancia con la Teología de la Liberación, las monjas jóvenes se dedicaron a establecer comunidades eclesiales de base y organizaciones juveniles cristianas. Las organizaciones juveniles casi siempre se reunían una vez por semana, generalmente en uno de los locales de la iglesia. Una de las monjas a cargo de los grupos juveniles usualmente estaba presente. En *Camino Nuevo y Luz de la Vida*, los grupos a los cuales asistí, hacer música era muy importante. Entonaban canciones religiosas de protesta, acompañados por guitarristas. La lectura de la Biblia y rezar eran partes fundamentales de las reuniones, en las cuales se discutía

un tema. Reflexionaban sobre las necesidades comunes y ocasionalmente organizaban algún tipo de acción comunal. Los grupos juveniles se basaron en y reforzaron los existentes lazos de amistad y comunitarios.

Los jóvenes de la LDLP sintieron que era importante tener una organización propia y consideraron que sus grupos juveniles eran diferentes a otros grupos barriales. Querían su propio espacio para enfatizar lo que les diferenciaba de los adultos, sus organizaciones y "sus políticas". Uno de los participantes de mayor edad, un estudiante de 22 años, lo manifestó así:

EB: En los primeros días, a las reuniones de distrito íbamos personas mayores y los jóvenes, pero siempre chocábamos en la forma de pensar. Nosotros buscamos formas de organización más activas. Entonces los mayores, por egoísmo, no se porque, iban tapan-do nuestras aspiraciones ... Por eso decidimos formar un grupo juvenil independiente.

GB: ¿Qué es lo que menos te gusta en la LDLP?

EB: El exceso de desinformación ... Allá arriba dicen una cosa y allá abajo otra ... Eso es lo que hacemos mal aquí. Porque tenemos nuestra propia ideología o alguien no nos gusta, no deberíamos apartarnos. Aquí lo que importa es la ideología política y no el trabajo por el barrio (Edgar Bonilla).

Al preguntarles sobre la importancia de la organización, los jóvenes enfatizan el estar juntos. Solo no eres nadie; en una organización eres alguien. A la pregunta abierta de lo que más le gustaba en la LDLP, Edgar contestó:

EB: Me gusta que hay más comunicación entre los jóvenes. Antes era difícil comunicarse con los jóvenes, cada quien pasaba en su sector: no salían.

Rosa, de 19 años y recién salida del colegio, dijo:

RA: Si no estás organizado y dices esto está mal, nadie te apoya. Pero si estás en una organización, entonces hay jóvenes que tienen el mismo ideal y todos te apoyan (Rosa Andrade).

La forma cómo evolucionan estos grupos depende, en gran parte, de los agentes pastorales que trabajan directamente con estos.⁶ Sobre la relación con las monjas, Rosa anotó:

RA: Antes, cuando el grupo estaba empezando, dependíamos de ellas porque dirigían todo. Pero con el paso del tiempo, ellas mismas decían que el grupo no se quede así. Aunque no estén las hermanas, nosotros hacemos la sesión.

Una de las monjas explicó que ponían especial atención en el liderazgo laico, la participación directa y la toma de decisiones colectivas. También se refirió a su política de no quedarse mucho tiempo en un solo lugar.

HD: Estamos en la Cooperativa uno, dos tres años máximo, y tenemos que irnos a otro lugar, pero ellos permanecen aquí. En última instancia, no somos el grupo, como les he dicho (Hermana Dolores).

Sin embargo, la influencia de los agentes de pastoral y especialmente de las monjas, no se debe subestimar, no sólo en el apoyo y supervisión de los grupos juveniles, sino también, como veremos a continuación, a nivel del discurso.

EB: Las hermanas nos ayudaron bastante, nos abrieron los ojos. Discutimos temas como el Descubrimiento de América, cómo estamos presionados por otras potencias, temas más apegados a la realidad. La Iglesia nos ha ayudado ... (Edgar Bonilla)

El escoger palabras como "nos abrieron los ojos" revela la influencia cristiana y me dio la impresión de una conversión. El cristianismo (léase catolicismo) les influenció para hacer las cosas de una manera diferente y mejor. Una de las participantes en una entrevista grupal dijo:

Somos un grupo cristiano, entonces no hay necesidad de competir. Es diferente si se va a otro grupo ... compiten con otros sólo para ganar; importa la rivalidad. Aquí no se ha dado la oportunidad de competir en los grupos ... Esa es la diferencia entre los grupos cristianos y otros grupos [barriales].

Luego, en la misma reunión, Jorge manifestó:

JT: Como fruto de hablar de la Palabra de Dios, aprendimos a ser solidarios con las demás personas. Tratamos de seguir el ejem-

plo de Jesucristo, aunque pocos lo hacen, pero por ejemplo tratamos de ser solidarios con los demás y ayudar a los que más nos necesitan (Jorge Torres).

Y en efecto, durante mi estadía de un año en la LDLP, vi a los jóvenes de la Iglesia ayudar a los enfermos y a los necesitados. Cuando se presentó la epidemia de cólera en el país, limpiaron todo el barrio y quemaron la basura. Y a veces se colocaban como luchadores por la paz.

RA: En mi manzana [del barrio] siempre pelean. Tratamos de explicarles que la violencia no es el camino, sino hablar, conocer todas las ideas. De esa manera, tratamos de llevar la Palabra de Dios (Rosa Andrade).

Las Carmelitas se inspiran en la Teología de la Liberación. El asesinado obispo salvadoreño Oscar Romero es un gran ejemplo y en Ecuador se sienten identificadas con el trabajo de Monseñor Leonidas Proaño, quien es conocido como el "Obispo de los indios". Al abordar los temas de estudio, siguen los pasos metodológicos: "ver-juzgar-actuar"⁷, como se demuestra en el relato de Rosa.

RA: La hermana tenía un cassette sobre la vida de Monseñor Romero; prácticamente de toda su vida. Una vez que vimos eso, reflexionamos y luego analizamos; cada cual da su criterio. También lo presentamos allá abajo el 23 de marzo, el día que se conmemora su muerte. Pero tratamos con ese festival de indicar la gente ... el tipo de sociedad en la cual vivimos ... También el 15 de julio realizamos el festival, para conmemorar el Levantamiento Indígena del año pasado ... Para que aquí también la gente esté consciente de lo que pasó. Para que no se vea el Descubrimiento de América como que nos descubrieron, como que nos hicieron un favor, sino que vinieron a explotarnos, a imponer su cultura ... Entonces, el Día de la Raza ⁸ nos vestimos de negro para la manifestación; porque para nosotros es un duelo porque mataron nuestra cultura ... (Rosa Andrade)

Para los participantes, el mensaje religioso está mediado por las discusiones grupales. Con raras excepciones, leen los textos teológicos o debaten, de manera explícita, conceptos ideológicos generales

como clase, explotación, o poder. Las ideas son trabajadas algo indirectamente, por medio de la conversación, reflexiones sobre la experiencia local y discusiones de metáforas familiares (Levine 1990, 723). Sin embargo, para muchos jóvenes, las organizaciones juveniles no son sólo un espacio para la catequesis, sino también para el desarrollo personal y la concientización política. Nuevamente, Rosa lo dijo claramente:

RA: Ya no soy tan nerviosa ahora... veo las cosas de diferente manera. Puedo plantear mis ideas. He cambiado totalmente. Puedo hablar ante quien quiera o ante un público grande o pequeño. Antes me daba igual si había ricos y pobres, el destino es así. Pero ahora me doy cuenta que no es así. Pienso que el mundo es así: hay ricos porque hay muchos pobres (Rosa Andrade).

El relato de Rosa demuestra cómo la participación en los grupos juveniles cristianos contribuyó a moldear su auto-imagen así como sus ideas sobre el poder y la justicia. Sin embargo, a diferencia de otras organizaciones barriales, casi no presentan reivindicaciones prácticas o materiales. En vista que sus padres se involucran en esa práctica pueden criticar con libertad la política "tradicional". Sin embargo, varios jóvenes organizados enfatizaron que los efectos de sus acciones pueden no ser directos, pero a la larga son más sustentados. Como dice Edgar:

EB: Lo que hacemos los jóvenes es mucho más efectivo; es decir, tratamos de cambiar la mentalidad de la gente. Ellos [los comités barriales], consiguen una obra y ya. Pero creo que por necesidades, la gente no se va a morir, pero si se va a morir si no toma consciencia de los problemas de la sociedad, como la drogadicción y la delincuencia ... Esa es la diferencia; ellos son conformistas, mientras nosotros no lo somos. No nos conformamos con nada, somos activos. Queremos un cambio profundo, aunque se demore bastante, pero un cambio total (Edgar Bonilla).

El tono eufórico en declaraciones similares también caracteriza gran parte de los estudios dentro del "paradigma orientado a la identidad". De manera similar, Evers (1985), Friedman & Salguero (1988), sostuvieron que el "empoderamiento" resultante de la experiencia de

participación, a la larga, puede conducir a una transformación completa de los procesos políticos.

Así, a primera vista, las organizaciones juveniles de la LDLP exhiben rasgos de los nuevos movimientos sociales. Son pequeños; enfatizan los intereses estratégicos, aunque estos sólo pueden ser satisfechos a largo plazo, si así ocurriese. Otras características son las estructuras informales no burocráticas y la toma colectiva de decisiones (cf. Evers 1985, 49). *Camino Nuevo, Luz de la Vida* y otros grupos juveniles cristianos demostraron que la participación en sí era un importante proceso político de aprendizaje. Varios jóvenes de la LDLP, igual que en el caso de las mujeres, por primera vez en sus vidas pertenecían a un grupo u organización y reconocían los problemas colectivos. Se familiarizaron con reuniones democráticas y participaron en procesos colectivos de toma de decisiones. Aprendieron a reflexionar y a hablar sobre las relaciones tradicionales, que en algunos casos condujo a cuestionarles y reformularles. Todo esto se puede relacionar con la construcción de nuevas identidades y prácticas dentro de los nuevos movimientos sociales: un espacio propio, un sentido de pertenencia, la solidaridad, la participación y la democratización, según mencionó Slater (1988, 6).

Sin embargo, existe aún otra dimensión de estos grupos juveniles: la cultural. Hasta se puede percibir un proceso de formación de una cultura juvenil en base al espacio social urbano y la música. La mayoría de jóvenes de la LDLP crecieron en la Cooperativa, en la cual ahora tratan de crear su propio nicho. Quito (especialmente la zona residencial del norte) es un espacio extraño y distante en el cual nunca se han sentido ciudadanos, pero sí se identifican con los espacios sociales del popular Sur. En el Sur la gente es físicamente más pequeña, tiene la piel más oscura, son más indígenas. En el Sur viven los pobres, despreciados por las clases altas, temidos por los ricos, pero los "escogidos de Dios". En las calles del barrio y alrededor de los locales de la Iglesia, los jóvenes de la LDLP encontraron la clave de la identidad del grupo de barrio.⁹ Allí se reúnen, tienen sus parejas y hacen música.

La canción protesta latinoamericana y la música andina y folclórica son las expresiones musicales de estos grupos. Igual que en los festivales antes mencionados, las organizaciones juveniles cristianas utilizan las expresiones culturales como la música, el teatro y la danza

para difundir sus objetivos. Las letras son en español e incluso en quichua, pero ciertamente no en el "imperialista" inglés. La canción protesta se convirtió en un instrumento de denuncia, el acto de escuchar es un acto educativo (Pilar Riaño-Alcalá 1991, 99). La música folclórica se convirtió en el símbolo de la resistencia cultural y tecnológica: utilizaban instrumentos de viento como la quena y la zampoña, en vez de los electrónicos. Mientras los padres escuchaban los vales mestizos, los hijos practicaban con sus flautas y charangos, apelando a sus raíces indígenas. Las danzas folclóricas también se popularizaron y actualmente los grupos folclóricos participan con entusiasmo en las fiestas y celebraciones. En la LDLP y en otros asentamientos populares del sur de Quito, no se popularizó el rock latinoamericano, ni se evidenciaron tendencias de transnacionalización cultural de la música internacional, tampoco habían muchas señales de grafitis, como ocurría en el sector centro-norte de Quito y en los barrios populares de otras ciudades latinoamericanas como Bogotá (Riaño-Alcalá 1991, 100ff) y Santiago (Salman 1996).

En resumen, los grupos juveniles se definieron como nuevos y diferentes. Se distinguieron de los adultos (de su organización y política), de los grupos no cristianos y finalmente de "otros poderes que les explotaban". Su identidad individual es formada en gran medida por su identidad grupal. "Soy ecuatoriano (oprimido), joven, cristiano". Y su identidad grupal se define en oposición al otro. Es "Nosotros" contra "Ellos". La relación entre "Nosotros" y "Ellos" es una relación de poder continuamente cambiante. Y el equilibrio de poder ha cambiado a su favor gracias a los agentes de pastoral que les apoyan. Existe una creciente conciencia política de su identidad cultural.

Pero hay más. Si bien las monjas mexicanas no reemplazan a las organizaciones y sólo de manera eventual las representan, a pesar de que enfatizan que los grupos deben funcionar solos y que se irán algún día, la influencia de su discurso es enorme y da forma a la organización y acción de la juventud de la LDLP (Assies 1992). A este discurso le denominaré basismo o ideología de base, siguiendo a Lehmann (1990).

Basismo: características y limitaciones

El basismo más que una ideología o sistema establecido, es una inclinación. Enfatiza un "otro" desarrollo, más sustentable que coloca primero a la gente. Comprende una desconfianza de la escala por su propia cuenta así como de pericia. La democracia se considera una actividad de construcción solidaria y educativa de grupos cara-a-cara. El basismo no concuerda con ninguna autoridad ni monopolio del conocimiento. Como lo expresó Evers (1985), el Estado, los partidos políticos y las burocracias en general se consideran alienantes. Lo pequeño es hermoso y la "autonomía" sagrada.

Como lo demostró Lehmann (1990), la Teología de la Liberación es la única exposición más o menos sistemáticamente escrita de una filosofía basista, pero la "Pedagogía del Oprimido" propuesta por Paulo Freire y gran parte del discurso de los nuevos movimientos sociales como el de Tilman Evers, se pueden considerar parte y parcela de éste. Presentaré un breve esquema de la inclinación basista e intentaré demostrar cómo moldeó las organizaciones juveniles de la LDLP.

La Teología de la Liberación, según la han desarrollado el peruano Gustavo Gutiérrez y el brasileño Leonardo Boff, combina la noción psicológica de liberarse uno mismo del cautiverio interno con un uso social y político. La idea que el hombre es actor de la historia, responsable de su propio destino, que implica la liberación y construcción de una sociedad justa, ya estuvo presente en la asamblea de los obispos latinoamericanos (CELAM) en Medellín en 1968, cuando éstos destacaron la necesidad de cambiar las estructuras de opresión e injusticia prevalecientes en la región. Para Gutiérrez, la pobreza así como la salvación ocurren en un tiempo real, distinto a un tiempo transhistórico.

Los hombres están llamados a reunirse con el Señor siempre que constituyan una comunidad, un pueblo... en el sentido de... una colectividad orgánica con una experiencia y unión histórica común, como los Hijos de Israel en el Desierto, en una búsqueda común.. un viaje arduo en la búsqueda de una meta (citado en Lehmann 1990, 123).

Existe un énfasis en la "comunidad" antes que en la construcción de organizaciones y en la política y en los "procesos" antes que en los objetivos.

La concepción de pequeños grupos reunidos en un espíritu de "relaciones sociales de hermandad" se vincula a la experiencia cristiana de la comunión, así como al esfuerzo de la Iglesia por mantener su distancia de la actividad política partidaria. En las comunidades cristianas se pone énfasis en el sentido del compañerismo, en el cual todos aprenden de todos y nadie tiene el monopolio de la sabiduría. Esto guarda relación con la crítica de Freire a la educación "bancaria" y con su método en el cual los/as profesores/as comunitarios/as sólo tienen un papel orientador. Hay desconfianza general en el liderazgo y en las organizaciones complejas.

A partir de los fragmentos de las entrevistas, se ha evidenciado que varios jóvenes de la LDLP señalan a las "reuniones" y a la "comunicación" como las principales razones para organizarse. Mi impresión era que esto se percibía en un sentido muy mundano. En la iglesia pueden reunirse con otros jóvenes e incluso más interesante, con jóvenes del sexo opuesto. Hacer música es agradable. Se puede conversar sobre temas que los "mayores" no entienden e informalmente reflexionar sobre el mundo y el futuro, en un ambiente de amor y paz.

Todos quieren cambiar el mundo, pero parecen tener poca noción de cómo lograrlo. Al parecer mantienen una visión desarticulada del mundo en la cual el papel del "pobre" o del "pueblo" es lo más importante. "Sólo el Pueblo salva al Pueblo". Esto se explicita en una de las canciones que entonaban en la iglesia.

Cuando el pobre crea en el pobre,
ya podemos cantar libertad.
Cuando el pobre crea en el pobre,
construiremos la fraternidad.
Todos nos comprometemos en la mesa
del Señor
a construir en este mundo el amor
y a luchar por los hermanos y hacer
la comunidad
Cristo vive en la solidaridad.

Cuando los jóvenes explicaron que se debe "cambiar el mundo así como a uno mismo", su discurso me recordaba a Evers (1985), quien se inclina a considerar que los movimientos sociales están llamados no a desafiar las estructuras de poder sino a traspasarlas totalmente por medio de la creación de "contraculturas".

Existe una desconfianza general en los dirigentes barriales y en los políticos, lo que abre espacio para los agentes de pastoral, porque pueden jugar un papel dinámico sin provocar temores de manipulación política. Por otro lado, confiar en las "comunidades" autónomas puede conducir a la fragmentación y al aislamiento. En la LDLP existen aproximadamente ocho comunidades cristianas y once grupos juveniles, pero las propuestas de unificarlos o formar federaciones con barrios cercanos se enfrentan a la desconfianza del tamaño y la aversión que provoca la negociación política. Entonces estos grupos pueden internamente ser más democráticos, pero el alcance de esta democratización es muy limitado.

Más aún, hay la tendencia a aislarse de los comités barriales y de la política partidaria. Durante las elecciones generales de 1992 en Ecuador, se evidenció que muchos jóvenes no sólo desconfiaron de los políticos sino también de la democracia liberal formal en sí. Algunos participantes de los grupos juveniles cristianos pintaron en las paredes de la Cooperativa eslogans como: "Abajo las elecciones 92" y "Votar por Nebot, Sixto, Abdalá, Baca, etc., es ser asesino del pueblo". Junto a ellos dibujaban una rata, sugiriendo que todos los políticos son ladrones.

La otra influencia del basismo evidenciada en las organizaciones juveniles cristianas es el énfasis en el proceso antes que en las metas. En el discurso se destaca el proceso de la liberación, la lucha por una sociedad justa y el hombre "nuevo". La lucha en sí vale la pena. En las discusiones grupales y en la misa, se enfatiza en el "éxodo", "el camino" y el sufrimiento de Jesús. La canción de Joan Manuel Serrat "Caminante no hay camino, se hace camino al andar", más que simplemente una canción popular, es un eslogan que recoge el espíritu de los grupos juveniles. Nuevamente una canción religiosa de la LDLP demuestra esto.

Somos un pueblo que camina
que marcha por el mundo

buscando otra ciudad.
Somos errantes peregrinos
en busca de un destino,
destino de unidad.
Siempre seremos caminantes
pues solo caminando
podremos alcanzar,
otra ciudad que no se acaba,
sin penas, ni tristezas
ciudad de eternidad.

El hecho de que los jóvenes no sean socios de la Cooperativa y principalmente estudiantes antes que jóvenes trabajadores, facilita quedarse fuera del "control alienante de la política clientelar". Muchas de sus actividades no tienen un propósito instrumental y en vista de que no efectúan demandas prácticas y materiales, no tienen que tratar con los políticos. Casi no existe distinción entre las metas y los medios de la organización juvenil. La diferencia entre acción instrumental y expresiva deja de ser relevante.¹⁰

Por ello, evaluar el impacto de estas organizaciones con las categorías tradicionales (de éxito o fracaso, por ejemplo) es inadecuado. Si estos movimientos desafían los códigos culturales establecidos y demuestran que una alternativa es posible por lo que hacen y cómo lo hacen, su propia existencia es un logro en sí. Por otro lado, dadas sus estructuras organizacionales flexibles y sus cualidades principalmente expresivas, no pueden negociar con sus oponentes, porque no pueden prometer nada a cambio, e incluso no pueden garantizar que todos sus participantes cumplirán los acuerdos (J. L. Cohen 1985, 669; Canel 1991, 19). Las "nuevas" características de estos movimientos entonces pueden ser una bendición, así como una maldición. A la luz de la aguda pobreza, por ejemplo, "pequeño" puede simplemente representar "insignificante". "Políticamente independiente" puede significar "sin poder" o "desconectado". "Bajo costo" puede significar "desfinanciado" o de "mala calidad". E "innovador" puede simplemente significar "temporal" o "insostenible" (Annis 1987, 129).

Recientemente, varios académicos han criticado al "basismo" de los nuevos movimientos sociales y especialmente la tendencia a exaltar la "autonomía" (Lehmann 1990; Hellman 1992; Salman 1993; Assies 1993). Existe una creciente consciencia de que la autonomía no con-

duce automáticamente al empoderamiento, que existe espacio de maniobra en las instituciones formales de la democracia liberal, para el debate y la negociación con el Estado. Esto ha dado como resultado un cambio en el énfasis hacia las coaliciones y las redes. O como concluyó Moser su *magnum opus*,

... el empoderamiento y la emancipación por último dependen de las estrategias de intervención multifacéticas, en las cuales los diferentes tipos de organizaciones actúan a veces en el marco individual, pero en otras ocasiones en el marco de la colaboración (1993, 203).

Desearía concluir con Lehmann (1990) que el basismo es una espada de doble filo. Con seguridad puede fortalecer y ampliar la conciencia política, e incluso estimular la reorientación del lado simbólico de la vida política, pero si no se trasciende el patrón de intermitencia y transitoriedad de las organizaciones de base y de los mecanismos de acceso, proliferará el faccionalismo, con todas las consecuencias negativas para la formación del movimiento social urbano.

Notas

- 1 Durante el período de trabajo de campo (agosto 1990-agosto 1991) fui investigador visitante del Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME).
Los nombres de los protagonistas del barrio han sido cambiados para preservar su anonimato.
- 2 En Quito la organización barrial está fuertemente influenciada por la estructura cooperativa. Es necesario ser miembro de la cooperativa para obtener una parcela. Sólo los propietarios son miembros y sólo los miembros, en su mayoría jefes hombres de familia, pueden participar en las reuniones de la cooperativa. Toda cooperativa debe estar registrada en la Dirección Nacional de Cooperativas (DNC), una oficina especializada del Ministerio de Bienestar Social. En otras palabras, el Estado mantiene control directo sobre las cooperativas, toda vez que la ley otorga a la DNC, como medida de último recurso, el derecho a poner a una cooperativa bajo custodia del Estado, por medio de la "intervención".

- 3 Una reflexión más detallada de la historia de LDLP desde la invasión de la Hacienda Santa Ana en Agosto 1983 hasta las elecciones nacionales y locales de mayo 1992 se encuentra en Burgwal (1995).
- 4 Al momento de la investigación, el salario mínimo era de 40.000 sucres.
- 5 La encuesta se hizo en octubre de 1990.
- 6 Levine y Mainwaring (1989) también resaltaron la importancia del carácter del clero local. Por razones de espacio sólo puedo mencionar que el fomento de nuevas prácticas religiosas que comprenden concepciones más críticas de la autoridad y legitimidad, tenían la bendición del arzobispo de Quito.
- 7 Un cura belga, el Hno. Cardijn, inició el método "Ver-Juzgar-Actuar" en su trabajo organizativo con obreros industriales, y esto fue adoptado por el *Jeunesse Ouvriere Catholique* francés fundado en 1926. Después de la Segunda Guerra Mundial, el método fue asumido por muchos trabajadores sociales y pastorales en diversos lugares de América Latina (Lehmann 1990, 91).
- 8 El Día de la Raza es la expresión popular del Día del Descubrimiento, que se celebra cada año el 12 de octubre.
- 9 Esta idea se desarrolla por Degregori, Blondet y Lynch (1986) para el caso de Lima.
- 10 Para Melucci (1985), esto es característico de la mayoría de las organizaciones de los nuevos movimientos sociales. "Su acción se enfoca en códigos culturales; la forma del movimiento es un mensaje, un desafío simbólico a los patrones dominantes" (citado en Canel 1991, 19).

Bibliografía

- Annis, S. 1987. Can Small-Scale Development be a Large-Scale Policy? The Case of Latin America. *World Development* 15: 129-134.
- Assies, W. 1992. *To Get Out of the Mud. Neighborhood Associativism in Recife 1964-1988*. Amsterdam: CEDLA (Clas no. 63).
- . 1993. Urban Social Movements and Local Democracy in Brazil. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 55: 39-58.

- Burgwal, G. 1995. *Struggle of the Poor: Neighborhood Organization and Clientelist Practice in a Quito Squatter Settlement*. Amsterdam: Cedla (Clas no. 74).
- Canel, E. 1991. New Social Movements Theory and Resource Mobilization: The Need for Integration. Paper presented at the Learned Societies Conference, Queen's University, Kingston, Ontario (May 26-June 9).
- Cohen, J.L. 1985. Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research* 52(4): 663-716.
- Cornelius, W.A. 1977. Leaders, Followers, and Official Patrons in Urban Mexico. En *Op. Cit.*, eds. S.W. Schmidt et al. (Orig. 1973).
- Degregori, C.I., C. Blondet, N. Lynch. 1986. *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martin de Porres*. Lima: IEP.
- Escobar, A. & S.E. Alvarez. 1992. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.
- Evers T. 1985. Identity: The Hidden Side of New Social Movements in Latin America. En *New Social Movements and the State in Latin America*, ed. D. Slater. Amsterdam: Cedla/Foris (Clas no. 29).
- Friedmann, J. & M. Salguero. 1988. The Barrio Economy and Collective Self-Empowerment in Latin America: A Framework and Agenda for Research. En *Power, and Community Research, Vol. I of Comparative Studies and Community Research*, ed. M.P. Smith. New Brunswick (N.J): Transaction Books. 3-37.
- Hellman, J.A.. 1992. The Study of New Social Movements in Latin America and the Question of Autonomy. En *Op. Cit.*, A. Escobar & S.E. Alvarez.

- Lehmann, D. 1990. *Democracy and Development in Latin America. Economics, Politics and Religion in the Post-war Period*. Cambridge: Polity Press.
- Levine, D.H. 1990. Popular Groups, Popular Culture, and Popular Religion. *Comparative Studies in Society and History* 32: 718-764.
- Levine, D.H. y S. Mainwaring. 1989. Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences. En *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, ed. S. Eckstein. Berkeley: University of California Press.
- Moser, C.O.N. 1993. *Gender Planning and Development. Theory, Practice and Training*. London: Routledge.
- Riaño-Alcala, P. 1991. Urban Space and Music in the Formation of Youth Cultures: The Case of Bogotá, 1920-1980. *Studies in Latin American Popular Culture* 10: 87-106.
- Salman, T. 1993. *De Verlegen Beweging. Desintegratie, inventiviteit en verzet van de Chileense pobladores: 1973-1990*. Amsterdam: CEDLA (Clas no. 71).
- . 1996. Culture and Politics in Chile: Political Demands in an Apolitical Society. En *The Legacy of the Disinherited: Popular Culture in Latin America, Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity*, ed. T. Salman. Amsterdam: Cedla (Clas no. 76)
- Slater, D. 1988. New Social Movements and Old Political Questions. Some Problems of Socialist Theory with Relation to Latin America. Paper presented at the International Congress of Americanists. Amsterdam.

El regreso a la ciudad construida

Fernando Carrión M.

“Porque toda situación es el símbolo de muchas, lo grande habla a través de lo chiquito y el universo se ve por el ojo de la cerradura” (Galeano 1996, 7).

Introducción: ciudad y uso de suelo

La relación entre suelo urbano y ciudad es indisoluble; tan es así que durante mucho tiempo se las entendió como si fueran lo mismo. Por eso, originalmente, el desarrollo urbano fue concebido como el resultado de los cambios en los usos de suelo propuestos por la planificación urbana.¹

Si bien esta comprensión inicial perdura hasta ahora, no se puede negar la existencia de un avance en la comprensión de la temática urbana, que ha llevado a superar esta visión espacialista caracterizada por la sobre determinación de lo espacial a lo social. Pero también, por aquella antítesis que postula la llamada “teoría del reflejo”, donde el suelo urbano es visto como un espejo de lo que ocurre a nivel social.

Sin entrar a realizar un análisis en profundidad, se puede señalar, por lo pronto, que la relación ciudad/suelo urbano es consustancial y, por lo tanto, impensable la una sin la otra y viceversa.² Pero se debe señalar que en la relación no hay una causalidad lineal unívoca o que la una se refleje en la otra, como algunas teorías lo postulan. De allí que en su interpretación existen muchos autores que entienden al suelo urbano, por ejemplo, desde la perspectiva del mercado, como una

demanda derivada, o desde una visión estructural como un soporte material.

En la medida en que el suelo urbano no puede pensarse sin la ciudad, por ser su condición de existencia, es impensable e irracional no diseñar políticas urbanas integrales. La unilateralidad, en este caso, por desconocer las vinculaciones existentes, conduce inevitablemente al fracaso o, al menos, a cometer fuertes errores.

Por ello gran parte de los postulados de la planificación física -que pecaron de un espacialismo extremo- mostraron sus limitaciones a la hora del gobierno de una ciudad. Pero también tienen limitaciones el conjunto de las interpretaciones de lo urbano que caracterizan a la ciudad a través de un fraccionamiento patológico: el problema del transporte, el problema de la vivienda, el problema de los servicios, el problema del suelo urbano; con lo cual, la ciudad es una suma de problemas y se convierte en si misma en un problema...

Sin embargo el suelo urbano expresa y resulta de una relación social y, por tanto, es una relación cambiante e histórica. Es que el suelo urbano no es una entelequia, se trata de una relación social contenida en un complejo de relaciones sociales más amplio: la ciudad. Tanto son productos históricos que en la relación suelo urbano/ciudad hay asimetrías según el momento histórico que se trate. O, lo que es lo mismo, que a lo largo de la historia el suelo urbano ha cambiado su función y rol en su relación con la ciudad. Por ejemplo, en un momento asume la condición de soporte material de relaciones y actividades sociales, y en otro, puede ser motivo de restricción o estímulo a la acumulación económica (ahorro o inversión).

Pero también es cambiante en su forma histórica de "producción".³ Se la hace, por un lado, atendiendo a un modelo más mercantil o estatal y, por otro, a las distintas etapas que contiene su proceso de "habilitación". De allí que el suelo urbano adquiera la condición de tal cuando socialmente se produce el paso de tierra rural a urbana por medio de la construcción de las llamadas obras de urbanización.

Sin embargo de la importancia que tiene el suelo urbano en la ciudad, sus investigaciones son más bien escasas. Y cuando existen son menores aquellas que se dirigen al estudio de la relación, que a la producción de información a través de modernos sistemas de información geográfica o de políticas urbanas que requieren de catastros para mejorar los ingresos municipales por tributación predial.

Quizás, parcialmente, esto se deba al cambio de prioridades y al menor peso relativo que tiene el suelo urbano frente a otros temas que han tomado mayor fuerza a nivel urbano, como: medio ambiente, género, servicios, descentralización, etc. Pero tal vez se deba también a que el espacio -como distancia y soporte- tenga menor significación y funcionalidad de lo que tenía antiguamente.

Así mismo, tampoco se puede dejar de mencionar -y esto es más preocupante- que no existen políticas explícitas de gestión del suelo urbano en la región; siendo como es, una problemática estratégica (PGU 1994, 22).

Por eso, con este artículo nos interesa rastrear algunas hipótesis que intentan encontrar explicación al nuevo rol del suelo urbano, así como las nuevas manifestaciones que la relación suelo urbano-ciudad tiene en la actualidad, sobre todo en un contexto en que nuevos modelos de gestión se perfilan y definen. Todo el desarrollo del trabajo se lo hace teniendo como telón de fondo a la ciudad de Quito, con ciertas aproximaciones a la urbe latinoamericana.

Para ello tenemos una primera sección, donde se desarrollan algunas determinaciones de la coyuntura en la ciudad y cual el rol del suelo urbano. En una segunda sección, interesa ver la función del suelo urbano en el contexto del nuevo urbanismo. Y, en la tercera, se hace hincapié a los modelos de gestión urbana.

El suelo urbano en el siglo de las ciudades

América Latina un continente de ciudades

América Latina tiene 2 ciudades con más de 15 millones de habitantes; 28 urbes que tienen más de un millón y 35 que pasan los 600 mil habitantes. Esto significa que en la región hay un universo de 65 áreas metropolitanas, que son parte del proceso de urbanización que vive América Latina desde la segunda posguerra.

En todos los países de América Latina se observa un rápido crecimiento de la población urbana y del número de ciudades: más de 300 millones personas viven en urbes y la región tiene un grado de

urbanización del 76%. Ello significa que la población mayoritaria de la región tiene a la ciudad como su "modo de vida" fundamental. Para el año 2.000 será el continente con mayor población urbana del mundo, gracias a una urbanización tardía pero más rápida que en otras latitudes.⁴

Este predominio de la población urbana, el incremento del número de ciudades y la generalización de la urbanización en el territorio de América Latina, permiten concluir que Latinoamérica se ha transformado en una región de ciudades; lo cual no significa que haya asumido la condición de un verdadero continente urbano. La carencia de un sistema urbano integrado con características regionales y de una estrecha comunicación interurbana impiden la definición de esta cualidad.⁵ Pero también abonan en la misma dirección el escaso desarrollo urbano de nuestras ciudades, la diversidad del tipo de urbes y las grandes distancias espaciales, sociales y temporales que las separan.

Como contrapartida, las características del agudo proceso de urbanización (desigual, combinado, expansivo, concentrador y excluyente) produce una diversa calidad de vida de la población; que, a su vez, trae nuevos problemas, entre los cuales se debe mencionar el del suelo urbano. No solo por las dificultades y diferenciaciones sociales que presenta su acceso, sino también porque tienden a reproducir en escala superior las desigualdades sociales, culturales y económicas de la población.

En suma, América Latina es un continente de ciudades, pero no urbano, donde el tema del suelo urbano es un elemento clave del crecimiento económico, un eje estratégico del desarrollo urbano y un componente fundamental del mejoramiento de la calidad de vida de la población.

La paradoja globalización/descentralización

En la actualidad se observa un creciente protagonismo de las ciudades, que se delinea en un momento en que los procesos sociales, culturales y económicos tienden a globalizarse, y sus efectos a concentrarse en urbes cada vez más grandes (Borja 1994). Pero también gracias a que la reforma estatal, que se inscribe en los procesos de descen-

tralización, tiende a revalorizar las ciudades y los gobiernos locales.

Es decir que, paradójica y contradictoriamente, en este contexto de la actual globalización -propia de la apertura de las economías- y de los procesos de descentralización que se perciben mundialmente, el rol y peso específico de las ciudades tienden a redefinirse. Las economías urbanas adquieren una funcionalidad mayor, el poder local se incrementa, las expresiones culturales se potencian y multiplican y, por lo tanto, las relaciones interurbanas se intensifican por encima de las relaciones transnacionales o multinacionales, en un contexto y momento en que según Tourraine (Quehacer 1996, 18) "el nuevo siglo se inicia con la crisis, en apariencia irreversible, del Estado nacional".⁶

Este conjunto de transformaciones hace prever que el siglo entrante nos encontrará con más ciudades que tendrán mayor poder del que ya lo tienen y que las formas de organización territorial tendrán a la ciudad como el eje de la articulación del sistema mundial. De allí que, si el Siglo XX se caracterizó por la consolidación y desarrollo de las naciones, el próximo milenio será el de las ciudades. Este es un fenómeno mundial que va más allá de la región y que abarca a la región toda.

Como consecuencia, se producirán grandes cambios en las ciudades, entre los cuales se deben señalar: el retorno a la ciudad-estado, sobre la base de un nuevo protagonismo de las ciudades y del fortalecimiento de los poderes locales; las nuevas prioridades de los servicios, según el tipo (más los relacionados a las comunicaciones) y los roles (más a la producción que al consumo);⁷ y la redefinición del rol del suelo urbano.

El nuevo rol del suelo urbano

El proceso de globalización y la revolución tecnológica que estamos viviendo introducen cambios notables en la aproximación relativa de los territorios distantes y en la modificación de la geografía planetaria. Tal situación se expresa, según Martner (1995, 69), en la reducción de la barrera espacial que se opone a la generalización del mercado, y en la "anulación del espacio" por la disminución del tiempo de traslado.

Sin duda que una situación como la descrita tiende a modificar el rol del suelo urbano en tanto que el tiempo de la ciudad se acelera, que las accesibilidades se transforman, que nuevas centralidades se definen y que se desarrollan discontinuidades espaciales. Estos procesos de modificación de las distancias y de reducción de las barreras espaciales provienen de fenómenos como los siguientes:

1. La "flexibilidad de la producción", en tanto permite reorganizar la producción y el trabajo con el fin de ahorrar tiempo, disminuir los costos de producción y obtener un mejor posicionamiento en el mercado. Con ello se cambia la lógica general de implantación de los "usos de suelo" tradicionales como, por ejemplo, el comercio y la industria.

La industria sigue un proceso de metropolización de su emplazamiento, produciendo un desdoblamiento de sus actividades al interior de la misma firma o empresa, pero en dos espacios distintos: los lugares de producción se localizan en la periferia y los de administración en el centro. De esta manera la industria se beneficia de las ventajas de aglomeración que trae la centralidad para la administración del negocio (cercanía a la banca, al mercado, a los servicios, a la información) y al mismo tiempo obtiene utilidades en la periferia por los bajos precios de la tierra, la existencia de infraestructura, etc. Con esto, la segregación y suelo urbanos adquieren una nueva cualidad inscrita en la relación centro-periferia (Carrión 1987, 128).

Por otro lado, el comercio asiste a un proceso paulatino de concentración/descentralización, gracias a la nueva lógica que asume la realización mercantil de punta, a través de los grandes centros comerciales (Shopping Center o Mall). Adoptan nuevos patrones de venta y, consecuentemente, otra estrategia de ubicación en la ciudad; surgidas no de la demanda concentrada, sino de la creación de la demanda por la oferta. De esta manera se observa una relocalización del comercio hacia la periferia de la urbe, con lo cual se produce un desplazamiento de la centralidad urbana de la plaza pública -centralmente constituida por el Estado y lo público- al centro comercial privado, producido por el mercado. Indudablemente que las centralidades se multiplican y cambian de contenido, paralelos al cambio de la funcionalidad que tiene el suelo urbano (Carrión 1995, 242).

2. La "productividad de la ciudad" se ha incrementado notablemente, lo cual ha permitido percibir ciertas barreras que impone la funcionalidad actual del suelo urbano a la acumulación. Por eso se buscan establecer políticas urbanas desreguladoras, con el fin de reducir las fricciones y barreras que impone el suelo urbano a la productividad de la ciudad. En otras palabras, hay una tendencia de búsqueda de homogeneización del suelo urbano por la vía de la generalización del mercado.⁸ En esto el Banco Mundial (1991) ha sido muy explícito cuando señala que "La modificación del marco regulador que gobierna a nivel de toda la ciudad los mercados de tierras y viviendas en las zonas urbanas, constituye una de las metas más urgentes de la reforma política."

3. La "innovación tecnológica" tiende a modificar la distancia -en unos casos incrementándola y en otros reduciéndola- como elemento de caracterización del espacio, al tiempo que valora la calidad y la cualidad de los espacios urbanos. (Martner, op. cit. 75). Las accesibilidades se redefinen y los espacios y sus usos se rearticulan. El territorio se fragmenta con espacios continuos y discontinuos, que dejan entre si intersticios separados, y otros integrados y homogeneizados.

4. Con el acelerado proceso de transformación de la ciudad, la funcionalidad del suelo urbano tiende a cambiar a distinto ritmo según la zona de la ciudad que se trate. De alguna manera tenemos en nuestras urbes un suelo urbano a "múltiples velocidades". Este carácter dinámico tiene que ver con la articulación de usos del suelo que fueron producidos en épocas distintas (colonia o república), que tienen tiempos históricos diferentes de constitución y que tienen un contenido socio-económico (populares o altos ingresos), actividad (comercio o industria) o ubicación (centro, periferia) diferentes.

Esta integración de suelos urbanos con funciones y velocidades heterogéneas nos debe llevar a formular políticas de suelo inscritas en criterios de respecto a la diversidad, integralidad y de continuidad en el cambio. Es que la ciudad está en un proceso constante de (re)funcionalización diferenciada del suelo urbano.⁹

Por todo ello es interesante detenerse un momento a revisar el rol del suelo urbano en el contexto del urbanismo actual.

El suelo urbano en el contexto del nuevo urbanismo

En el contexto del nuevo urbanismo-propio de la actual ciudad metropolitana latinoamericana -el suelo urbano se inscribe, al menos, en las siguientes tres dimensiones: a) Un significativo cambio de la escala. b) El regreso a la ciudad construida. Y, c) La búsqueda de la integración social.

El cambio de escala

La gran ciudad latinoamericana emerge en este fin de siglo como uno de los actores políticos y económicos más importantes, donde su nuevo rol surge de inéditos procesos de recentralización y de redefinición de su capitalidad.¹⁰ Sin duda que uno de los ejes de esta nueva situación proviene del "estallamiento territorial" de sus funciones y de su distribución ubicua en el espacio. Tal situación se expresa bajo una triple dimensión: La metropolización de la ciudad, la rearticulación del sistema urbano nacional y una cosmopolización integradora.

La metropolización de la ciudad

Quito ha cambiado de escala, ha cambiado de tamaño y al cambiar cuantitativamente, ha cambiado de forma. Quito tiene un desarrollo periférico que involucra crecientemente a los valles circundantes, lo cual ha roto con el carácter lineal que la ciudad tenía hasta hace pocos años. Quito tiene en la actualidad la forma de una mano humana, donde la parte de la ciudad central se asemeja a la palma y los desarrollos urbanos en los valles se parecen a cada uno de los dedos.

Esta aseveración se confirma con la información demográfica: existe un descenso relativo del crecimiento poblacional de la ciudad central, compensado por la urbanización de las parroquias vecinas a través de un movimiento peri-urbano (MDMQ 1996, 15). Pero también con la relocalización de la industria, el comercio y la vivienda, y con la constitución de un gobierno Municipal Metropolitano creado en 1992 mediante una ley especial.

En este contexto, hay una continuidad y contiguidad en el flujo de bienes, personas, información y servicios dentro de la integración del *hinterland* inmediato, que lleva a redefinir las relaciones de capitalidad de Quito y de su ubicación en el sistema urbano nacional.

Rearticulación del sistema urbano nacional

Pero no sólo que Quito ha cambiado de forma y ha crecido, sino que su articulación con el sistema urbano nacional y con su región inmediata es distinta y más estrecha. Esto significa que el Distrito Metropolitano de Quito debe redefinir la condición de capitalidad de la ciudad, convirtiéndose en el eje articulador y transmisor del sistema urbano nacional hacia el internacional (y viceversa).

Tal situación le confiere un rol adicional a Quito: ser el cordón umbilical de un desarrollo equilibrado del sistema urbano nacional inscrito en el contexto mundial. Por ello la dotación de los servicios tiene que ser proyectada para una población superior a la que habita en el cantón, el gobierno local tiene que adquirir un sentido de cabeza del sistema urbano nacional y el diseño de la política urbana tiene que ir más allá de su circunscripción territorial cantonal o incluso metropolitana.

De esta manera las urbes tienden a constituirse en nodos de una red territorial más amplia, que superan las fronteras nacionales, pero que también pierde continuidad espacial. Se caracterizan por la ubicuidad de su presencia territorial, más allá de su radio influencia inmediato. Sin duda que uno de sus ejes es la cosmopolización de la ciudad, donde las comunicaciones y el transporte juegan un rol central.

La cosmopolización de la ciudad

Frente a la continuidad espacial que caracteriza al *hinterland* metropolitano, se percibe simultáneamente la discontinuidad territorial, en el contexto de la internacionalización de la ciudad o de la proyección mundial de las ciudades. Es decir, que la globalización tiene como contrapartida el fortalecimiento de la escena local -lo cual ha conducido a la referencia tantas veces citada de la "aldea global"- y la reducción de la naturaleza geográfica de la competencia.

Esto significa que el tema de la cosmopolización tiene que ver con

dos hechos fundamentales: por un lado, con la búsqueda del posicionamiento de la ciudad en el contexto nacional e internacional, lo cual significa construir una infraestructura de comunicación y de servicios que potencie su condición de eje del sistema urbano nacional y de cabeza de puente hacia el internacional.¹¹

Y, por otro, mejorando la competitividad de la ciudad a través de una infraestructura y estructura de producción y de comunicación acordes con las demandas del desarrollo mundial. Porque, según Harris (CCB 1995, 7),

en la medida en que el sistema se integre, y las divisiones entre países tienda a volverse cada vez menos importantes, el papel de las ciudades y la competencia entre ellas se vuelve más significativo. Las ciudades están convirtiéndose en el filo de la competencia, más que las economías nacionales. Ya no es como era antes: Colombia vs Ecuador vs Perú, sino Bogotá vs Caracas vs Lima y más adelante vs Huston, Los Angeles o Nueva York.

No hay que olvidar las enseñanzas del pasado: las ciudades nacieron y se desarrollaron donde habían causas fluviales navegables, vinculaciones marítimas, cruces de caminos. Es decir, que donde habían posibilidades naturales de comunicación, gracias a las bondades que la propia naturaleza brindaba, se desarrollaron unas ciudades más que las otras. Hoy la buena o mala ubicación de una ciudad depende de un referente menos natural y más de ciertas condiciones producidas socialmente: la construcción de una centralidad (posicionamiento) definida por las comunicaciones (competitividad).

Desde principios del siglo XIX se produce la incorporación de los países de América Latina a la nueva división internacional del trabajo gracias, entre otros componentes, a que

las inversiones de origen británico y en menor grado de origen francés, alemán, norteamericano y belga, se concentraron en empresas económicas como la construcción de ferrocarriles y puertos, la minería, el establecimiento de líneas de navegación intercontinentales, la creación de instituciones bancarias y de seguros, la explotación de campos, la industrialización de algunos productos de origen agropecuario, la construcción de servicios urbanos tales como redes de agua y desagües, tranvías y electricidad- y la iniciación de las comunicaciones intercontinentales. (Hardoy y Gutman 1992, 117).

Esto significa que se debe tener en cuenta que las ciudades que construyan estas condiciones generales de comunicación serán las que acompañen al curso de la historia; caso contrario, las urbes que no potencien la equidistancia, verán disminuir sus posibilidades de desarrollo. En otras palabras, esos cruces de caminos, esos ríos, esos puertos fluviales tienen que ser construidos socialmente. Las cualidades naturales de la implantación de una ciudad tendrán menos peso si la sociedad no construye las condiciones generales de la intercomunicación. Ello significa que la recuperación de la geografía provendrá del diseño de una visión de largo plazo de la ciudad, que tenga un sentido y sustento histórico.

El regreso a la ciudad construida

Paradójicamente, frente al cambio de escala y a la internacionalización de la ciudad hay también un cambio de sentido en el urbanismo: la introspección. El urbanismo que se desarrolló predominantemente en América Latina, fundado en su periferización, entra en una nueva etapa.¹²

Si la lógica de urbanización de la ciudad -sus procesos reales y normativos- se dirigió fundamentalmente hacia la expansión periférica, en la actualidad lo hará hacia la ciudad existente, hacia la urbe consolidada (Borja 1988). Se observa una mutación en la tradicional tendencia del desarrollo urbano (exógeno y centrífugo), que privilegiaba el urbanismo de la periferia; a uno que produce un cambio de dirección hacia la ciudad existente (endógeno y centrípeta).¹³

De allí que se observe un cambio de mirada en las políticas, en la planificación y en la intervención urbanas, que empieza por descartar aquella concepción que señala que no se puede urbanizar un terreno dentro de la ciudad porque este solar es urbano o, lo que es lo mismo, que no se puede volver a urbanizar la ciudad. Pero que también continúa con la exigencia que impone la lógica económica de los rendimientos decrecientes de los servicios por persona, cuando la densidad urbana es baja. Es decir, que la necesidad de optimizar los costos de urbanización va en relación con el incremento de la concentración de la población, lo cual obliga a procesos de renovación urbana por modificación de los usos de suelo, el recambio del contenido social de la población o el incremento de su densidad.

Sin duda que esto nos plantea el reto de desarrollar nuevas metodologías, técnicas y teorías que sustenten esquemas de planificación para ciudades construidas (y por construir). Y esto porque la ciudad es un producto sin fin, en permanente proceso de construcción-reconstrucción.

La ciudad es un producto, una mercancía única y maravillosa que, paradójicamente, mientras más se la consume más se (re)produce. Esta es una diferencia significativa respecto del resto de las mercancías, porque luego de su consumo desaparecen. La ciudad, en cambio, se transforma, nunca se acaba, está en permanente construcción-reconstrucción. (Carrión 1996, 11).

Este cambio de óptica en las políticas urbanas y de planificación proviene-al menos-de los siguientes hechos:

1. En América Latina se observa una tendencia general hacia la reducción de las tasas generales de urbanización,¹⁴ así como de las ciudades más grandes. Lo cual no significa que éstas dejarán de absorber grandes cantidades de población,¹⁵ pero sí que en términos relativos se producirá un importante descenso. Indudablemente que un escenario como el descrito generará un cambio global en las demandas sociales urbanas y en las prioridades de inversión municipal.

2. Las ciudades latinoamericanas son jóvenes, en términos de que su origen no se remonta a épocas tan antiguas como las europeas o asiáticas; pero también a que sus desarrollos mayores tuvieron lugar recién en la mitad de este siglo. El crecimiento más significativo ocurrió a partir de los años cincuenta y se produjo con una velocidad elevada, con materiales y técnicas precarias y con una falta de previsión en la cualidad del desarrollo urbano, por lo menos, para el mediano plazo.

Las ciudades latinoamericanas son pobres y concentran muchos pobres (alrededor de un 40% de su población). Esto produce una urbanización progresiva e informal que a la larga es de mayor costo y, como se la hace con materiales de baja calidad o de desecho, de vida útil más reducida.

Tal lógica de urbanización ha conducido a que las ciudades de América Latina se encuentren viejas, pero con una vejez prematura.

Porque son ciudades jóvenes, pero con juventud precaria. La calidad y cantidad de los servicios, infraestructuras, equipamientos y viviendas han sido insuficientes y de baja calidad. Lo cual pone al orden del día los temas del mantenimiento, reposición y renovación del conjunto y las partes de la ciudad.¹⁶ Por que la ciudad entra de manera veloz en una mayoría de edad que requiere de mantenimiento, reciclaje y refuncionalización permanente de sus roles. Es que la ciudad nunca se acaba, está en permanente construcción-reconstrucción, porque mientras más se consume más se produce: es un caso único.

Con esta vuelta de prioridad a la urbe previamente construida,¹⁷ el suelo urbano cobra un sentido sustancialmente diferente. Aquí el tema de los usos de suelo debe ser redefinido, porque las actuaciones urbanas, independientes de su magnitud y funcionalidad, actúan sobre suelos producidos socialmente como urbanos y no como en el caso del modelo anterior, en suelos planos -o al menos rurales- donde las redes sociales son insubsistentes o menores. Esto nos plantea nuevos retos vinculados a las accesibilidades, a las centralidades intraurbanas, a las simbologías existentes y a las tramas de relaciones sociales que les da sustento.

La integración social

Este cambio de siglo encuentra una Latinoamérica urbanizada, convertida en un continente de ciudades y de población predominantemente urbana. Lo urbano se ha convertido en el modo de vida fundamental para la mayor parte de la población latinoamericana. Sin embargo, un importante segmento de ella no goza de los más elementales derechos de ciudadanía. Entre 1970 y 1990 el porcentaje de la población pobre que reside en las ciudades de América Latina creció de 29% al 39%, lo cual significa un aumento de 44 a 115 millones de personas. Para el año 2000, se estima que 90% de los hogares considerados pobres vivirán en las áreas urbanas.

La ciudad excluye a muchas personas de los beneficios sociales que crea, por que la pobreza restringe a una parte importante de la población de las más elementales condiciones de vida.¹⁸ No sólo porque no tienen acceso a los servicios elementales de la vida citadina, sino porque además esta carencia les obliga a relacionarse y comunicarse entre

ellos a través del centro de la ciudad. Si no tienen electricidad, si el analfabetismo es alto, si las vías de acceso son malas es difícil que los medios de comunicación y la información ingresen en estos sectores.

De esta manera, si la ciudad no llega a todos los habitantes, si el mercado segrega y si hay exclusión no se puede concebir la existencia de una real ciudadanía. De allí que la condición de ciudadanía tenga real importancia, como derecho y deber de la población de acceder a los servicios. Pero también a la participación de la comunidad en la determinación del origen y fin de la prestación de los servicios públicos.

Las características del modelo de globalización, del ajuste estructural y de la urbanización están produciendo nuevas y más complejas formas de diferenciación social. Se erosionan las creencias colectivas y se redefinen las identidades, tanto sobre la base de nuevas centralidades políticas como de la mercantilización de las relaciones sociales.¹⁹ Pero también en un contexto donde la política y lo político reducen su condición de elementos unificadores de la vida social, y resignan su cualidad de articuladores de las diferencias (Lechner 1996, 9).

En este contexto, la integración social se redefine en la ciudad, entre otros, como un espacio que concentra la diversidad, como objeto de la planificación urbana y como el lugar de producción y dotación de servicios públicos bajo formas mercantiles.

La ciudad concentra la diversidad

La ciudad no es sólo un lugar de concentración de la población. Y no lo es, porque en este contexto, asume la siguiente triple condición:

1. La ciudad es un escenario de relaciones sociales múltiples que permite una construcción social, un entramado social y la constitución ciudadana.
2. La ciudad es un espacio donde se concentra la diversidad y la heterogeneidad en toda su expresión: social, cultural, económica y política. Por ello se produce la formación de múltiples y simultáneas identidades colectivas.

3. La ciudad es el ámbito fundamental para la mediación social entre lo individual y lo público, es la instancia privilegiada de regulación y universalización de los intereses.

En ese sentido, la diferenciación social no debe ser un factor de fragmentación de la ciudad y tampoco una causa para la homogeneización. Nuestras ciudades asumen una característica particular, debido a que lo geográfico y lo étnico juegan un rol sustancial en la urbanización latinoamericana. Una realidad geográfica heterogénea y un mestizaje con formas y grados distintos produjeron una problemática urbana plural y diversa. El altiplano, los valles, el llano y la costa son además cultura y economía, por que expresan la apropiación simbólica del espacio, el desarrollo de economías, la constitución particular del poder, la formación de movimientos sociales con múltiples identidades, etc.

Por eso los servicios urbanos tienen a la segregación y uso del suelo urbano como aliados en la reproducción de las inequidades de los grupos sociales y de las zonas de la ciudad. La segregación urbana se reproduce en y por los servicios, con lo cual los pobres quedan atrapados en islas estancas. De allí que el recorrido de los sectores populares por la ciudad sea más reducido que para otros grupos sociales, lo cual les impide vivir, pensar y actuar en la ciudad como un todo.²⁰

La posibilidad de vivir en un mundo urbano de calidad será posible sólo si se produce una equilibrada integración social urbana (simbiótica), un sentido de pertenencia a múltiples identidades (simbólica) y una real integración ambiental (sustentabilidad) creados por la propia ciudad (Borja 1988). En ese sentido la ciudad debe ser reconstituida como un foro o un ágora con espacios públicos y cívicos que satisfagan las necesidades del consumo (calidad de vida), de la producción (el desarrollo), de la política (el consenso) y de la cultura (la creatividad).

La planificación urbana

En esa perspectiva, las nuevas políticas urbanas deben recuperar su condición de vértice ordenador de la ciudad, pero bajo un criterio policéntrico, donde la planificación urbana no busque ser el "sueño de un orden" homogenizador y asuma la condición de constructora del "sueño de múltiples órdenes". Ello supone que la planificación

pase de física a estratégica; y de uniformadora a integradora. Esto significa que el suelo urbano deje de ser el objeto y fin de la planificación, para pasar a ser una relación social más donde sus actores sociales se integran en una visión estratégica a "múltiples velocidades".

La planificación urbana debe dejar la prioridad espacialista y entrar en la lógica de lo estratégico, más como un proceso que un hecho fáctico y en el que la planificación-gobierno guíen la gestión urbana desde una perspectiva de largo plazo y no teleológica (Carrión 1995). La planificación física, propuesta hegemónica hasta no hace mucho tiempo, debe ceder a la planificación estratégica; con lo cual el suelo urbano debe perder el peso como referente principal y ser un elemento adicional en el esquema de cooperación público-privada-popular de la gestión urbana. Por eso también la mejora de la eficiencia económica de las ciudades implica, entre otras cosas, salvar la barrera del suelo urbano para incrementar la productividad.

De ciudadano a cliente

En la gestión urbana y en la producción de los servicios, así como en su destino final, la sociedad está presente. Paulatinamente se va difuminando una "sociedad de mercado" o la mercantilización de las relaciones sociales, que conduce a nuevos tipos de socialización. De allí que tiendan a generalizarse los conceptos de unidad prestataria (oferta) y de un individuo destinatario del servicio (demanda), con lo cual se produce una compleja dicotomía, que tiende a segmentar a la población, o lo que es más correcto, a producir una integración social mediada por lo económico. La integración se realiza por una forma de segmentación del mercado, por la vía de la oferta.

Una oferta que es construida desde una empresa que se rige por criterios mercantiles de eficiencia y que produce cambios significativos al interior del municipio y en su relación con la población. Tiende a sectorializar el mercado sobre la base de que cada servicio crea su propia clientela, a especializar la acción municipal en los servicios - con lo cual las tasas tienden a imponer su lógica tributaria por sobre los impuestos- y a corporativizar la gestión pública, limitando de esta manera las formas de representación social y distanciando al municipi-

pio de la población.²¹ Es decir, que existen nuevas formas de articulación social que surgen desde el marco institucional local y que varían en el tiempo.

Primero lo hace desde el concepto de contribuyente, donde prevalece una noción de municipio administrador por deberes sociales (municipio de notables). Luego aparece la de usuario, como una abstracción que hace referencia a una relación de consumo, donde el valor de uso del servicio es realizado por parte de un individuo que prescinde su condición social. Posteriormente, y en la actualidad, tiene vigencia la definición de cliente, la cual tiene una connotación marcadamente mercantil.

Hay por lo tanto nuevas formas de constitución de la integración social que llevan implícita la disolución de la cualidad de ciudadanía (concepto polisémico), a través de un lenguaje que encierra nuevas relaciones: contribuyente (criterio burocrático del propietario), usuario (criterio tecnocrático del consumidor) y finalmente cliente (criterio de mercado de la demanda).

Sin embargo, una real integración social sólo será posible si se reconstituye y recupera la categoría de ciudadanía. Porque el concepto de ciudadanía hace alusión a la participación plena en la economía (tanto en el consumo como en la producción), en la política (representación, legitimidad) y en la cultura (múltiples identidades).

Los modelos de gestión y políticas del suelo

El retorno a la ciudad-estado

El gobierno local tiene un radio de influencia territorial superior a sus límites legales actuales, así como va más allá de sus tradicionales competencias de acción sectorial (servicios). Se está en un proceso de constitución de un real gobierno de totalidad, contrario al municipio de servicios regentado por un gerente.

Mucho más si se tiene en cuenta que los gobiernos municipales se fortalecen -al menos en las grandes ciudades metropolitanas- sobre la base de nuevas competencias e inéditas responsabilidades que des-

bordan su tradicional jurisdicción territorial. Uno y otro caso conducen a la recentralización (posicionamiento) e internacionalización (cosmopolización) de la ciudad.

La gobernabilidad dependerá de la capacidad de articular sus nuevas funciones, de generar nuevos modos de gestión y de vincular a la administración a los actores públicos y privados.

El complejo institucional

El proceso de modernización capitalista que vive el Estado en estos últimos años, redefine los ámbitos de poder en sus distintos órganos; la expresión vendrá dada por la redistribución de competencias al interior de las distintas instituciones y niveles del Estado. Correlativa a esta diáspora de poderes locales que surgen de la dinámica estatal, se debe mencionar un fenómeno similar en la sociedad civil.

Luego de la crisis del Estado de Bienestar y de las llamadas políticas de ajuste, se redefinen las relaciones estado/sociedad asumiendo un rol más protagónico la sociedad civil en la gestión urbana, sea por la vía de las llamadas privatizaciones, informalizaciones (economía, urbanización, etc.) o de las estrategias de sobrevivencia de la población.

Si partimos de que las realidades urbanas son heterogéneas y de que la administración urbana es multicéfala, convendremos en que es posible encontrar distintos tipos de gobierno local, que se inscriben dentro de una lógica general: la del complejo institucional de gestión urbana, producto de las relaciones de las instituciones públicas, privadas, mercantiles, estatales y populares que surgen de ciertas formas sociales de representación.

Este complejo tiene una concurrencia institucional que da lugar a modelos de gestión que surgen bajo dos vías: una articulada y otra desarticulada. En el primer caso, uno de estos poderes locales hace de eje visible de la hegemonía local. Por ejemplo, en Quito las relaciones interinstitucionales se estructuran alrededor del Municipio como eje vertebrador y hegemónico, asumiendo la condición de unidad articuladora de la gestión local. Siguiendo a Pérez (1991), se podría decir que la Municipalidad de Quito asume la condición de núcleo funcional del complejo institucional.

Y, otra desarticulada, en la que el predominio se encuentra disperso en el conjunto institucional. En Guayaquil por ejemplo, el complejo institucional que define el modelo de gestión se estructura de una forma difusa, al grado de que la trama de relaciones de poder no es percibida por la población, fragmenta la demanda social y añade nuevos factores adversos para la constitución de las identidades. No existe una institución u órgano que asuma la condición hegemónica de núcleo funcional, lo cual conducirá a que, dependiendo de la coyuntura, varíe el eje del marco institucional.

Como resultado se tiene un poder local altamente fragmentado a la manera de un complejo institucional público-privado y, como consecuencia, un modelo disperso de gestión de la ciudad. En este último caso, más bien se avizora la propuesta de la ciudad del mercado como salida a la ciudad del caos. Un modelo de gestión urbana sobre la base de un modelo privatizador basado en una doble crítica: a) lo público es ineficiente, lo privado es eficiente, y b) lo estatal es centralización, lo privado descentralización.

Descentralización y descentramiento (privatización)

Sin duda que la precariedad de los servicios urbanos en el conjunto de la región está obligando a buscar nuevas alternativas de su producción y gestión, dentro de los contextos de reestructuración económica (ajuste), globalización (apertura) y de reforma del estado (modernización). En esa perspectiva, la necesidad de disminuir el tamaño del Estado central se da por la doble vía: privatización y descentralización.

Frente al Estado centralista, ineficiente y antidemocrático, surge la propuesta de la descentralización. La multiplicación de competencias en distintos órganos del Estado, el control minoritario de la tecnología, la reducción de los mercados por la vía de la demanda y de los ámbitos territoriales que definen, van contra su propia esencia.

Pero también por el desprestigio de la democracia y sus instituciones, que en gran medida proviene del manejo que se ha hecho de la crisis y de la constitución de gobiernos de lejanía física y funcional. La población, por ejemplo, sólo participa a la hora en que le solicitan adhesiones a una determinada candidatura política o sacrificios para

solventar el déficit presupuestario, partiendo del hecho de que "muchos pocos hacen un mucho".

Pero ni el uno es igual al otro, ni tampoco existe homogeneidad en los procesos. Más aun, cuando se trata de los servicios urbanos estas divergencias son mayores. Mientras la descentralización tiene que ver con la transferencias de competencias y recursos de un nivel central de gobierno hacia otro de distinto origen (autónomo), el descentramiento es un proceso de debilitación del lugar central que ocupa la política. En este caso puede darse por la vía de la informalización o por la privatización, como un medio que utiliza un gobierno para aumentar la eficiencia, pero resignando la responsabilidad estatal, pública y política que tiene.

Sin embargo, algunas de las motivaciones que están presentes en los dos procesos (eficiencia, eficacia, etc.) tienen motivaciones y contenidos distintos según el caso que se trate. Por ejemplo, mientras la descentralización facilita la participación y el control social, la privatización hace lo contrario. Por ello, no pueden ni deben ser vistos como parte de un mismo proceso.

Lo que si debe quedar claro es que los servicios públicos urbanos son de interés local-cotidiano y por tanto de competencia municipal. Lo cual evidentemente no significa que su manejo sea exclusivo, sino más bien concurrente con otros niveles del Estado y que es posible mantener un esquema de cooperación público-privado-comunitario.

La denominación de servicios públicos urbanos hace referencia más a su acceso colectivo que a la forma de producción, explotación o gestión. Como lo colectivo no es necesariamente público, la prestación de los servicios públicos debe responder el poder público o estatal, que es la única instancia que se puede atribuir la representación colectiva de los ciudadanos. La forma como el Estado procura estos servicios puede ser, como de hecho es así, bajo múltiples formas (Duhau, 1991).

Notas

- 1 Hoy el desarrollo urbano se lo entiende a través del incremento de la productividad de la ciudad y, en menor medida, por el mejoramiento de la calidad de vida de la población.
- 2 "El mercado del suelo constituye una variable interviniente en el desarrollo urbano, es decir, juega un rol de determinación en muchos aspectos de la vida de las ciudades, pero a su vez es determinado por todo lo que pasa en la ciudad" (Trivelli 1996, 202).
- 3 En estricto sentido es una condición de la producción, no producible, monopolizable y bien escaso. El suelo urbano se habilita mediante obras de (re)urbanización o de eliminación de las restricciones que impone su propiedad al capital de promoción (inmobiliario, de la construcción, industria, comercio, etc.)
- 4 En América Latina en 1950 el 41 por ciento de la población vivía en ciudades, en 1990 subió al 72 por ciento y para el año 2.000 se estima que bordeará el 80 por ciento. Esto significa que en medio siglo se duplicó el porcentaje de población concentrada en ciudades.
- 5 En esa perspectiva, Europa puede tener menos población concentrada en ciudades que América Latina, pero sí considerarse un continente urbano.
- 6 Como evidencia de esta situación se debe recordar el nacimiento y fortalecimiento de los movimientos mundiales de ciudades, municipios, alcaldes y especialistas urbanos. De allí que instituciones y foros como los creados por IULA, CUD, UCCI o el movimiento de Eurociudades o las redes de alcaldes y municipios, no hacen sino confirmar esta tendencia.
- 7 Ver Carrión, Fernando: "Los servicios públicos urbanos: una aproximación analítica", IULA, Quito, 1996.
- 8 En el Chile de Pinochet desapareció el límite urbano como instrumento de planificación urbana o en México, donde se eliminan las restricciones que tiene la propiedad ejidal para ingresar al mercado. "Las reformas a la legislación agraria, que privatizan la tierra rural periférica a la ciudades, amenazan con eliminar la vía de urbanización popular, al introducir estas tierras al libre mercado y exacerbar la competencia por ellas con los usos capitalistas más rentables. La desregularización, rentabilización y privatización de los organismos y las acciones estatales de vivienda de interés social, en el marco del crecimiento del desempleo y el deterioro de los salarios de los trabajadores, cierran su acceso a sectores crecientes de población, al mismo tiempo que pierden la posibilidad de resolver su necesidad por las vías irregulares. El abandono de la política de reserva territorial, inadecuadamente aplicada en el pasado, conduce al dominio del mercado privado del suelo y, por tanto, a una

- nueva estructura del sector vivienda, más excluyente para la mayoría.” (Grupo Democracia y Territorio 1996, 13).
- 9 Pensemos, por un momento, en el caso de la zona de la Mariscal Sucre, que requiere urgentemente de una propuesta que vaya más allá de la que tradicionalmente se ha planteado, tanto por los contenidos de centralidad que tiene como por los procesos naturales de reciclaje de edificación y de cambios de usos de suelo que vive. Sólo de esa manera podrá salir de la degradación urbana en que se encuentra y dejará de ser un espacio de despilfarro urbano y obstáculo para la urbe, con el alto costo que implica para la ciudad. Tendrán que modificarse las centralidades, usos de suelo, las accesibilidades, entre otros aspectos.
 - 10 Ya se observan procesos de reforma política, económica y cultural en ciudades como Ciudad de México, Quito, Montevideo, Porto Alegre y Bogotá, que han llevado a la aprobación de leyes especiales para su gobierno. O, el caso de Buenos Aires donde se encuentran discutiendo su Constitución, a partir de la elección -por primera vez- de su Intendente.
 - 11 En esa línea, los servicios de turismo, comercio y comunicación serán privilegiados a través de la construcción de los nuevos aeropuertos, del desarrollo de la telefonía y del impulso a la vialidad y al transporte, entre otros.
 - 12 Entendido como el paso de lo rural a urbano, la dotación de servicios urbanos a terrenos que no lo tienen, el diseño normas y la expansión urbana precaria, entre otras.
 - 13 Los ejemplos de actuación en el Centro Histórico, la repavimentación y el Trolebús de Quito son claros, más por el impacto que tienen en la urbanización existente que por la magnitud de las inversiones. Por eso requieren -como contrapartida- verdaderas propuestas de planificación para la zona de implantación directa del proyecto, pero también para el conjunto de la ciudad existente.
 - 14 “En América Latina la tasa anual promedio de crecimiento demográfico fue del 3.9% entre 1970 y 1975 y se estimó que sería del 3.0% entre 1985 y 1990, y del 1.4.% entre 2020 y 2025.” (PNUD 1989).
 - 15 “Así por ejemplo, se estima que en la década del 90, Buenos Aires con una tasa de crecimiento anual del 1.2% deberá absorber una mayor población de 1.5 millones en la década; Bogotá, con una tasa anual de 2.1% deberá recibir 1.2 millones; Santiago, con una tasa anual de 1.5% recibirá 0.7 millones” (Trivelli 1995).
 - 16 “En otras regiones, como América Latina, el problema del mantenimiento es más grave. Posiblemente no se necesite realizar grandes inversiones adicionales si se administran y mantienen eficientemente los bienes existentes. En la mayoría de las ciudades, sin embargo, el mantenimiento en sí ha pasado a ser una de las prioridades del desarrollo. Ello significa que

- es preciso continuar y reforzar, como objetivo prioritario, los renovados esfuerzos desplegados recientemente por mejorar la capacidad de los gobiernos de las ciudades y por mantener las redes, las instalaciones y los servicios de infraestructura existentes." (Banco Mundial 1991, 68).
- 17 Que exige políticas y acciones urbanísticas dentro de las ciudades, es decir: la urbanización de la ciudad o re-urbanización.
 - 18 Según Mary McNeil (1994), "los habitantes son pobres porque no tienen acceso a los servicios básicos necesarios. De este modo, la infraestructura influye en las dimensiones de la pobreza; en los países en vías de desarrollo ha llegado a ser un tema central de la pobreza".
 - 19 Un ejemplo de esta situación lo brinda la prestación de los servicios urbanos, cuando define un tipo particular de relación: el ciudadano (criterio político) deja de ser tal para convertirse en usuario (consumidor), contribuyente (administrativo) o cliente (económico).
 - 20 La posibilidad de comunicación entre los barrios periféricos pasa necesariamente o está mediada por el centro de la ciudad.
 - 21 "La importancia que han cobrado las empresas municipales ha significado en la práctica un desplazamiento del poder desde el Concejo Municipal (organismo nombrado por los vecinos de la ciudad) hacia los directorios de las empresas, que tienen un origen diferente. En otras palabras, la soberanía popular ejercida mediante el sufragio, que es la fuente y origen de la autonomía municipal, ha sido mediatizada: no son los representantes de la ciudadanía los que tienen el control y la gestión de un tipo de ciudad por la cual votó, sino que son los "técnicos" con su conocimiento "neutro" los que deciden su derrotero." (Carrión 1987, 168).

Bibliografía

- Banco Mundial. 1991. *Política urbana y desarrollo económico: un programa para el decenio de 1990*. Washington: Ed. Banco Mundial.
- Borja, Jordi. 1988. *Democracia local: descentralización del estado, políticas económico-sociales en la ciudad y la participación popular*. Barcelona.
- Borja, Jordi. 1994. *Ciudades: planeamiento estratégico y gobierno de la ciudad*. mimeo.

- Carrión, Fernando. 1987. *Quito: crisis y política urbana*. Quito: Ed. El Conejo.
- . 1995. *En busca de la ciudad perdida*. Quito: Ed. EDIMPRES.
- Duhau, Emilio. 1991. *Gestión de los servicios urbanos en México, alternativas y tendencias*. México.
- Galeano, Eduardo. 1992. *Ser como ellos y otros artículos*. Ed. TM. Editores.
- Lechner, Norbert. 1996. *¿Por qué la política ya no es lo que fue?*. *Revista Foro* No. 29 (Bogotá: Ed. FORO).
- Martner, Carlos. 1995. *Innovación tecnológica y fragmentación territorial*. *Revista EURE* No. 63 (Santiago).
- Trivelli, Pablo. 1994. *Gestión del suelo urbano para vivienda y el desarrollo de la ciudades*. En *Manejo del suelo urbano*. Quito: Ed. PGU-LILP-GTZ.

Desarrollo integral y sustentable en ciudades y campo de Ecuador (Atucucho, La Ronda, Ozogochi)

Wilson Herdoíza

El presente trabajo corresponde a la experiencia del Taller de Investigación Social, Diseño y Comunicación, TISDYC (fundado en 1973), unidad experimental de la Universidad Central del Ecuador y de la Red Interdisciplinaria de Investigación y Participación, RIIP (fundada en 1982). Consta de cuatro capítulos: presentación, desarrollo de casos considerados, y conclusiones.

Presentación de la propuesta

Los miembros de las instituciones mencionadas, ligados a sectores urbanos y rurales del país caracterizados por múltiples implicaciones deficitarias, han centrado sus preocupaciones en aspectos sociales, económicos, organizacionales y operacionales, de esas poblaciones y espacios.

En lo social, han buscado la elevación del nivel de vida, la formación, la seguridad y la consolidación de la cultura. En lo económico se ha tratado de crear condiciones de sustentabilidad a los procesos. Organizacionalmente hablando, el interés ha sido el de consolidar la unidad de base, la eficacia de las entidades de autogestión y la estructuración de redes de concertación para el desarrollo. En cuanto a lo operacional, frente al caos existente en los asentamientos populares

urbanos de tendencia autogestionaria, se ha tratado de inducir la organización espacial, una correcta articulación a las estructuras urbanas oficiales y el respeto del entorno natural.

Para ilustrar esta propuesta se ha seleccionado tres experiencias, de entre los centenares de intervenciones, de los ya 23 años de trabajo. Esas experiencias tratan de contextos sumamente diferentes pero con denominadores comunes de relieve. Dos de ellas se sitúan a nivel urbano y otra a nivel rural.

Las tres tienen una vigencia contemporánea puesto que la más lejana, San Jacinto de Atucucho (Quito), data de 1991; mientras que La Ronda (Quito) y Ozogochi (Chimborazo) están en ejecución.

Desarrollo de los casos considerados

San Jacinto de Atucucho (Rincón del Lobo)

Se trata de un asentamiento popular (150 familias) ubicado en el noroccidente de Quito. Las primeras acciones tuvieron lugar hacia 1988, articuladas a la masiva invasión (2.000 familias) que se produjo en Inticucho (Rincón del Sol), hacienda del Ministerio de Salud Pública.

La metodología con la cual actúa el TISDYC, le permitió rápidamente "diagnosticar" y "pronosticar" la situación. Se trataba de una operación popular rápida, basada en un incipiente "croquis" de lotización realizado por los propios pobladores. En razón de la composición social de las familias, matizada por la presencia de proletarios, subproletarios, semiproletarios y pequeña burguesía baja; no todas las familias estaban frente a la necesidad imperiosa de trasladarse al sitio. En efecto, en 1991, fecha en la cual entran los equipos TISDYC-RIIP al trabajo, apenas vivían en el lugar unas 15 familias, en edificaciones absolutamente perentorias y, obviamente con carencia total de servicios. Por un sendero laderoso de tierra se podía llegar a la mayor parte del trayecto a pie partiendo de la avenida Occidental.

Desde el punto de vista operacional, los más notables problemas eran los siguientes: implementación de vería disfuncional frente a las difíciles condiciones topográficas del lugar. Esa defectuosa concep-

ción direccional de las vías se agravaba por su dimensionamiento irregular, arbitrario y caótico y por la configuración de las manzanas disformes, antitécnicas y antieconómicas.

Ausencia de previsión de equipamientos comunitarios a escala; puesto que se había reservado un muy pequeño espacio inconveniente en lo formal y situacional a la entrada de la "urbanización", en el cual se realizaba deportes, reuniones comunitarias, estacionamiento de los escasos vehículos que se aventuraban a ascender a San Jacinto. Existía una "guardería" que funcionaba en la vivienda de una de las familias y, como se mencionó, no se contaba ni remotamente con transporte comunitario; algunas camionetas daban servicio aleatorio y peligroso (topografía).

Los equipos TISDYC-RIIP conjuntamente con los pobladores y su comité pro-mejoras, rápidamente perfilaron políticas de desarrollo considerando el corto, mediano y largo plazos.

Las líneas básicas en términos de objetivos de "solución" fueron las siguientes: lograr la unidad de los pobladores que se enemistaban por el defectuoso diseño de lotes; implementar un rediseño urbano en términos de viería, lotización, equipamiento comunitario y, por último, implementar criterios para una correcta articulación del asentamiento con la ciudad de Quito (transporte e infraestructuras).

Definidas las políticas, se realizó un Plan de Acciones Inmediatas (PAI), catalogando a cada una de ellas en "Ejecutivas", "Normativas", "Reivindicativas" e "Indicativas".

Para los PAIs, la metodología TISDYC, considera los siguientes contenidos: nombre de la acción, tipo de acción, problema que se intenta resolver, descripción, síntesis de la acción, beneficios económicos esperados, cronograma de ejecución, costos y financiamiento, responsables y observaciones.

Ese plan fue puesto en consideración de la población y, una vez aprobado se inició simultáneamente su ejecución y los estudios para el "plan general" (de largo alcance).

En términos de contenido, de manera sintética, conviene resaltar los siguientes elementos: rediseño integral de la lotización (vías, lotes y dotación de equipamientos comunitarios). La aceptación de la reestructuración de los lotes implicó una difícil labor de negociación vecino por vecino. Establecimiento de cinco equipamientos básicos: educacional (guardería, jardín de infantes y escuela), unidad de salud,

centro cívico y casa comunitaria, área deportiva, recreacional, lavanderías y baterías sanitarias comunitarias. Para la localización del equipamiento mencionado fueron indispensables otras difíciles negociaciones para la reubicación de los "dueños" de los solares donde se implantaba el equipamiento. Mal o bien, todos los implicados cedieron frente al bien común.

A la unidad educacional se acopló aquella de salud, recreación y deportes; eso permitió optimizar el recurso tierra y garantizar eficacias funcionales.

El centro cívico partió de una incipiente estructura de hormigón armado que algún poblador realizó para su vivienda (luego abandonó el programa); a esa estructura, en primer término se la reforzó y se re-diseñó allí la casa comunal a la cual, se articuló dos solares (negociados) para configurar un espléndido centro cívico en múltiples plataformas, cuya edificación de bajo costo fue concebida a través de min-gas.

La organización popular logró que a corto plazo llegue la energía eléctrica.

En el ámbito habitacional, luego de haber superado los conflictos básicos mencionados, se procedió a realizar un registro de las familias que de manera inmediata aspiraban a edificar sus viviendas y se organizó equipos de diseño emergente para conducir técnicamente el proceso. En los otros casos, se realizó más pausadamente la planificación, prácticamente del ciento por ciento de las viviendas. Reivindicación trascendente de los pobladores fue aquella de estructurar una red vial peatonal, constituida entre otros elementos por un conjunto armónico de escalinatas para salvar los vertiginosos desniveles del terreno (habían existido numerosos accidentes en las laderas).

Lamentablemente, razones de orden académico obligaron al equipo TISDYC a transferirse a otra operación (luego de dos años de labor) y no ha sido posible, consecuentemente realizar un seguimiento del proceso.

La rigurosa aplicación de los estudios y de los consensos garantiza un porvenir de desarrollo armónico sostenido. El impacto tiene connotaciones diversas; se trata de consolidar la unidad de la población, de otorgarles eficacia en su organización y claridad sobre el porvenir. Procesos circunvecinos se han contagiado de la metodología y diversas entidades nacionales e internacionales, han efectivizado apoyos diversos.

Para la universidad, los efectos son múltiples; entre ellos, articular en la formación de los arquitectos la teoría con la práctica; enfrentar a los alumnos a graves y reales condiciones de ejercicio profesional; probar y perfeccionar metodologías, técnicas de planificación y de ejecución y, principalmente, comprender objetivamente la inmensa complejidad de la realidad social.

La Ronda

El sector de La Ronda se encuentra en el Centro Histórico de Quito, ciudad fundada en 1534. Comenzó su conformación por 1537, hasta 1740 está constituido en un setenta por ciento y, en 1904 llegó a su configuración plena. Por la presencia de la quebrada de Jerusalén fue, por un largo período el límite sur de la ciudad.

El sector de La Ronda es un emporio de cultura, tanto desde el punto de vista arquitectónico cuanto urbanístico. Arquitectónicamente, en él se mezclan expresiones ortodoxas de raigambre árabe y española (zaguanes, claustros, balcones, etc.) con una manifestación profundamente vernacular.

Por su carácter pintoresco y grandes virtudes plásticas, esta calle es permanentemente pintada por grandes maestros, por artistas menores, estudiantes, etc. Es asentamiento de muchos artesanos y comerciantes de artesanías. En Quito, la calle y el sector de La Ronda constituyen uno de los mayores atractivos para propios y extraños.

¿Cuál es la situación actual? El sector está constituido por la calle que nos ocupa y por la intersección con un tramo de la calle Guayaquil, la parte de mayor valor simbólico es La Ronda, pero el tramo de la calle Guayaquil le es insoluble desde el punto de vista urbanístico.

Los mayores atentados se han producido ya en la calle Guayaquil (demolición de siete edificaciones para construir un viaducto de alta velocidad) pero desde hace pocos años, graves agresiones han comenzado a presentarse, principalmente junto al puente de Gallinazos (edificación de hormigón armado, absolutamente irrespetuosa del contexto histórico).

Desde el punto de vista social, avanza la presencia de la prostitución y la delincuencia, circunstancias que impiden, entre otras, la frecuentación de turistas.

Descripción de las mayores amenazas

El Taller de Investigación Social, Diseño y Comunicación TISDYC con el patrocinio del ICOMOS y de la Red Interdisciplinaria de Investigación y Participación RIIP, desde hace tres años está trabajando en el sector en un "Plan de renovación urbana", en el capítulo de "diagnóstico" y "priorización de problemas", cuya matriz se adjunta; allí se encuentran los siguientes elementos:

Se ha tipificado tres tipos de problemas: sociales, arquitectónicos y urbanísticos.

Amenazas sociales

Desarrollo de la prostitución, la delincuencia y el alcoholismo.

Amenazas arquitectónicas

Se las ha catalogado en técnico-constructivas, formales y funcionales.

Técnico-constructivas. Deterioro general de las construcciones, deterioro de las infraestructuras e introducción del hormigón armado de manera indiscriminada.

Formales. Nuevas tendencias formales y auspicio a la utilización de colores múltiples en desmedro del blanco (tradicional).

Funcionales. Superposición e improvisación de actividades.

Amenazas urbanísticas

Se las identifica en la producción, intercambio, consumo, simbolismo y gestión.

Producción. Talleres disfuncionales y limitados.

Intercambio. Insalubridad e insuficiente servicio telefónico.

Consumo. Falta de infraestructura recreativa.

Simbolismo. Inconvenientes en la morfología y trama urbana.

Gestión. Desorganización interna, falta de organización productiva, escasa participación en actividades socio-culturales.

Obstáculos para la implementación de una protección efectiva

La Municipalidad de Quito a cuyo cargo está el Centro Histórico, no obstante contar con elevados recursos económicos, tanto provenientes del impuesto Fondo de Salvamento, cuanto con créditos blandos del BID, ha excluido de sus planes y programas al sector de La Ronda. Esa exclusión contempla igualmente una política de concientización in situ y general.

Los gobiernos central y local, ninguna medida han implementado. Es la Universidad Central del Ecuador, a través del Taller de Investigación Social, Diseño y Comunicación TISDYC con asesoramiento del ICOMOS y la RIIP, la que desde hace tres años trabaja en el sector en un Plan de Renovación Urbana, del cual al momento está concluido el Plan de Acciones Inmediatas P.A.I.

Están no obstante cooperando para la protección del sitio diversas instituciones. Además del TISDYC, la Universidad Libre de Bruselas U.L.B. ha firmado un Convenio con la Universidad Central del Ecuador para apoyar el Plan de Renovación. También el gobierno de Francia, a través de la ONG PACT-ARIM, ha programado intervenir en uno o dos edificios para rehabilitar vivienda para uso popular.

Objetivos y contenidos de las intervenciones

Frente a las amenazas y a los obstáculos, los equipos TISDYC-RIIP, según su modalidad establecida de acción, implementaron primero un Plan de Acciones Inmediatas y actualmente, están enfrentando el Plan de Renovación Integral.

En ambos casos, se trata de desarrollar acciones de turismo cultural que permitan preservar el bien cultural y consolidar la economía de la población.

El PAI está concluido y se ha iniciado el Plan General. El primero aún no ha sido aprobado por la autoridad municipal pero ha sido realizado desde las etapas de diagnóstico, con la participación de la comunidad.

El PAI consta de 22 intervenciones (ver matriz adjunta) y, de común acuerdo con la comunidad se ha considerado que debe iniciarse por los ámbitos urbanísticos para luego hacerlo a nivel de las viviendas.

Si se entorpeciere la aplicación de esta propuesta por cualquier tipo de contingencias (principalmente institucionales), los procesos negativos mencionados serían irreversibles y el afán de convertir a La Ronda en una unidad autosustentable de desarrollo socio-cultural y de turismo sería impracticable.

En el anexo constan algunos proyectos que forman parte del Plan de Acciones Inmediatas.

Ozogochi

Sabedores de las características del trabajo TISDYC, los campesinos integrantes de la comuna de Ozogochi, en la provincia de Chimborazo, solicitaron la intervención del Taller.

Ozogochi es un asentamiento campesino ubicado en las cercanías del volcán Sangay a más de 3.500 metros de altitud. Se trata concretamente de un complejo lacustre en el cual sobresalen: Ozogochi, Magtayán, Verdecocha, Yanacocha, Azulcocha, etc., entre las 56 lagunas que constituyen la totalidad.

Ozogochi es un prodigio de la naturaleza, un rosario de lagunas maravillosas provistas de truchas y a las cuales llegan desde la Patagonia aves en su último vuelo. Se encuentra rodeado de páramos inmensos, pajonales; existen en el sitio caballos lanudos de páramo, borregos, una prodigiosa arquitectura vernacular y, sobre todo gente, campesinos e indígenas, con sus zamarros y su ancestral y vasta cultura.

Hasta ahora, esa población se ha acomodado a ese hábitat, se ha asimilado a esa ecología, se ha acoplado a ese contexto, pero no lo han potenciado. El desafío ahora es justamente impulsar adelante un nuevo proceso que potencie esas riquezas extraordinarias. La población aún no ha comprendido que está asentada sobre una mina de oro.

El tema central de este proyecto estratégico es el turismo ecológico consistente en definir la manera como la naturaleza podría articularse al mercado, pero en manos de las organizaciones campesinas.

Se trata de un turismo de calidad, un turismo de cultura, de características educativas frente a la naturaleza, respetuoso de las culturas locales y organizado de tal manera, que favorezca y garantice los esfuerzos de conservación de la naturaleza.

Ese ecoturismo es entendido tanto por las comunidades campesinas cuanto por el TISDYC en el marco de una estrategia múltiple, por la extraordinaria potencialidad que posee si se considera las dimen-

siones económicas, sociales, culturales y políticas, desde los ámbitos: local, regional y nacional.

Simultáneamente, otro de los desafíos para las comunidades, es aquel del desarrollo del hábitat, hábitat en el sentido amplio del término; un hábitat sustentable y estratégicamente desarrollado.

Las comunidades que están "asentadas sobre oro" han considerado que ha llegado el momento de explotarlo. Ello implica múltiples acciones, que brevemente se sintetizan a continuación.

Es indispensable introducir camélidos (alpacas, llamas, vicuñas, llamas ...) sustituyendo a los borregos; mejorar la calidad de las truchas, teniendo en la mira tanto el consumo comunal cuanto el turístico y el nacional. Rehabilitar el patrimonio caballar, usándolo no solamente para carga sino para periplos turísticos en base a itinerarios atrayentes. La operativización de la propuesta pasa por la concepción, el diseño y la construcción de un complejo turístico mimetizado en el medio y sensible a la arquitectura vernacular imperante.

Más ampliamente, la propuesta implica, estratégicamente hablando, la creación de unidades de ecoturismo en manos de los campesinos en la costa, en la sierra, en la Amazonía y en Galápagos. La estructuración de estrategias programadas de ecoturismo, articulando los niveles locales, regionales y nacionales. Ecoturismo en la costa, en la sierra, en la Amazonía y en Galápagos pero estructurando a nivel local, regional y nacional, determinadas alternativas mediante un planteamiento global de desarrollo del ecoturismo, del hábitat integral, en manos de las comunidades campesinas. Este enfoque, la comunidad y el TISDYC lo suponen con un basamento autogestionario, articulando a procesos contrahegemónicos en esta rama específica.

Asunto fundamental es el tema de la formación. El TISDYC ha concluido ya los estudios técnicos y está por iniciarse la construcción del paradero con el apoyo económico del Consejo Provincial y la oferta de la Embajada de Canadá; la comunidad intervendrá con la mano de obra y ciertos materiales. No obstante, por más eficaz que sea su concepción, corre el riesgo de fracasar si la comunidad carece de formación especializada para hacer frente a este reto que está en sus manos. Formación para el turismo, formación para el desarrollo de la artesanía, formación para el manejo económico de esta nueva potencialidad.

En el Quilotoa, el TISDYC y los comuneros del Cotopaxi están iniciando una segunda operación.

Conclusiones

Este capítulo aborda cuatro aspectos: el impacto de las experiencias, su capacidad de movilización asociativa o de convocatoria, la sustentabilidad y la replicabilidad o generalización posible.

Impacto en términos de efectos tangibles en el mejoramiento de las condiciones de vida urbana

Atacucho. Estratégicamente se considera que el primer eslabón del proceso (sinequanon) es la unidad y la organización poblacional; esa unidad y organización permiten estructurar cualquier imagen-objetivo y tangibilizarla. La propuesta y las acciones implementadas se orientan a superar el caos espacial existente (consecuencia de la invasión) y logra regularizar vías, solares e implementar áreas para equipamientos comunitarios. Asunto neurálgico es la articulación con la ciudad, con la "institucionalidad" con la "formalidad". Atacucho tiene ya un reconocimiento institucional, sus planos han sido aprobados, la energía eléctrica ha llegado ya poco a poco la ciudad se compromete y se vuelca hacia la loma y viceversa.

El objetivo fundamental de elevar el nivel de vida de la población y la creación de un núcleo de dignidad, se está consiguiendo.

Creación de un nuevo tipo de profesionales universitarios

La Ronda. No es posible aún medir efectos tangibles sobre las condiciones de vida; muchos estudios están concluidos y su ejecución está a punto de iniciación.

La gran prensa está difundiendo ampliamente la iniciativa; se ha firmado un convenio para la "Renovación de La Ronda" con la Universidad Libre de Bruselas; la Embajada de Francia ha resuelto intervenir a través de la organización no gubernamental PACT ARIM en la rehabilitación de varias viviendas, con la óptica de que permanezca la misma población; gran acogida han tenido los estudios en congresos internacionales como el Encuentro Europa/América Latina de Bruselas y Manejo y Gestión de Centros Históricos de Cuba. Los estudios

irán próximamente a Puebla, México, a la Conferencia Internacional Renovación Urbana en Centros Históricos. Se acaba de publicar en Caracas, Venezuela, el libro *Hacedores de Ciudad*, donde se presenta el tema de La Ronda.

Los pobladores han priorizado que las edificaciones iniciales se concreten en lo urbano, atendiendo la construcción del centro cívico y los sistemas de seguridad barrial.

El proyecto conlleva nuevas formaciones profesionales.

Ozogochi. Por hoy el impacto tiene características preliminares: motivación y organización de las comunidades indígenas, aprobación de convenios interinstitucionales (Universidad, H. Consejo Provincial, Asociaciones y comunas campesinas, embajadas, etc.), consecución de recursos financieros (Consejo Provincial S/. 250'000.000 de sucres, Embajada de Canadá \$ 30'000.000 -por concretarse-, etc.). Legalización de donación de tierras para viabilizar inversiones.

Otras organizaciones campesinas, principalmente de los Andes, han solicitado replicar la experiencia y un nuevo equipo TISDYC ha iniciado su labor en apoyo a las organizaciones circunvecinas del cráter del volcán Quilotoa.

Capacidad de movilización asociativa

Atucucho. El proyecto y la experiencia han sido ampliamente difundidos a nivel nacional e internacional; en el V Simposio Nacional de Desarrollo Urbano fue galardonado con el Segundo Premio Nacional. La circunstancia anotada ha permitido que muchas entidades de base y de gestión local, nacional e internacional, se motiven para intervenir en Atucucho. Han participado "Niñez Internacional", el programa Hábitat de Naciones Unidas, la Empresa Eléctrica Quito, la Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ), la Universidad Central del Ecuador, etc.

La Ronda. Por hoy, además de la convocatoria a los vecinos de La Ronda, ésta se sitúa a nivel internacional como ya se mencionó: Universidad Libre de Bruselas, Instituto Superior de Arquitectura La Cambre de Bruselas, "World Monuments Fund" de Nueva York (repertorio de 100 sitios en peligro en el mundo y en trámite a-

signación de recursos económicos a través de American Express), "Manejo y gestión de centros históricos" La Habana, Cuba.

El Municipio de Quito obligatoriamente intervendrá y muy probablemente lo hará el Ministerio de Turismo.

Publicación parcial del proyecto en el libro *Hacedores de ciudad* editado en Caracas, Venezuela.

Ozogochi. La capacidad de convocatoria del proyecto está creciendo; por hoy, están participando las siguientes instituciones: Comuna campesina de Ozogochi, la "Corporación de Organizaciones Campesinas de Zula" (Achupallas, Alausí, Chimborazo), la Curia local, el Consejo Provincial, el Centro de Estudios y Difusión Social CEDIS, la Embajada de Canadá (conversaciones) y la Universidad Central del Ecuador. Está por incorporarse la Asociación Ecuatoriana de Ecoturismo, el Ministerio de Turismo, etc.

Sustentabilidad

Atucucho. Producida de manera estable la instalación de la población en este tipo de situaciones, la vida urbana sigue su curso contradictoriamente, pero no se detiene.

En este caso se trata de otros niveles de sustentabilidad; se busca que la propuesta de "reestructuración urbana" se mantenga y que el desarrollo del sitio reúna condiciones plausibles para la vida humana.

La población y la organización han superado sus contradicciones más agudas, por consenso se han acogido las propuestas TISDYC-RIIP y se les está ejecutando. Atucucho, por el instrumental técnico del cual dispone se ha convertido en un asentamiento modelo que, como tal, tiene capacidad de recibir orgánicamente apoyos múltiples en el marco de su estrategia.

La Ronda. La población paulatinamente está tomando conciencia que se encuentra sobre una mina de oro, constituida por la riqueza cultural. Se trata de una mina de oro inexplorada.

Con financiamientos parciales, pequeños, medianos y mayores paulatinamente, La Ronda puede entrar en el mercado de turismo cultural, pero bajo la gestión de los propios pobladores, teniendo de por medio su formación y capacitación. Los recursos, cuya factibilidad de

conseguirlos permanentemente vía turismo permitieran simultáneamente mejorar las condiciones económicas de la población y precautelar la conservación del patrimonio cultural.

Ozogochi. Esta es otra mina de oro aún menos explotada. La riqueza está en la naturaleza y en la cultura de los Andes, tan apreciadas por el turismo de cultura de Europa, Norteamérica y Japón.

La sustentabilidad del proyecto tiene como elemento *sinequanon* la capacitación de los campesinos de manera múltiple: gestión y servicios turísticos, desarrollo artesanal, protección y cuidado de la naturaleza (animal, vegetal, etc.), constitución de redes de turismo cultural, a nivel local, regional, provincial y nacional (cadenas de ecoturismo) en manos de los campesinos de la sierra, la Amazonia, el litoral y Galápagos.

Replicabilidad

Atucucho. Atucucho es en sí misma ya una réplica, en efecto, desde 1973 en que se realizó la primera operación para el Comité del Pueblo en Quito, cada año se han realizado un promedio de diez programas. Luego de Atucucho, consecuentemente, han existido muchos otros y cada año se multiplican.

También el sistema de enseñanza-aprendizaje TISDYC influye en otras latitudes nacionales e internacionales.

La Ronda. La Ronda es un caso paradigmático (reúne situaciones de excelencia), no obstante, en grados diversos todas las ciudades con fuerte carga histórica y sus barrios pueden optar por este enfoque y metodologías. El TISDYC está desarrollando actualmente otros estudios semejantes, en San Luis de Francia (Chimborazo) y Pujilí (Cotopaxi).

Ozogochi. Las redes de turismo ecológico ya mencionadas expresan evidentemente la replicabilidad. En el Quilotoa, se ha iniciado ya una nueva operación y están en consideración otras solicitudes.

Historia, arquitectura y ciudad

Eduardo Kingman Garcés

En este texto voy a intentar mostrar lo que sucede con la Historia Urbana y Arquitectónica en el Ecuador y relacionar de algún modo el asunto con la Antropología y la Sociología. Al hacerlo no se bien a quién me dirijo: no sólo existe poco interés para temas como éste en nuestro medio sino que es posible que el tema en sí resulte poco atractivo. Difícilmente podemos hacer referencia a un campo de estudios constituido, lo más correcto es hablar de la preocupación aislada de unos pocos investigadores.

Es posible que en años anteriores existiese un clima mucho más favorable para la Historia como disciplina en el Ecuador, cosa que no sucede actualmente. Ensayos y estudios históricos marcaron, de un modo u otro, el debate intelectual de los setenta y ochenta. En los noventa estos han pasado a segundo plano.

La investigación histórica, tal como ahora se la practica en el Ecuador, está sujeta a un destino incierto: por un lado los pocos investigadores que se mantienen dentro del campo han ganado en calidad, asumiendo modelos teóricos y una perspectiva de análisis comparativa (alcanzando, de ese modo, una cierta independencia con respecto a condicionantes externos a la investigación, como se puede observar en el examen de los procesos de constitución de clases e identidades sociales); pero, por otro lado, la Historia como disciplina ha perdido peso en el conjunto de las ciencias sociales.

La Historia se ha convertido en actividad relativamente especializada y para especialistas pero con escasas posibilidades de realización social. Esto último es en gran medida el resultado del cambio de rum-

bo sufrido por las propias ciencias sociales; no sólo la pérdida de paradigmas sino su orientación crecientemente pragmática, que resta importancia a la profundidad histórica en el análisis de los fenómenos. Es como si los hechos sólo se constituyeran en el presente o en el corto plazo y no en un tiempo histórico más o menos largo, como realmente ocurre. Esta perspectiva se ha visto acentuada aun más en los últimos tiempos como resultado de los cambios generados en los referentes del pensamiento social por la globalización. A mi me da la impresión de que los propios historiadores muestran poca preocupación por esos cambios, lo que les impide dar mayor proyección a su quehacer histórico.

Es cierto que no ha disminuido el número de publicaciones historiográficas pero la mayoría de ellas se ubican fuera del ámbito académico. Si debiéramos prestar mayor atención a este tipo de escritos es porque de alguna manera contribuye a definir el juego alrededor del cual se constituyen las identidades. Cumplen una función dentro de la reinención cotidiana de tradiciones patrias y "matrias".

La Historia como disciplina ha perdido posibilidades. Se han reducido sus espacios dentro de la escena cultural así como el número de historiadores en condiciones de dedicarse profesionalmente a ella. Como si se tratase de una ocupación marginal dentro de las Ciencias Sociales; una pasión inútil, personal, secreta y sin ligazón con las necesidades reales.

Si bien la investigación histórica en arquitectura obedece a otros condicionantes generados dentro de la práctica arquitectónica de restauración y conservación de centros históricos y como parte de los requerimientos de enseñanza de la propia arquitectura, no deja de ser tributaria de cuestiones y problemas que se generan en otros ámbitos. Las reflexiones de Navarro sobre arte y arquitectura colonial coinciden tanto con la formación de una escuela historiográfica importante, como con un momento de reinención aristocrática de tradiciones e identidades. La historiografía dominante durante las décadas de los cuarenta y los cincuenta está posiblemente relacionada con estas preocupaciones de Navarro: la arquitectura colonial y los procesos fundacionales. Una especie de búsqueda de los orígenes a través de la historia.

Los setenta y ochenta son años de producción en Historia Urbana e Historia de la Arquitectura en América Latina. Trabajos como los de

Hardoy, Gutiérrez, Waisman y Segre generaron un interés por la crítica y la historia arquitectónica en nuestro país, paralela al desarrollo de un tipo de sociología urbana basada en las teorías de la dependencia y de la urbanización. Todo esto estuvo relacionado, además, con una preocupación por la arquitectura social. Textos como los de Alfonso Ortiz, Rubén Moreira, Jorge Benavídez, Inés Del Pino, son de algún modo tributarios de esa dinámica: de los intentos de construir una historia que dé cuenta de la arquitectura de las distintas regiones que integran la nación, tomando como punto de partida para eso, los procesos económico-sociales. Forma parte del interés de esos años, de enmarcar los registros arquitectónicos dentro de la perspectiva de una historia más amplia. Ortiz, Kennedy y los miembros del Taller de Estudios Históricos (TEHIS) se han ocupado de la arquitectura colonial mientras que los trabajos de Bastidas-Moreira, Del Pino, Benavídez han permitido, de alguna manera, entender los procesos de constitución de una arquitectura moderna en el Ecuador. A esto hay que sumar los estudios más recientes de Miño sobre el espacio andino y de Cevallos sobre la arquitectura del XIX e inicios del XX. Es una lástima que no existan estímulos ni canales suficientes que permitan dar continuidad a este tipo de estudios. En esto existe una responsabilidad de parte de las universidades y sobre todo de los organismos estatales que manejan fondos para la rehabilitación, los mismos que deberían destinar una mínima parte de esos recursos a un tipo de investigación histórica que sirva de marco de referencia a sus actuaciones.

La arquitectura, más que otras formas de producción cultural, es estrechamente dependiente de procesos materiales y simbólicos que se generan fuera de su ámbito. Al mismo tiempo están las propias condiciones del que-hacer arquitectónico: el proceso interno de desarrollo de la arquitectura como arquitectura. Todo eso hace complejo su estudio. Su comprensión requiere sin duda de una sociología histórica, pero supone, al mismo tiempo, que los investigadores establezcan una cierta distancia con respecto a ella con el fin de analizar aspectos que al rebasarla se ven atrapados bajo sus límites. Uno de los problemas mayores para la historia de las culturas es, como anota Duby (1988), desprenderse de los métodos de la historia económica:

... crear otros métodos que le cuadren más, así como los sistemas conceptuales, los esquemas teóricos susceptibles de orientar la

investigación en estos terrenos. Los de la historia económica, efectivamente, han demostrado su insuficiencia en lo concerniente a los fenómenos culturales; al menos es necesario ajustarlos, rectificarlos.

Cabe destacar el interés puesto por el grupo de historiadores a los que hemos hecho referencia, a los que se suman los esfuerzos de Juan Pablo Pérez, Juan Carlos Rivadeneira, José Luis Coraggio, Fernando Carrión, Gaitán Villavicencio, así como Mario Unda, Diego Carrión y demás miembros de CIUDAD, estudiosos de problemas urbanos contemporáneos, en la constitución de un campo de reflexión sobre la ciudad.

No cabe duda de que un esfuerzo teórico e historiográfico dirigido a la de-construcción de lo que ha constituido y constituye la Arquitectura-su función real dentro de la vida privada y pública-tiene repercusiones prácticas dentro del campo. La Arquitectura como toda práctica cultural requiere de un espacio de análisis que la acompañe. Esto implica a su vez rebasar los estrechos límites de nuestro mundo intelectual, cosa nada fácil.

Es posible que las nuevas propuestas dentro de la investigación histórica con énfasis en el discurso y en la construcción de imaginarios, así como en una "micro-física" de los fenómenos, abran otras perspectivas a la reflexión en Arquitectura, aunque de hecho no se evidencian aún propuestas en este sentido.

Historia de la arquitectura e historia urbana

No sé si sea legítimo homologar la historia de las ciudades y la de la arquitectura. Aunque ambas se encuentran estrechamente relacionadas, la primera obedece más a una preocupación de los historiadores vinculados a la Historia Económica y a la Historia Social, y más recientemente a la historia de las mentalidades; la segunda es más bien preocupación de los arquitectos dentro de los cuales se cuentan contados historiadores profesionales. Existe, de partida, una diferencia entre uno y otro tipo de estudios: mientras estos últimos están in-

teresados en asumir la sociedad como un escenario de la arquitectura, a los otros les interesa la arquitectura en función del análisis social y cultural. No sólo se trata de una diferencia en relación a los objetos de estudio sino a los modelos de análisis y al tipo de documentación utilizada.

La historiografía sobre temas urbanos está poco desarrollada en el Ecuador. La investigación histórica crítica de los setenta y ochenta centró sus preocupaciones principalmente en el agro y en el problema de la constitución del Estado y la Nación. Las referencias a las ciudades en esos estudios son más bien tangenciales. No obstante los trabajos de Rosmarie Terán, Guadalupe Soasti, Hernán Ibarra, Tamara Estupiñán, Alexandra Kennedy, Gaitán Villavicencio y Milton Rojas, Martha Moscoso, Patricia de la Torre, Ana María Goetschel, Milton Luna, Eduardo Kingman, entre otros, aportan elementos importantes para una historia urbana.

Lo que en el ambiente cotidiano de nuestro país se entiende por historia de las ciudades son recopilaciones de leyendas y tradiciones, crónicas, estudios genealógicos aplicados a la ciudad y a los personajes típicos de la ciudad, dirigidos a generar tradición e identidad, a construir mitos o imaginarios como los de la "quiteñidad" y la "guayaquileñidad". La imagen de las ciudades que este tipo de publicaciones fabrican es la de espacios atemporales o sujetos a una historicidad lineal, espacios idílicos en donde los conflictos y contradicciones del desarrollo urbano no se hacen presentes. Con esto no quiero decir que esos registros deban ser desechados ya que forman parte del proceso de constitución de identidades (así la identidad de una parte de los sectores medios quiteños a través de los nuevos usos de la genealogía) y pueden ser útiles al momento de escribir una historia crítica.

Lo urbano ha sido objeto de una despreocupada preocupación por parte de planificadores y sociólogos. Estudios llevados por la urgencia, basados en esquemas interpretativos, faltos de aliento histórico. La mayoría de los estudiosos de lo urbano han abandonado una perspectiva histórica en sus análisis o, en el mejor de los casos, se han limitado a tomar referentes históricos aislados, y de manera arbitraria, como pretexto para cuestiones contemporáneas; como instrumento para la definición de un deber ser contemporáneo, el "deber-ser-ciudadano".

Al igual que las instituciones interesadas en provocar cambios rápidos en la estructura de las ciudades muchos de estos estudiosos se ven llevados por las urgencias del presente y por la búsqueda de soluciones técnicas (incluso si son asumidas como democráticas y progresistas) a problemas sociales complejos.

No sólo los historiadores profesionales se han visto poco interesados por la Historia Urbana sino que los estudiosos de los problemas urbanos contemporáneos no han logrado entender el papel que podría jugar la Historia en la comprensión del presente (y no tanto a partir de lo que nos acerca al pasado como de lo que nos diferencia).

En el análisis histórico se privilegian los recursos metodológicos que permiten dar cuenta de los diversos ritmos, que comportan los distintos niveles de la sociedad y sus interrelaciones, entendidas éstas como tensiones, articulaciones y conflictos. Desde esa perspectiva, el proceso referido a las estructuras de ritmo lento, de carácter profundo (dimensión de lo transhistórico) involucra los niveles del espacio, la geografía y la cultura y de las formas en que ellas inciden propiciando la pervivencia de estructuras sociales, religiosas, de mentalidades, de prácticas socio-culturales. Los procesos de mediana duración se sustentan fundamentalmente en el orden económico, cuyos fenómenos son vistos como coyunturas que relevan situaciones modales de cambios significativos dentro del proceso histórico. En el orden de la corta duración, finalmente, se encuentran el ámbito del acontecimiento que incumbe al nivel del proceso político, relevando un ritmo sucesivo de mayor aceleración, pero que se despliega en la superficie de la totalidad social, expresando con mayor o menor fidelidad fenómenos que provienen de otros niveles estructurales.

Esta caracterización temporal de los niveles que conforman la totalidad social, diseñada por Braudel, permite contar con un marco metodológico referencial para abordar la configuración urbana (espacio y geografía) y los componentes que lo hacen factible (sociedad y cultura). La ciudad ha de ser pensada como escenario de interrelación de distintas identidades sociales y étnico culturales, constituidas en el largo y mediano plazo. Para esto la Historia Urbana debe establecer lazos más estrechos con la Antropología, no sólo con sus métodos de investigación y análisis sino con sus campos de reflexión.

Acerca de las fuentes

La investigación histórica en Arquitectura se basa, en gran medida, en la observación directa. El dibujo de planos y fachadas y el recorrido con la cámara sirven de instrumentos principales para la recopilación de información. Una mirada adiestrada en el conocimiento de estilos, tipologías y sistemas arquitectónicos, permite esa suerte de peregrinaje histórico. Es esa mirada la que ordena, selecciona y clasifica. Lo más importante de este tipo de investigación es sin duda el tipo de relaciones que logra establecerse entre estas lecturas y el contexto histórico de una época.

Al contrario de los especialistas en Historia Social los historiadores de la arquitectura encuentran sus fuentes de interpretación, principalmente, en la observación y registro directos. En eso su método se asemeja a los del arqueólogo y en alguna medida a los del etnógrafo; aunque de hecho en uno y otro caso el conocimiento se dirige a objetos distintos.

La ciudad es para los historiadores de la arquitectura como un archivo abierto en cuya lectura están adiestrados. Eso explica quizás, el poco interés mostrado en otro tipo de fuentes, principalmente documentos de primera mano y testimonios orales. Pero de igual manera los historiadores sociales deberíamos estar mejor capacitados para leer en la arquitectura importantes aspectos de la vida social. Las antiguas casas con sus salas de recibo y sus salones, sus cobertizos no sólo expresan las formas sociales y culturales de una época sino que van sufriendo transformaciones, acordes con los distintos grupos sociales que se acogen en ellas a lo largo del tiempo; esos espacios influyen, a su vez, sobre las formas como se configura la vida social: a partir de la observación de la arquitectura se podría reconstruir el tipo de vida que ahí se generaba y se genera.

No cabe duda de que es difícil encontrar otro tipo de fuentes al momento de escribir temas relacionados con la Historia de la Arquitectura en el Ecuador. Los documentos son escasos o, en el mejor de los casos, no han sido ubicados: existen sin duda referencias escritas a la arquitectura del pasado, pero pocos registros gráficos.

Quizás los testamentos, las actas de los cabildos, los censos y catastros podrían ser utilizados. Incluso podrían reconstruirse algunos ele-

mentos de la arquitectura y de la ciudad a partir de esas descripciones. O por lo menos podrían ayudarnos a imaginar, a aventurar algún tipo de aproximación al pasado.

Las crónicas de los viajeros constituyen, sin duda, un recurso importante del que hacen uso los historiadores urbanos y de la arquitectura pero valdría la pena ensayar la utilización crítica de otras fuentes: las artes gráficas, los archivos fotográficos, los registros cinematográficos, la literatura y la plástica. La historia oral constituye, por último, un recurso escasamente utilizado por los historiadores de la ciudad y de la arquitectura, a pesar de su importancia al momento de determinar las formas históricas de uso de los espacios, así como las relaciones entre producción arquitectónica y urbanística, y el clima moral de una época.

El problema de la Historia de la Arquitectura y urbana no se reduce, sin embargo, a la utilización de fuentes; hacen falta, además modelos de análisis desarrollados a partir de la Semiótica, la Antropología, la Sociología y la propia Historia. Esto es quizás lo más preocupante en éste y otros aspectos de la producción cultural reciente en el Ecuador. No se observa la constitución de un espacio de reflexión ni de un cuerpo analítico que sirva de marco de referencia a la investigación y al debate, así como a la propia práctica. Llevados por la pragmática, poco respaldo se da a la generación de condiciones en este sentido.

Modernidad y transición

Una ciudad es algo más que una sumatoria de edificaciones; agrupamiento de éstas y de su población en un espacio concentrado, surgen cualidades distintas, que la diferencian del campo y su dispersión y de la aldea.

Es difícil concebir el desarrollo de Occidente fuera del entramado urbano, de los procesos materiales y simbólicos que a partir de ahí se generan; de las redes económicas y sociales que la ciudad establece con el espacio agrario y con otras ciudades. Por algo Weber vio en las ciudades una de las claves para entender la racionalización de Occidente.

En la historia de Occidente las ciudades han ocupado un lugar destacado. En éstas se han concentrado importantes recursos materiales y simbólicos; a partir de ellas se ha organizado, o ha tendido a organizarse, el monopolio estatal de la violencia en oposición a otras asociaciones menores y a otros estados. Incluso sociedades de economía predominantemente agraria como las nuestras han asignado este tipo de funciones a las ciudades. Ni siquiera hoy con los procesos de transnacionalización y globalización económica y cultural, en donde muchas funciones tienden a des-territorializarse, las ciudades dejan de cumplir un rol como concentradoras, generadoras y consumidoras de recursos.

Todo esto conocemos, en términos generales. El problema real al que se ve abocado el investigador es el determinar lo que caracteriza a uno y otro tipo de ciudad y lo que marca el tránsito al interior de cada una de ellas. Los modelos nos permiten utilizar la comparación como método de análisis lo cual, siendo fundamental, no sustituye las indagaciones concretas. El trabajo de investigación supone tanto la introducción de modelos comparativos como la búsqueda y el estudio de fuentes.

Quisiera ilustrar esto con un ejemplo cercano a mis propios estudios: la relación entre los esquemas europeos y las formas de desarrollo social y urbano en los Andes. Difícilmente se puede explicar el desarrollo de las ciudades en los Andes como una "huella de Europa en América". Si la ciudad del XIX estuvo marcada por la idea europea del progreso y esa idea definió algunos de los esquemas urbanísticos y algunas de las pautas de comportamiento cultural, eso no fue motivo suficiente para introducir modificaciones en la cotidianidad de los sectores sociales, ni siquiera de los sectores dominantes. Existe una cultura cotidiana constituida a partir del proceso colonial que sirve de matriz a cualquier modificación interna. Las ciudades andinas estuvieron, por otra parte, ligadas estrechamente al campo, sus relaciones y sus modos de vida y esas condiciones marcaron límites a los proyectos civilizatorios.

Un modelo responde a una imagen ideal que no siempre se corresponde con la realidad. Es difícil hablar de "ciudad señorial" o de "ciudad burguesa" para caracterizar distintos momentos en el desarrollo de una ciudad ya que aun cuando ciertas características pueden pasar a formar parte de la cultura dominante no excluyen otras que se

desarrollan en sentido distinto y aún contrario y sin las cuales no puede entenderse el real funcionamiento de la vida social. Igualmente equivocado resulta calificar a zonas dentro de una ciudad como "coloniales" o como "modernas" ya que en todos los casos se da una yuxtaposición de factores de diverso tipo.

Las formas urbanas y arquitectónicas no constituyen los únicos elementos en juego al momento de caracterizar una ciudad. Tampoco existen desarrollos urbanos homogéneos, sujetos a una historicidad lineal.

Si la ciudad expresa los procesos de transición social, éstos pueden ser percibidos o en términos cuantitativos, como expansión física, o como incremento demográfico, o como desarrollo productivo (en base a indicadores sueltos o de agregaciones superficiales) o en términos de relaciones y vínculos sociales y culturales. A mi me da la impresión de que es el primer tipo de aproximación la que ha dominado en los estudios urbanos del país.

Lo que diferencia a los distintos tipos de ciudades y lo que marca la transición al interior de una misma ciudad no es, en todo caso, tan sólo su extensión, o su morfología o el número de sus habitantes, ya que puede haber ciudades muy grandes a las que corresponda un tipo de configuración pre-moderna, mientras que muchas ciudades modernas pueden ser más bien pequeñas. Con esto no quiero decir que estos factores no sean importantes pero por sí solos no permiten establecer una tipología. Al momento de entender el funcionamiento de una ciudad hay que prestar atención además a las modificaciones que se producen en su configuración interna; lo cual no es fácil de determinar ya que entran en juego una diversidad de elementos, económicos, sociales, políticos, culturales, espaciales.

Es necesario asumir esto para evitar cualquier tipo de relación mecánica entre procesos económicos o de cualquier otro tipo y desarrollo urbanístico y arquitectónico. Así entre modernización de la hacienda y "modernidad arquitectónica", vía adopción de estilos y esquemas extranjeros (como alguien intenta mostrar en una monografía reciente sobre Quito). Al establecer este tipo de relaciones lineales no estamos faltando a la verdad, pero no avanzamos un ápice más allá de ello. La modernidad no es la misma en Europa y en los Andes ya que se adoptan ciertos códigos y parámetros de vida sin que se produzca una modificación real de las relaciones de hacienda que sirven de base a la vida urbana.

La clave para entender la urbanística y la arquitectura a fines del XIX e inicios del XX radica, sin duda, en entender el proyecto de modernidad que existe tras de ellas, pero esto supone una reflexión más profunda sobre los procesos internos de constitución de esa modernidad. Está en discusión la vinculación entre modernidad urbana y procesos de constitución de nuevos sectores sociales; o entre modernidad urbana y sistemas de administración de la dominación étnica. Los cambios en las formas de organización de la ciudad están estrechamente relacionados con cambios en las relaciones sociales y en las formas de percepción del Otro así como en las propias formas de auto-representación.

Cuando se examina la modernidad de una ciudad-llámese Quito, Guayaquil, Babahoyo, Ambato, Cuenca-no hay que perder de vista que tratamos con procesos concretos, resultado de condicionantes geográficos, de configuraciones sociales, relaciones de poder y estilos de vida particulares. Las modificaciones urbanísticas y arquitectónicas tienen un peso diverso de acuerdo a los distintos contextos. De ahí el cuidado puesto por algunos historiadores en establecer este tipo de relaciones. De hecho Guayaquil forma parte de ciclos de acumulación mayores que se originan en la hacienda y se continúan en la urbe, en el sistema financiero y comercial. La ciudad depende de los flujos y reflujos de las exportaciones. Tendríamos que examinar además de qué modo se constituye una sociedad y una cultura guayaquileñas; cómo opera la organización de la ciudad (los símbolos arquitectónicos, los espacios públicos) en la consolidación de un poder regional. Ese es el tipo de aporte que puede hacer la Historia de la Arquitectura y la Historia de la Cultura a la teoría social.

El urbanismo y la arquitectura no pueden asumirse por separado, pero tampoco la sociedad puede entenderse en toda su complejidad fuera de estas y otras formas de organización de la cultura material.

Existe, sin duda, una relación entre progreso económico, surgimiento de nuevas clases, y adopción de ciertos códigos: la arquitectura no puede dejar de reflejar los cambios en la composición del poder, la constitución de grupos dominantes interesados en expresarle a través de símbolos de la cultura material. También esto lo sabemos en términos generales. De lo que se trata ahora es de hacer una lectura interna, una lectura cultural, de esos procesos.

Muy vinculado al tema de la arquitectura está el de la población. Se trata únicamente de un cambio cuantitativo o ¿han producido mo-

dificaciones en la composición social y étnica de una población? El propio incremento cuantitativo ¿de qué modo repercute en las relaciones cotidianas, en la formación de barrios, en los criterios de administración de una urbe?

La población constituye, como sabemos, una preocupación del Estado moderno y se expresa en políticas de saneamiento, vigilancia y control social. Todo esto debe expresarse, necesariamente, en la arquitectura, en la construcción de edificios públicos y privados destinados a usos específicos. En un tipo de arquitectura distinta a la colonial, mucho más especializada, con criterios funcionales particulares, orientada a una población diferenciada, concentrada en espacios determinados. La arquitectura, por otra parte, no sólo es una expresión del poder, sino que ella misma constituye una forma de poder. La arquitectura no constituye un mero soporte de las relaciones sociales sino que de un modo u otro contribuye a configurar esas relaciones. A partir de los soportes constructivos se crean instituciones y dispositivos orientados a generar determinadas formas de poder. Esto es muy claro cuando se observa la arquitectura carcelaria (como ha mostrado Foucault), pero sucede lo mismo con la arquitectura escolar, la hospitalaria, o con la arquitectura unidimensional de las modernas tecnópolis.

Ahora bien: el poder es una relación, no algo que se define en un sólo sentido; está sujeto a un juego de fuerzas entre diversos actores, es en ese juego donde se define, de modo concreto. Un juego de identidades como el que se expresa en muchas de las formas del barroco americano y del cual existen también formas contemporáneas. Un juego de valores orientados a definir determinados sentidos de vida: no sólo el conflicto histórico entre tradición y modernidad sino el más reciente entre cultura territorializada y el paradigma de una cultura planetaria, homogénea.

Es posible que en la capacidad de análisis de este tipo de fenómenos la Historia de la Arquitectura sufra las condiciones deficitarias de la Historia Social; pero también podríamos decir lo contrario, que a la Historia Social le hace falta un trabajo más sostenido por parte de los historiadores de la arquitectura, la cultura y el arte, que le permita calar más fino en la estructura de la sociedad.

La suerte de una ciudad no se define únicamente en los procesos económicos y sociales sino en los discursos e imaginarios que en torno

a ella se arman: así como parte de un proceso donde entra en juego la modernidad y se enfrenta a otras visiones, más tradicionales, de lo que es y lo que debe ser la vida de la ciudad. O como un proceso en donde se debaten distintas propuestas con respecto al uso de sus espacios, o sobre lo que debe entenderse por ciudadanía. Nuestras relaciones con la ciudad se ven previamente determinadas por una suerte de relación imaginaria, en parte adquirida y en buena parte heredada.

Ligado a esto se debe señalar que no sólo la ciudad está sujeta a historicidad sino las diversas nociones que se emplean en su análisis: la noción de centralidad, de centro histórico, de poderes locales, institucionalidad municipal, desarrollo urbano, etc.; estas nociones tienen su propia evolución discursiva. Las diversas categorías y parámetros de análisis deben ser consideradas en su temporalidad. La "ciudad", "lo urbano", la "centralidad", la "informalidad" son producto de procesos históricos y de diversas posturas ideológicas frente a los mismos. Su particular definición, en cada momento, dará cuenta, entonces, de los diversos contextos dentro de los cuales se definen. Esto no implica caer en un relativismo extremo, sino aprender a mirar la ciudad en su diversidad contemporánea e histórica.

Para reconstruir la historia de una ciudad el historiador debe recurrir a imágenes descriptivas que ayuden a transmitir sus caracterizaciones teóricas. Todo un esfuerzo por construir imágenes, por traducir esa imágenes al registro contemporáneo, sin distorsionar sus referentes históricos. El historiador se ve obligado a mostrar el contenido histórico de nociones tan imprecisas como modernidad, progreso, ciudadanía, e incluso industrialización, industria, clases, razas, ciudad. Buena parte de los términos que aparecen en los documentos que acompañan las prácticas cotidianas en el pasado, o los escritos de publicistas y proclamas, tienen un contenido distinto al actual. Y no sólo es un problema del presente: no debemos perder de vista que en el pasado las nociones fueron distintas en Europa y América. Lo que aquí se calificaba como industria eran unos cuantos molinos, hornos de ladrillos, envasadoras manuales de refrescos, las llamadas "fábricas de hielo", manufacturas del cuero; nada de esto tiene que ver con la percepción europea de lo que es una industria. Y algo parecido sucedía con las clases y grupos sociales, o con nociones asumidas como la de ciudadanía. En América Latina todo esto está atravesado por profundos conflictos étnicos que hacen imposible percibir temas co-

mo la modernidad, el progreso o la ciudadanía, en los mismos términos clásicos.

Todo proceso urbano constituye un proceso excluyente no sólo por el tipo de desequilibrios que genera su desarrollo urbanístico (segregación en los espacios, diferenciación en los servicios) sino por las formas de discriminación social y cultural que reproduce constantemente a su interior. En los Andes este orden de las exclusiones y las diferencias se ve acrecentado por la cuestión étnica. Dentro de la planificación la exclusión ha sido constantemente encubierta por criterios técnicos los de "higienización", "ornato", "ordenamiento", "desarrollo urbano". Las diferencias étnicas expresadas bajo la forma de diferencias culturales, se han manifestado en la disputa de los espacios urbanos, y esto tanto en términos de vida cotidiana como simbólicos.

Sociología histórica y arquitectura

Es de todos conocido que la arquitectura como actividad está sujeta a condiciones materiales que la hacen posible y que varían de acuerdo a las épocas, pero el estudio de las mismas ha sido, por lo general, descuidado por sus historiadores; incluso por los que se interesan por examinar la influencia de los procesos económicos, políticos y sociales sobre los cambios en los estilos arquitectónicos. Es cierto que se introducen estilos y parámetros europeos y que muchos arquitectos extranjeros, o formados en Europa, dejan su huella, pero ¿qué tipo de tecnología utilizan o se ven obligados a utilizar estos innovadores? ¿En base a qué formas de organización del trabajo? ¿Quiénes encargan las obras y bajo qué condiciones? ¿Existe una adopción mecánica de la arquitectura del exterior o ésta se ve sujeta a una suerte de transformaciones? De lo que se trata entonces es de detenerse en el examen de la forma o formas como se dan históricamente las actividades constructivas, de reconstruir lo que siguiendo a Bourdieu podríamos calificar como su Economía Política.

La construcción constituye una actividad predominantemente artesanal hasta avanzado el siglo XX, lo cual la hace dependiente de la movilización de mano de obra y de la disposición de materiales de cons-

trucción y herramientas suficientes, cosa que no siempre resulta fácil. Es posible que el problema de la mano de obra sea una de las claves para entender las condiciones de desarrollo de la arquitectura en el pasado. ¿De dónde proviene esa mano de obra, como se la obtiene? Recordemos que no existe una libre disponibilidad de ésta, por lo menos durante el XIX.

En un escrito anterior hemos mostrado el papel jugado por el sistema de trabajo subsidiario en el reclutamiento de mano de obra indígena de las comunidades para las construcciones y obras públicas en Quito. Resta saber cómo a partir de ahí se constituye un peonazgo independiente. Existe una relación estrecha entre el sistema de hacienda y sus modificaciones y la oferta de mano de obra. No menos importante resulta investigar de qué modo se organizan las actividades ligadas a la dotación de materiales de construcción ya que nos da otra de las claves para entender las relaciones de la ciudad con su entorno rural. De hecho todo esto supone la solución de un problema técnico, señalado en su tiempo por el profesor Radiconcini, ya que se trata de introducir una arquitectura propia de países avanzados en naciones atrasadas, en donde la mayoría de obras de construcción "están en manos de maestros indígenas". Es fácil ver cómo este tipo de "problemas técnicos" están estrechamente relacionados con formas de administración de las relaciones interétnicas.

En cuanto al financiamiento, por un lado están las construcciones emprendidas por la Iglesia, en base a limosnas y donativos (lo cual constituye por sí mismo un mecanismo de generación de sentido) y por otro las llamadas obras públicas. Mientras en Quito estas últimas se realizan bajo la tutela y la iniciativa gubernamental, en Guayaquil se deben principalmente a la "filantropía privada". Ahora bien, en torno a este tipo de prácticas económicas diferenciadas se constituyen identidades regionales distintas.

Es importante establecer qué modificaciones se producen en la arquitectura y la relación existente entre éstas y los cambios en los modos de vida. Entre el XIX y el XX no hay únicamente una introducción de nuevos estilos arquitectónicos sino una transformación profunda en el concepto mismo del hábitat al interior de las élites urbanas. La constitución de una protocultura ciudadana opuesta a formas de cultura regionales, de base rural. Lo cual no supone, necesariamente, una adopción formal de estilos. El neoclásico es aparentemen-

te el mismo en cualquier lugar pero sus significados culturales varían de acuerdo a los contextos históricos. Mientras en Europa expresa un encuentro con la cultura clásica, aquí intenta representar una relación con el futuro, una especie de nostalgia de futuro.

La arquitectura civil del XIX se desarrolló bajo los mismos parámetros coloniales. Las ordenanzas que rigen el desarrollo de la ciudad y de su arquitectura no asumen aun la urbe en su conjunto y de modo técnico. Se trata de disposiciones negativas orientadas a garantizar la reproducción de una arquitectura tradicional y un uso rutinario de los espacios públicos. El desarrollo de una arquitectura especializada es un problema de este siglo (ni siquiera el Panóptico de Quito obedeció a una perspectiva de este tipo), con la creación de escuelas, hospitales, ministerios, cuarteles, y con la construcción de los barrios residenciales y los barrios obreros, así cómo las llamadas ciudadelas. Los estudios de Moreira muestran la gran similitud existente en los proyectos urbanos en toda la república, sobre todo en lo referente a la constitución de hitos (edificaciones, monumentos, avenidas) que expresen la idea del progreso. Pero todo esto se da en medio de una sociedad no homogénea en la que el grueso de la población—incluso buena parte de la llamada urbana—continúa ligada a comportamientos tradicionales (artesanales y campesinos) y a relaciones de dependencia con la hacienda y los sistemas patriarcales urbanos.

La modernidad no asumió en nuestros países un carácter revolucionario, tampoco se trataba de acondicionar la ciudad al desarrollo técnico, pero aquí como allá la modernidad produjo cambios en las mentalidades, en las formas como las élites percibían sus relaciones cotidianas. Los espacios fueron rediseñados en función de esos nuevos estilos de vida. Todo eso produjo profundos conflictos culturales.

Las relaciones campo ciudad

Otro requerimiento en el estudio de las ciudades es pensar la ciudad en relación al campo, el espacio regional y el territorio y en esto existe una relación estrecha con la Antropología: una suerte de recorrido etnográfico por las zonas aledañas a una ciudad puede proporcionar elementos importantes a la investigación histórica.

Aún cuando las actividades de mercadeo se concentran principalmente en las ciudades, dependen para su desarrollo de la constitución de espacios económicos más amplios de carácter regional e inter-regional. Buena parte de las actividades económicas urbanas se vinculan con una red de poblados menores y con el mundo agrario; el campo una vez que se dinamiza depende, a su vez, de la ciudad. La renta constituye uno de los fundamentos materiales de la vida urbana "sintiéndose de inmediato los efectos de las buenas y malas cosechas".

Los excedentes obtenidos por los terratenientes requieren de sistemas de mercadeo para su realización, los mismos que tienen como ejes ferias regionales ubicadas en determinadas ciudades y redes más o menos amplias que abarcan ciudades menores y poblados. Las ferias contribuyen a dinamizar la producción agrícola al permitir que se acopien productos para el mercado regional.

Si bien las condiciones no fueron siempre del todo favorables (ausencia de caminos, de moneda...) es difícil pensar en momentos en que el intercambio hubiese sido eliminado. Esto parece ser así incluso en los primeros años de la república en donde el descalabro colonial deja huellas profundas sobre la vida social y el territorio.

Cabe, en todo caso, diferenciar en el pasado entre vida urbana y vida rural, cosa que es ahora cada vez más difícil hacer ya que los antiguos poblados dependen de modo creciente de la economía y el sistema de valores urbanos.

Históricamente la vida urbana se concentra en unas pocas ciudades, mientras que el grueso de la población permanece disperso en el espacio de las aldeas, haciendas, plantaciones y comunidades. Aunque la ciudad se comunica con el campo a través del mercado existe una relativa autonomía de este último con respecto a los modos de vida y costumbres ciudadanos. Las ideas del progreso llegan lentamente y con mucho retraso al mundo rural. La Nación es en gran medida imaginada y ha sido diseñada principalmente para la ciudad, existiendo no sólo un espacio agrario con formas culturales propias, sino un inmenso territorio no sujeto a control. El poder, por su parte, se encuentra descentralizado, y es grande la diferencia entre las formas como se lo ejerce en la ciudad y los sistemas de administración étnica aplicados al campo.

Esto no significa que entre campo y ciudad no existan contactos y relaciones múltiples. Las crónicas muestran una fuerte presencia de

indios en los espacios urbanos andinos, durante la colonia y el siglo XIX, ocupados en actividades mercantiles y en servicios y en algunas actividades artesanales. Estos indios eran en parte forasteros, otros formaban parte de las comunidades originarias aledañas a las urbes, mientras una buena proporción eran traídos de las haciendas. Actividades urbanas relativamente independientes vinculadas a la construcción y a los servicios, no sólo permitieron subsistir y encontrar protección a los forasteros, sino adquirir paulatinamente una cierta especialización laboral. El forasterismo como forma de evasión al control colonial llevaba no sólo a huir hacia lugares inhóspitos o al espacio de otras comunidades, sino a refugiarse en las propias ciudades, asumiendo de modo paulatino el mestizaje. E igual sucede en el litoral, en donde los sectores populares urbanos se constituyen a partir de una población migrante fluctuante entre las plantaciones y las actividades portuarias.

La modernidad supone, como sabemos, diversas propuestas de domesticación y urbanización del campo. Ese proceso de subordinación se inicia a comienzos de este siglo al marcarse las diferencias entre ciudad y campo y se continúa contemporáneamente bajo nuevos objetivos (no necesariamente conscientes ya que forman parte de un ethos, el de la modernidad): los de homogeneización cultural y de incorporación creciente al sistema de mercado. En ello juegan su rol fundamental los *mass medias*, pero también la escuela, los carreteros y los planes de ordenamiento territorial y urbano.

Artesanía urbana y subdesarrollo

Claudio Malo González

Circunscripción del tema

Partiendo del punto de vista de que las artesanías son objetos hechos por el hombre con predominio de sus manos sobre las máquinas, siendo estas últimas en caso de ser usadas elementos auxiliares en su proceso de elaboración, no exageramos al afirmar que el *homo habilis* inicia su presencia en nuestro planeta haciendo artefactos artesanales.¹ Los objetos hechos por el hombre para satisfacer sus necesidades, para expresarse estéticamente o para los dos propósitos han cambiado y se han diversificado con el transcurso del tiempo, pero hasta hace aproximadamente dos siglos había un predominio casi absoluto del trabajo artesanal.

Leslie White (s.f., 39) sostiene que

... la cultura se desarrolla cuando la cantidad de energía de que dispone el hombre por cabeza y por año se acrecienta, o en la medida en que aumenta la eficacia de los medios tecnológicos para aplicar esta energía al trabajo; o al incrementarse ambos factores simultáneamente.

De acuerdo con este criterio se han dado dos grandes cambios en el desarrollo de la humanidad vinculados a la incorporación de nuevas fuentes de energía: el de la agricultura y domesticación de animales que establece del tránsito del paleolítico al neolítico y la Revolución Industrial iniciada hace algo más de dos siglos. Las inno-

vaciones tecnológicas han sido continuas modificándose sustancialmente con la disponibilidad de fuentes energéticas.

La Revolución Industrial cambia radicalmente la forma de producción de objetos satisfactorios de necesidades produciéndose un replanteamiento de la razón de ser de las artesanías frente a la rapidez y eficiencia de la industria; no faltaron quienes profetizaron su extinción frente al avasallador e incontenible avance de la industria. La elaboración fabril impactó también en el arte; frente a la repetitiva producción en serie tendió el artista a recluírse en su taller para trabajar cuadros o esculturas que de manera individual expresen sus vivencias para que gocen de ellas los integrantes del gran público, siendo la originalidad un elemento casi esencial para su éxito.

Aparentemente las artesanías quedaron en una tierra de nadie, no eran parte de la industria ni podían competir con ella, tampoco les correspondía el espacio del arte. Las artesanías no han desaparecido, lo que sí ha ocurrido es un replanteamiento de su papel dentro de los nuevos tipos de ordenamiento social y cultural nacidos de la industria analizada desde los ángulos de la producción y del consumo.

Uno de los efectos de la Revolución Industrial fue el creciente y acelerado proceso de urbanización con la consiguiente disminución de la población rural debido a la incorporación de tecnología a la producción agrícola y a la concentración de las personas vinculadas a los sectores secundario y terciario en las ciudades. En los países subdesarrollados se ha dado también una fuerte migración del campo a la ciudad pero obedeciendo a patrones diferentes que ha provocado el crecimiento casi explosivo de los barrios miseria en los que se aglomeran muchísimas personas en áreas carentes de las condiciones básicas que la vida en la ciudad requiere .

Pretendo en este trabajo incursionar en la problemática de los artesanos y las artesanías en las ciudades de los países subdesarrollados en esta época, lo que requerirá hacer frecuentes referencias a este tipo de actividad y objetos en el área rural. Por la experiencia que tengo se circunscribirán mis puntos de vista y planteamientos a América Latina, especialmente al Ecuador aceptando que el problema se da en muchas partes de Africa, Asia, Oceanía y reducidos sectores de Europa.

No abordo en este trabajo el caso de los artesanos de servicios como peluqueros, radiotécnicos, mecánicos, concentrándome en aquellos que elaboran objetos.

Las artesanías en la época industrial

La Revolución Industrial condujo a una separación polarizada entre lo utilitario y lo estético, entre aquellos objetos hechos por el hombre destinados a satisfacer necesidades básicamente materiales y las creaciones cuya exclusiva razón de ser era la expresión y contemplación de la belleza. La máquina produce repetitivamente y en serie artefactos utilitarios que pretenden homogeneizar la conducta humana al satisfacer algunos tipos de necesidades (cubiertos vajillas, prendas de vestir etc.). La obra de arte pretende romper esta monótona uniformidad portando valores estéticos que se agotan en su contemplación. Personas e instituciones que cuentan con cuadros y esculturas poseen estos objetos con el único propósito de embellecer el espacio en que se encuentran y los artistas dedican todo su esfuerzo para ser exitosos y diferentes lo que explica su afán, a veces obsesivo, por la originalidad.

Las artesanías han sido ubicadas definitivamente en el ámbito de lo popular. Si se las concede algún valor estético, serían "artes menores" y de segunda clase. La visión despectiva para estos objetos fue predominante, se las ha considerado muy inferiores en perfección y funcionalidad a los productos industriales y para tildar a un poeta de mediocre se recurría al calificativo de "artesano del verso".

Clarificar el concepto artesanía mediante una definición sobre la que haya consenso, es tarea extremadamente compleja por lo que es preferible enumerar algunas de sus características que se mantienen en esta época. Seguiré en lo fundamental los criterios del Doctor Daniel F. Rubín de la Borbolla.²

Lo artesanal tiene un alto contenido utilitario ya que su razón de ser es satisfacer necesidades primarias y secundarias de los integrantes de la colectividad.

Lo útil y lo bello no son dos universos diferentes en el mundo artesanal, coexisten y hacen presencia en las artesanías.

Lo artesanal es funcional en cuanto responde a maneras de hacer las cosas y enfrentar situaciones por parte de la comunidad.

Tiende a ser autosuficiente en la medida en que la comunidad tiene a su alcance la materia prima que transforma con habilidades y destrezas o posee canales eficaces para proveerse de esas materias producidas en otras zonas.

Los conocimientos sobre los oficios artesanales se transmiten de manera informal. El artesano aprende su oficio mediante experiencias directas adquiridas durante su trabajo.

Proyecta en los objetos artesanales características, modos de ser, valores y actitudes propios de la cultura material y no material de la comunidad.

Característico de las artesanías es su alto contenido tradicional porque tiende a afianzar rasgos espirituales y materiales propios y distintivos de la comunidad desde hace muchos años.

Es creativa en cuanto desarrolla las facultades anímicas que permiten la introducción de innovaciones que responden a nuevas situaciones y experiencias, a la vez que mantiene la tradición mediante repeticiones sistemáticas.

Tiende a mantener la cohesión cultural en la comunidad al asegurar la producción de medios para satisfacer las necesidades desarrolladas en el pasado. La crisis o desaparición de una artesanía crea conflictos en la colectividad que busca reajustes.

La división del trabajo y la distribución del tiempo responden frecuentemente a necesidades concretas de terminar obras, a exigencias familiares y comunales. En el sector rural especialmente, el calendario litúrgico que ordena el devenir temporal de la comunidad influye en la planificación del tiempo y en el ritmo del trabajo.

En la producción artesanal se da un control directo y casi total del proceso por parte del artesano. El artesano actúa personal e inmediatamente para introducir en los materiales las variaciones deseadas y lograr que el producto terminado responda a las expectativas de lo ideado. Cuando se trata de objetos complejos en cuya ejecución intervienen varias personas, existe un sistema directo y personal de dirección para conseguir la integración adecuada de las partes al todo.

La máquina desempeña un papel auxiliar, es un acelerador de procesos pero hay siempre en la producción un predominio del artesano. En las ciudades, en nuestros tiempos, se han dado algunas modificaciones. Se han creado centros de capacitación sistemáticos y formales de enseñanza artesanal.

Han surgido empresas que producen artesanías en grandes cantidades, o se ocupan de sus procesos finales, como es el caso de los sombreros de paja toquilla, recurriendo a mano de obra artesanal. Los artesanos, en estos casos, se someten a horarios y división del trabajo

establecidas por los empresarios y reciben remuneraciones fijas a la vez que se benefician de las ventajas que este tipo de trabajo da al obrero. Esto implica que se han introducido una serie de variables propias del mundo industrial, pero la actividad sigue siendo eminentemente manual desempeñando las máquinas un papel auxiliar. La comercialización es manejada por la empresa con independencia de los artesanos, al igual que la adquisición de las materias primas necesarias.

La incorporación de maquinaria y nuevas fuentes de energía en la producción artesanal da lugar a que, en algunos casos, sea difícil determinar si se trata de artesanías propiamente dichas o pequeñas industrias, debiendo tener cuidado de verificar el predominio de la mano sobre la máquina para hablar con seguridad de artesanías.

La artesanía en el sector rural

Con menos intensidad que en los países desarrollados, en los subdesarrollados se da una constante y acelerada tendencia al desplazamiento de la población de las áreas rurales a las urbanas. En nuestro país, según el censo de 1990, el 55.1% de la población se encuentra en el sector urbano y el 44.9% en el rural. Las formas de vida varían notablemente en la ciudad y en el campo incluyendo elementos sociales y culturales como hábitos, costumbres, concepción y distribución del tiempo, jerarquización de valores, vestimenta, fiestas y distracciones, cosmovisiones, relaciones con los poderes sobrenaturales, actitudes frente al poder político organizado, relaciones familiares y de parentesco, acceso al poder y al prestigio entre otros.

Desde un pasado más bien lejano se ha robustecido la tendencia a considerar las formas de vida urbanas como superiores a las rurales. El término campesino tiende a tener una connotación despectiva. En el propio campo se ha difundido la idea de creer que dejarlo y afincarse en la ciudad significa ascender, aunque quienes así actúan se vean forzados en la urbe a realizar trabajos y tareas poco honrosas.

Las precarias condiciones económicas de la vida campesina pesan en estas migraciones, pero es mucho más fuerte de lo que se piensa la

influencia que en estas decisiones tiene el denominado "espejismo urbano", es decir la imagen idealizada y sobredimensionada que de la ciudad y sus formas de vida tiende a hacerse el campesino. Los encantos de la vida bucólica del contacto directo con la naturaleza, de la paz y quietud del campo son también idealizaciones del habitante urbano, pero ellas se manifiestan en excursiones recreativas o en fincas vacacionales.

Si bien el proceso de industrialización se ha dado en escala muy reducida en el campo, no ocurre lo mismo con el consumo de sus productos y la incorporación de nuevas tecnologías y fuentes de energía. Para satisfacer necesidades de recipientes destinados a la cocina o al almacenamiento y transporte de bienes se recurría en el pasado a la cestería y la cerámica, tanto en la ciudad como en el campo. El agua era trasladada en cántaros y almacenada en tinajas, se cocía alimentos en ollas de barro y muchos bienes se transportaban en canastas. El fierro enlozado y la hojalata primero, luego el plástico han desplazado a la cerámica y en buena medida a la cestería. La hojalata desarrolló un tipo de artesanía, pero en los plásticos el contenido industrial es total.

La fragilidad de la cerámica es un limitante que no tienen los recipientes de hojalata y de plástico siendo además más livianos. La difusión de servicios como el agua entubada y potable, energía eléctrica y gas que permiten el uso de otro tipo de cocina han influido para que las mentadas artesanías tiendan a desaparecer primero en las ciudades y posteriormente en el campo. En mayor porcentaje que el habitante de la ciudad sigue el campesino produciendo y consumiendo artesanías utilitarias en su vida cotidiana, pero cada vez recurre más a productos industriales. Las botas y zapatos de material sintético-por citar un ejemplo-han sustituido a las alpargatas de cabuya y en gran medida al calzado de cuero.

Construye el campesino herramientas y artefactos simples para su trabajo como el arado y el yugo recurriendo a materiales que encuentra en su entorno al igual que chicotes y aciales, aunque cada vez adquiere más herramientas de labranza en los centros poblados cercanos y la mecanización de la agricultura se difunde a buen ritmo. Para satisfacer necesidades como la del vestido aún tejen en telar sus propias telas que las bordan y adornan, aunque no es raro encontrar indígenas luciendo camisetas con estampados en idioma inglés. Los muebles de casa son trabajados casi en su totalidad por el habitante

rural. La parquedad y simplicidad del mobiliario es tal que no requiere de habilidades especiales para acabados exquisitos.

Grupos minoritarios de campesinos que cuentan con mayores ingresos recurren a objetos hechos por otros o los compran en las poblaciones cercanas. Los que viven en pequeños poblados, sobre todo en los que están bajo el área de influencia de alguna ciudad tienden a "urbanizarse" considerando este cambio como un ascenso en relación con el campesino común y corriente.

El adorno y los eventos ceremoniales son otra fuerte motivación en las artesanías rurales. Para fiestas -dependientes la mayoría del calendario litúrgico- o para actividades reiterativas como la visita dominical a la población cercana para asistir a misa y realizar gestiones, suelen los campesinos confeccionar artesanalmente la mayor parte de sus prendas de vestir y aditamentos. Según las regiones y fiestas, varían muy ricamente las artesanías dedicadas al ceremonial y al culto. Se trabajan vestidos y adornos, decoraciones para las canastas en las que llevan las ofrendas, arreglos para las iglesias, casas y plazas en donde la fiesta tiene lugar etc.

Además de autoabastecerse el artesano campesino suele, en algunos casos y en proporciones que varían de región a región, elaborar artesanías para comercializarlas y contar con ingresos adicionales para sus magras economías. Los casos en que la producción de artesanías sea la única fuente de ingreso y sean trabajados por todos los miembros de la familia son poco frecuentes, lo usual es que el artesano rural comparta su tiempo con tareas agrícolas dándose frecuentemente una división de trabajo por género.

Un ejemplo importante de artesanía rural productiva, comerciable y compartida con otras tareas es el tejido de sombrero de paja toquilla especialmente en las provincias del Azuay y el Cañar. Los limitados ingresos económicos del trabajo agrícola en una región en la que el minifundismo ha llegado a niveles críticos no son suficientes para la elemental subsistencia de sus habitantes, produciéndose una fuerte corriente migratoria especialmente hacia la costa. Por iniciativa de personas que ocupaban funciones directivas en las mentadas provincias se trajeron tejedores manabitas que enseñaron cómo trabajar esta artesanía que se difundió con tanta rapidez y eficiencia que luego de algún tiempo la producción de sombreros en Cañar y Azuay superó a la de la provincia original. La demanda en el exterior-especialmente

en Estados Unidos fue tan alta que en 1946 la exportación de estos sombreros se ubicó en el segundo lugar en el Ecuador. Esto fue posible porque millares de hombres y mujeres dedicaban buena parte de su tiempo—inclusive las noches—a tejer sombreros. Ciertamente es que los grandes beneficiarios de este “boom” fueron los exportadores y los intermediarios, pero los ingresos de las familias campesinas mejoraron. La demanda internacional, debido sobre todo a los caprichosos cambios de la moda, decayó fuertemente en la década de los cincuenta provocando una muy aguda crisis y generando una nueva y gigantesca ola migratoria hacia la costa. Aun se teje sombrero en las áreas rurales de Azuay y Cañar pero en proporciones muy inferiores.

Este trabajo artesanal tiene una serie de ventajas para el campesino: no requiere de talleres instalados, cualquier sitio es bueno para tejer. No se necesitan herramientas ni equipos con las inversiones que ello implica. La materia prima se la adquiere en mercados cercanos a través de redes de comercializadores que la traen de la costa y la procesan parcialmente. El aprendizaje no es extremadamente complicado y puede realizarse desde la niñez, en casa. El talón de Aquiles está en las variaciones de la demanda y, en consecuencia de los precios, sujetos a fenómenos imponderables e impredecibles como los cambios en la moda.

No abordo en esta parte la problemática de las artesanías en las regiones selváticas cuyos planteamientos difieren notablemente.

Las artesanías en las ciudades

Las artesanías con finalidad estrictamente utilitaria tienden a disminuir rápidamente y varias de ellas han desaparecido; el número de zapateros es cada vez menor a medida que crece rápidamente el consumo de calzado hecho en fábricas; algo similar ocurre con los sastres. Los hojalateros disminuyen día a día pues la mayor parte de los objetos hechos por ellos se pueden obtener, de superior funcionalidad y de otros materiales, a través de la industria como ocurre con los recipientes de plástico. En menor grado ocurre lo mismo con los carpinteros que hacen muebles. Lo afirmado está en relación con el tamaño

de las ciudades y uno de los indicadores del progreso de las mismas es contar con artefactos producidos industrialmente en serie sea en la propia urbe, sea traídos de otros lugares inclusive del exterior. El número de habitantes incide en la demanda y en consecuencia en la justificación para invertir en centros de producción o de comercialización.

Hay un predominio de artesanías con un contenido predominantemente estético que son compradas por quienes aspiran a adornar y embellecer-directa e indirectamente-sus personas o lugares de residencia y de trabajo. Un ejemplo claro es la joyería; es posible producir industrialmente piezas con iguales propósitos pero de calidad inferior y costos bajos que se denomina bisutería, pero la joyería que tiene demanda en grupos pudientes se aprecia por el costo y la rareza de los componentes como el oro, la plata y las piedras preciosas. Por una serie de razones entre las que cuenta el costo de los materiales, se trabajan las joyas en talleres integrados por un reducido número de personas o individualmente. Como en muchos otros casos, parte sustancial de los ingresos va a parar a manos de los comercializadores que disponen de elegantes locales y contactos importantes para la venta. Es relativamente frecuente el caso de artesanos joyeros que luego se convierten en vendedores no sólo de sus joyas sino de las hechas por otros.

En la cerámica aumenta día a día el número de artesanos que se dedican a trabajar piezas individuales con temáticas figurativas o abstractas teniendo la finalidad única de adornar y decorar casas u oficinas. Objetos utilitarios de este material, como vajillas, se trabajan en centros industriales o semindustriales. Las ollas desde hace algún tiempo han sido desplazadas por las metálicas que se acoplan con mayor eficiencia a las cocinas eléctricas o a gas.

Esta nueva orientación de algunas artesanías en las ciudades replantea el problema de señalar las fronteras entre ellas y las obras de arte, lo que da lugar a situaciones complicadas y a veces conflictivas debido a la inevitable presencia de factores conceptuales y subjetivos para establecer estas diferencias y a la arbitrariedad y artificialidad inherente a esta clasificación. Un ceramista que hace piezas individuales enfatizando en la expresión estética y recurriendo a técnicas complicadas ¿es un artista o un artesano? Lo mismo podemos decir de talladores de madera, repujadores de cobre y otros metales, tapiceros, etc.

Es importante dejar en claro que no tiene sentido definir las diferencias entre obras de arte y artesanías circunscribiéndonos a la calidad de la expresión estética y a la maestría en el manejo de las técnicas. Aceptando esta cuestionable e imprecisa división encontramos obras de arte (pinturas y esculturas) excelentes, mediocres y malas dándose la misma categorización en las artesanías. La sociedad contemporánea ha establecido una muy discutible diferencia en la valoración de las obras de arte y las artesanías en beneficio de las primeras. No es raro encontrar excelentes artesanos que trabajan piezas individuales que se esfuerzan denodadamente para ser considerados artistas pensando que es denigrante el calificativo artesano y altamente gratificante el de artista.

Variaciones en la artesanía urbana

Además de las indicadas, en las ciudades podemos anotar algunas variaciones del proceso y la problemática artesanal en relación con el área rural que tienen que ver con la imagen cultural, la formación y asociación de los artesanos, el diseño y la tecnología.

Si bien es verdad que predomina el proceso de aprendizaje familiar y en talleres con la secuencia aprendiz-operario-maestro, existen en algunas ciudades instituciones dedicadas a la formación sistemática de artesanos dentro de los parámetros de la educación formal como la organización Bernardo de Legarda en Quito destinada a preservar y rescatar las técnicas artesanales coloniales. En Cuenca funciona el Instituto de Investigación, Diseño y Capacitación Artesanal a cargo del Centro de Reconversión Económica cuya principal tarea es dictar cursos continuos en los que, luego de dos o más años, los que se iniciaron reciben un diploma que les califica como artesanos en diferentes ramas.

Hay también en nuestro país algunos colegios secundarios que otorgan el título de bachiller en artesanías, concretándose el ciclo diversificado a formar profesionalmente a sus alumnos; uno de estos bachilleratos se encuentra en San Antonio de Ibarra enfatizando en la talla de madera y otro en Cotacachi en marroquinería. Se trata de una

innovación del proceso de aprendizaje que pretende superar a los tradicionales. La experiencia no es suficiente para pronunciarse sobre el éxito o fracaso de estos intentos. Se pretende que además del título de bachiller que proporciona elevado status a quienes lo poseen y de las posibilidades de ingreso a las universidades, tengan las personas un oficio artesanal que garantice una forma de vida.

También son más frecuentes en los centros urbanos cursos de perfeccionamiento y actualización para quienes tienen ya su oficio y lo ejercen, los mismos que se llevan a cabo formalmente. Mención especial merecen los que en los últimos quince años ha realizado el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP) los mismos que en muchos casos han sido interamericanos contando con la concurrencia de artesanos de varios países de América Latina.

La innovación tecnológica y de diseños es mucho mayor en la ciudad que en el campo, en parte porque los habitantes urbanos son más abiertos a los cambios y en parte porque cuentan con infraestructura apropiada que posibilita los mismos. Además se encuentran los artesanos más al tanto de las apetencias de los consumidores que incitan a introducir los cambios que la comercialización requiere. Tienen también su sede en las ciudades instituciones cuyo objeto es investigar y promover las artesanías desde diversos ángulos.

Cuando se trata de producción artesanal en proporciones mayores, suele en la ciudad culminar una secuencia de pasos de largos procesos, si es que estas etapas finales se aplican a cantidades altas de unidades. Un caso claro es el del sombrero de paja toquilla al que ya hice referencia. Las casas exportadoras y las que preparan al sombrero para venderlo al gran público acumulan importantes cantidades en el área rural mediante un complejo sistema de intermediación siendo luego, en grandes plantas, sometidos los productos a un tratamiento final que los torna idóneos para la venta. Aparte de trabajos estrictamente artesanales, como la "composición", se llevan a cabo tratamientos que requieren de instalaciones de alguna complejidad y contar con sustancias que se justifican en cantidades elevadas de sombreros.³

Algo similar ocurre, aunque en mucho menor escala, con otras artesanías. La venta en Quito de reproducciones de esculturas coloniales, especialmente de la virgen de Legarda que tiene atractiva demanda, se lleva a cabo, frecuentemente, encargando la talla en madera a artesanos de San Antonio de Ibarra y realizando la última etapa, el encargado, en Quito artesanos especialmente diestros en esta parte.

Otro interesante caso es el de la confección de ropa urbana, a veces de alta costura, partiendo de las macanas que se tejen en la región de Gualaceo con técnica Ikat. En esa zona rural termina el proceso con la confección de los paños que son parte importante del ropaje de la chola cuencana. Partiendo de esta prenda se trabajan en Cuenca prendas de vestir femeninas de gran atractivo para consumidoras que no escatiman dinero para satisfacer su afán de exclusividad.

Se observa también en las ciudades una variación en la organización del tiempo incorporando mayoritariamente el horario de las artesanías a los de las industrias-grandes y pequeñas-y el comercio. Excepcionalmente se encuentran todavía artesanos que organizan su tiempo en función de los compromisos contraídos y la demanda acorde con las festividades como ocurre con los que trabajan fuegos pirotécnicos, pero lo general es que los talleres abren y cierran según los horarios generalizados en cada ciudad. También, salvo pocas excepciones, los artesanos en las ciudades suelen dedicar la totalidad del tiempo a sus oficios sin compartirlo con otros quehaceres rentables. Personas que por hobby elaboran artesanías o amas de casa tradicionales que a su trabajo hogareño añaden alguno artesanal en la propia residencia, pueden ser considerados como artesanos según el tipo de objeto que salga de sus manos, pero su impacto es muy reducido en el de la población económicamente activa.

Siguiendo la tradición de los gremios de la sociedad preindustrial y pretendiendo lograr metas similares a las del sector obrero protegido por el Código de Trabajo, tienen fuerza en las ciudades las organizaciones artesanales que, en unos casos pretenden agrupar a la totalidad de personas que reúnen las características de esta clase de producción y en otros se circunscriben a algún tipo de oficio. Han pretendido, con relativo éxito, que se dicten leyes para proteger a los artesanos de abusos del medio social, que consideren incentivos para tornar la producción competitiva en un entorno dominado por la industria y, en menor escala, lograr capacitación y perfeccionamiento o el apoyo para ferias y exposiciones. El aparato jurídico y económico del Ecuador-la situación es similar en los demás países latinoamericanos-ha sido estructurado en el modelo de la sociedad industrial, bajo el supuesto del debilitamiento y extinción de las artesanías, quedando los artesanos en un vacío carente de regulación. Leyes como la de Defensa del Artesano, de Fomento de la Pequeña Industria y Artesanía y de

Desarrollo Artesanal aparecieron varios años después del Código de Trabajo.⁴

Se han logrado tratamientos especiales para el sector artesanal como exoneración de pago de ciertos impuestos, salarios mínimos más bajos, créditos con intereses menores, pero el poder y fuerza de estas organizaciones ni de lejos se compara con el que tienen las de trabajadores (que incluyen a empleados). En buena medida se debe a que siendo el trabajo artesanal bastante personal las oportunidades de reuniones y actividades conjuntas son mucho más limitadas lo que da lugar al robustecimiento de tendencias individualistas. La inclusión en un mismo sector a la artesanía y la pequeña industria ha sido altamente ventajosa para la segunda que se ha conformado y desarrollado dentro de los patrones económicos y jurídicos industriales. En el caso del sector rural, la inmensa mayoría de artesanos o no conoce la existencia de estas leyes o no se acoge a sus beneficios.

Se han convertido también las ciudades en fuertes centros de comercialización de artesanías que abarca varias modalidades que van desde las ferias abiertas en las que casi siempre es el propio artesano el que comercializa su producto, el trabajo por obra y encargo hasta fuertes e importantes almacenes que a veces optan por el atractivo nombre de galería y algunas casas exportadoras. El crecimiento del turismo en las últimas décadas ha incentivado este tipo de negocios los que, en la mayoría de los casos, no pertenecen a artesanos sino a comercializadores que cuentan con variadas redes para proveerse de objetos vendibles. No es raro el caso de encontrar entre estos comercializadores a personas que inicialmente fueron artesanos y que luego encontraron más lucrativo el comercio. No está por demás señalar que estos centros de venta cuentan con artesanías de varias poblaciones y del área rural.

No cabe afirmar que las artesanías están condenadas a desaparecer o que permanecerán como reliquias del pasado sobre todo en el campo. Es evidente que ha disminuido, especialmente en las ciudades, la dimensión que hasta hace algunas décadas tenían. Se puede hablar de un resurgimiento, o quizás de una consolidación en la medida en que la demanda tiende a incrementarse adquiriendo la categoría de objetos suntuarios más o menos baratos ya que se las compra como artículos decorativos o adornos o como recuerdos de viaje. Sus peculiaridades son tales que la industria no está en condiciones de ofrecer.

Los aspectos señalados han dado lugar un replanteamiento de los artesanos y las artesanías en las ciudades en función de su destino y su atractivo.

Notas

1. Chartes Winick en su *Diccionario de Antropología* define al *Homo faber* en estos términos: "El hombre artesano, nombre que se aplica al Hombre de Neanderthal. En realidad el Hombre de Neanderthal no era capaz de forjar nada, aunque podía tallar piedras."
2. Los mentados criterios están expuestos en el *Boletín de Información del Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares* 4: 14-18. Cuenca Diciembre 1979.
3. Ver "Tejiendo la Vida" de María Leonor Aguilar. Cuenca: CIDAP. 1988.
4. En 1928 se crea el Instituto de Seguridad Social para proteger a los trabajadores, pero no considera a los artesanos. En 1938 entra en vigencia el Código de Trabajo centrado en la problemática de los obreros. En 1953 aparece la Ley de Defensa del Artesano, en 1965 la Ley de Fomento de la Pequeña Industria y la Artesanía y en 1986 la Ley de Fomento Artesanal.

Bibliografía

- Acha, Juan, Adolfo Colombes y Ticio Escobar . 1991. *Hacia una teoría americana del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Aguilar, María Leonor. 1988. *Tejiendo la vida*. Cuenca: CIDAP.
- Alcina Franch, José. 1982. *Arte y Antropología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foster, George M. 1964. *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Nestor. 1977. *Arte popular y sociedad en América Latina*. México D.F.: Grijalbo.

- Naranjo, Marcelo. 1990. *El artesano como actor social*. Cuenca: CIDAP.
- Rubín de la Borbolla, Daniel F. 1974. *Arte popular mexicano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Turok, Marta. 1988. *Como acercarse a las artesanías*. México D.F.: Plaza Valdez.
- White, Leslie. s.f. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*,

Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito

Marcelo Naranjo

Introducción

La distribución de los conglomerados sociales dentro del espacio urbano obedece a una serie de circunstancias, dentro de las cuales, el criterio de segregación espacial probablemente es el más categórico. Cabe señalar que, si bien es verdad, existen algunos grupos quienes, por sus condiciones socio-económicas, están en la capacidad de "escoger" el sitio de su residencia, otros, y en este caso la mayoría, tienen que situarse dentro del paisaje ciudadano en los lugares que, de acuerdo a sus condiciones socio-económicas, les permiten tener acceso.

El hecho de que la fuerza de las circunstancias señalice cómo la ciudad deberá ser ocupada, no implica, necesariamente, que los habitantes acepten este ordenamiento espacial, mucho menos aún si dentro de él existe una posición discriminatoria en su contra, por parte de grupos privilegiados de la ciudad, así como también por parte de autoridades locales quienes directa o indirectamente, contribuyen a mantener este estado de cosas. Los habitantes de la ciudad tienen una visión propia de los hechos, y una lectura interpretativa de los mismos.

Precisamente, este trabajo constituye una reflexión relativa a la ocupación de espacios considerados como privilegiados y de gran estatus dentro de la ciudad, por personas que, en su situación factual, carecen de ese estatus y que, súbitamente, a través de un acceso simbólico a dichos sitios, "sienten" una movilidad social, aunque ella sea solamente simbólica y reducida en tiempo.

Las líneas teóricas que orientan este trabajo están enmarcadas dentro del pensamiento de Irving Goofman, especialmente en lo relativo a su obra: *Behavior in Public Places* (1963), así como a elementos de la antropología simbólica, representada, fundamentalmente por la figura de Victor Turner (1975).

El análisis es efectuado en relación a la ciudad de Quito, y la información ha sido recogida a lo largo de los últimos cuatro años, aunque, claro está, la reflexión podría ser aplicada a otras ciudades donde la problemática se presenta de similar manera.

Algunas notas sobre el proceso urbano de Quito

En los estudios realizados en torno al desarrollo urbano de Quito (Achig 1983; Alou 1986), se destaca como una constante la diferenciada ocupación espacial de la ciudad desde su fundación, y, concomitante con ella, el acceso restringido a ciertos lugares de la misma, ya sea de forma establecida oficialmente, o por el peso de las circunstancias imperantes. Esta ocupación trascendía a los espacios de la ciudad y también se vinculaba a lugares primados como las Iglesias de la localidad, las cuales, en una micro escala, reproducían la estructura segregacionista que la ciudad mantenía como un todo.

La época republicana no cambió drásticamente esta situación, quizás la disimuló, pero en el trasfondo, a través de los usos y costumbres ciudadanos establecidos desde antaño, fueron mantenidas. Los pobladores, nuevamente, tácitamente aceptaron este estado de cosas, sin oponer demasiada resistencia.

Con el advenimiento del siglo XX, la modalidad previamente establecida (de ocupación y segregación), se siguió manteniendo. Dato curioso, en el primer plan regulador de la ciudad de Quito, elaborado por el Arquitecto Urbanista uruguayo Jones Odriozola y presentado por el Alcalde Andrade Marín en 1945 (Achig 1983, 53 y siguientes), oficialmente se institucionaliza una estructura ocupacional de la ciudad, caracterizada por la segregación, la cual obedece a una serie de criterios estereotipados que no sólo dicen relación a una jerarquía socio-económica, sino a supuestas incapacidades de algunos segmen-

tos poblacionales para vivir en determinadas áreas de la ciudad de Quito (Ibid 1983). A modo de ejemplo, el citado urbanista manifiesta que los trabajadores del ferrocarril, por sus condiciones socio-económicas, así como también por su membrecía cultural, no podían ir a vivir al barrio de la Belisario Quevedo, como inicialmente se había pensado, sino que tenían que residir alrededor de la estación del ferrocarril, ya que aquella era la zona apropiada, de acuerdo a sus características (¿...?). Sin oposición el plan es aceptado y comienza a oficializar una serie de situaciones que, de hecho, habían sido mantenidas desde muchos años atrás.

Una de las derivaciones del mencionado plan regulador es la división de la ciudad en dos polos, no complementarios sino, en cierto sentido, antagónicos (antagonismo que con el tiempo se acentuó), la "ciudad sur" y la "ciudad norte", división que con el andar del tiempo se vió magnificada.¹

Por otro lado, también es menester caer en la cuenta que, la topografía de la ciudad y los constreñimientos propios de su topografía, no dan otra alternativa que el movimiento expansivo físico de la urbe sea en la dirección norte-sur, dejando muy poco espacio para una ocupación del este o el oeste.

Del mismo modo es muy importante destacar que el centro de la ciudad, que corresponde casi al espacio demarcado como el Centro Histórico, se "escapa" a la dicotomía norte-sur, ya que éste es considerado como una entidad en sí misma, que dice relación a una dinámica propia y que, en su historia y tradición, trasciende a las relaciones cotidianas y de conflicto que se establecen entre el norte y el sur, con las puntualizaciones y precisiones anteriormente señaladas.

El advenimiento de la década de los años cincuenta marca profundos cambios en la traza de la ciudad, cambios que son el resultado de un proceso socio-político, económico, ideológico y cultural muy característico, el cual coincide con la desaparición casi absoluta de cualquier influencia europea en Quito, que hasta ese momento se había mantenido, para dar paso a una avalancha de influencias de todo tipo, procedentes de Norte América. La pujanza económica y la influencia política de la post-guerra también se manifestó en el país, y de preferencia en las ciudades como Quito que acogieron este tipo de cambios, desventuradamente, "sin beneficio de inventario".

Hemos manifestado que un nuevo orden económico, político, ideológico social y cultural ya se evidenciaba en la ciudad y dicho estado de cosas iba a producir una serie de cambios y transformaciones, no solamente a nivel del paisaje urbano, sino de la concepción misma del fenómeno ciudad, con el ingrediente que un "invitado especial", el capital, ya había tomado posesión absoluta de la urbe e imponía sus reglas. A la luz de este nuevo orden de cosas la ciudad crecía, se desarrollaba y normaba; dentro de este esquema, la segregación espacial adquiría carta oficial de ciudadanía, y modelaba drásticamente a Quito. La estructura espacial descrita, y que en épocas pasadas había existido casi por costumbre, ahora se manifestaba como la norma, ya que ella era sustentada por la plena vigencia de las relaciones capitalistas.

La "famosa" década petrolera no hace más que confirmar la tendencia. El "*American Way of Life*" se impone y ocupa los más minúsculos intersticios del convivir de la ciudad y va a tener plena vigencia. Obviamente que la ciudad se va alineando con dicha ideología y, a nivel económico, se produce un cambio fundamental. El suelo urbano adquiere la calidad de mercancía con lo cual no sólo que la concepción de la utilización de espacios y volúmenes se ve afectada drásticamente, sino que ya se hace patente el criterio especulativo en relación con los precios del suelo urbano, todo lo cual sigue contribuyendo a la división polar de la ciudad en sus dos ejes fundamentales, norte y sur (con las limitaciones del concepto ya señaladas).

Los impactos de esta nueva disposición espacial de la ciudad van a ser múltiples pero, uno de los más importantes, aunque quizás menos visible, es la autoconcepción que los habitantes de la urbe van desarrollando con respecto a "la ciudad" donde les ha tocado vivir, en torno a ello comienzan a desarrollar todo un imaginario dentro del cual no están ausentes las recíprocas concepciones estereotipadas "del otro", así como la interpretación y ubicación de los lugares simbólicos, cuya ocupación y acceso les convierten en verdaderos fetiches.

... Y la Virgen nos dio la espalda

La polémica erección de la virgen de Legarda elaborada en macro escala por un escultor español, y ubicada en la cima del Panecillo, lu-

gar tradicional del Quito de siempre, no solamente que tuvo la virtud de suscitar una controversia entre los adherentes al proyecto y sus detractores en una cantidad de temas, desde los estéticos, hasta los ideológicos, sino que, su ubicación posibilitó a que los habitantes de la ciudad emitieran su propio criterio frente a ella, opinión que se apartaba de la polémica señalada y que iba a un aspecto no considerado en el debate, pero de singular importancia, la Dona mostraba su alado frente al norte de la ciudad, dejando su anatomía posterior a la mirada de los pobladores sureños de la misma, quienes en la metáfora ratificaron que esa era otra de las señales, y quizás la más grave, por su carácter sobrenatural, de las desigualdades que se manifiestan en la ciudad.

De lo dicho anteriormente se deduce que en el imaginario elaborado por los pobladores del sur de la ciudad ya está incorporado el criterio de desigualdad social, de la asimetría en relación con la otra mitad de la urbe, y, en dicho concepto, ya se comienza a marcar un plano simbólico de los lugares primados de la ciudad, los mismos que, aunque de difícil acceso, pasan a ser los entes deseados, por la connotación multivocal que representan y las proyecciones que de ellos derivan.

El realizar una referencia exhaustiva de la geografía simbólica de la ciudad de Quito, desde la perspectiva de los pobladores sureños de la ciudad, sale del alcance de este trabajo, baste decir que entre los lugares primados se encuentran sitios tan disímiles como el aeropuerto, algunos hoteles de la ciudad, espacios dedicados a la diversión como bares y discotecas, etc. Todos ellos, a la visión de esos pobladores, en su significado, trascienden de la consideración de meros edificios o lugares de recreación, tienen un "algo más", y aquel algo más es la concepción y valor con que se los identifica.

En este sentido también es importante destacar que el valor e importancia que en ellos se deposita no tiene que ver con el acceso al poder político tradicional. Entre las personas consultadas, nunca se mencionó al palacio de gobierno entre los espacios depositarios de un poder o valor simbólico, sino que el bien deseado es aquel que está alineado con una visión de adquisición de estatus por la vía económica, no tanto del propio objeto, o del objeto en sí, sino de la clase, estatus y "calidad" de sus usuarios.

Lo dicho en líneas anteriores nos lleva a concretar nuestro análisis sobre un objeto de observación específico, este es el Parque de la Ca-

rolina, ubicado en el sector financiero y residencial del norte de la ciudad de Quito. Este espacio de recreación, como se lo verá a continuación, en la consideración de parte de los habitantes del sur, trasciende al hecho de ser un espacio recreativo de acceso general y democrático, para convertirse en el objeto deseado, por lo que él representa. A continuación puntualizaremos ciertos elementos de análisis en torno al tema.

En su proceso de consolidación, las ciudades, a nivel general, van creando espacios que por su significado se van convirtiendo en verdaderos lugares emblemáticos, en el sentido que Firth (1975) se refiere al tema. Para sólo citar un ejemplo, esta característica estaría cumpliendo el famoso Central Park de New York. Dicho lugar recreativo no está enclavado en cualquier lugar de la ciudad, sino que gran parte de él colinda con barrios extremadamente ricos y exclusivos. Como es obvio, el acceso a él es absolutamente libre, pero no es menos cierto que por sus prados y amenidades, incluyendo su laguna artificial, han desfilado una serie de personalidades del mundo del arte, la ciencia y la política, etc. a nivel mundial. No es el único lugar de recreación de la ciudad, pero acudir a él no es lo mismo que divertirse en otro parque de la ciudad, este es el lugar símbolo de New York y de esa condición, le surge su importancia.

Respetando las obvias distancias, un fenómeno similar ocurre en Quito, en donde el parque de La Carolina es, sin lugar a dudas, el lugar de recreación más importante de la ciudad, a donde la gente acude no solamente con un espíritu lúdico, sino también en búsqueda de un estatus que supuestamente él confiere a sus usuarios. Como en el caso señalado anteriormente, no es el único lugar de esparcimiento con que cuenta la ciudad, pero su jerarquía es indisputada, él también ha pasado a representar una de esas manifestaciones emblemáticas de Quito.

¿Cuál es la consideración de parte de los habitantes del sur de la ciudad respecto de La Carolina? La respuesta no es tan sencilla como podría pensarse. Para ellos los sentimientos manifestados en torno a él son contradictorios. Se considera que el Parque representa una manifestación muy clara de la preferencia municipal por el norte de la urbe, en detrimento del sur de la ciudad. En ese sentido sería una manifestación perversa de un acto implícito de injusticia. Pero hay algo más, independientemente de esa apreciación, al parque se lo ve

como un lugar que invita a ocuparlo no sólo desde la perspectiva de la recreación o la función lúdica, sino desde el punto de vista de ser un lugar que confiere simbólicamente un estatus a sus visitantes, y de allí arranca una preferencia, y quizás hasta una necesidad por ocuparlo.

Es interesante destacar que en el sur de la ciudad existe un complejo deportivo y recreacional muy completo, al cual los habitantes sureños tienen fácil acceso, no obstante ello, prefieren movilizarse al otro extremo de la urbe para visitar a La Carolina, pese a los inconvenientes que dicha movilización les representa en términos de tiempo, facilidades y aspecto económico. Una pregunta se vuelve necesaria para tratar de dar explicación a esta aparente irracionalidad, ¿qué es lo que motiva adoptar tal tipo de comportamiento?

De conversaciones mantenidas con usuarios del parque y que proceden del sur de la ciudad, podemos colegir que su presencia en La Carolina obedece al hecho de que ellos sienten que dentro de su persona se produce una verdadera inversión, la cual "mágicamente" elimina barreras étnicas, de clase y estatus, alcanzando inclusive una igualmente simbólica movilidad social. Por momentos se sienten plenamente incorporados a la dinámica de la ciudad, pero de una ciudad no segregada y respecto de la cual ya no son epifenómenos sino socios plenamente activos. La Carolina ha eliminado simbólicamente las barreras y, aunque la visión de los otros respecto de ellos no ha cambiado, y no tiene porqué cambiar, su propia adscripción simbólica, en términos de Barth (1976), les es suficiente para crearse la metáfora de una semejanza de clase, étnica y de estatus. Es decir que, a través de la inversión mencionada, se produce una purificación simbólica de la perversidad (al respecto ver Douglas 1973) inherente a este lugar público-como agente de segregación-y él se convierte en una arena (Turner 1975) que temporalmente ofrece una neutralidad en donde es posible darse la *communitas* (Ibid 1975), en una perspectiva de plena igualdad.

Conscientemente hemos utilizado en forma reiterada la palabra "mágico" para ilustrar el fenómeno producido. Ahora bien, ¿cómo opera este proceso? En primer lugar a través de la permisibilidad de acceso al parque "nadie nos dice porqué venimos, ni nadie nos exige pagar algo por su uso". Este hecho ya les introduce en un ámbito de igualdad: son tan usuarios como cualquier otro visitante provenga de

donde provenga. En segundo lugar, el realizar similares actividades a las de cualquier otra persona, independientemente de su condición socio-económica, también les conduce a sentir un criterio de igualdad, de "asimilarse al otro". En tercer lugar, el poder proceder libremente dentro de ese complejo recreacional no les marca diferencias con otros visitantes, quienes, a su turno, proceden de la misma forma. Al menos aquí no cuenta la extracción económico-social de la cual provengan, o mucho menos de su estatus o membrecía étnica o cultural.

El resultado de la interrelación de todos estos elementos les confiere un sentido de seguridad, muy nuevo para ellos, y, a través del cual se les transmite y obtienen una sensación de igualdad, literalmente "cruzan las barreras" de cualquier tipo, que en la cotidianidad de sus vidas las sienten y les sirven de agentes opresores. La conducta por ellos observada también es distinta, por asimilación, "tienen que comportarse como todos", pero paradójicamente en esta vez, son parte indiferenciada del todo, y aquella condición les motiva para proceder de esa forma, es decir, nadie les impone sino ellos mismos se imponen. Esta ficción de igualdad les impulsa hacia arriba, dentro del concepto de movilidad social, la cual, en ningún otro contexto lo pueden lograr, tómese en cuenta que el canal de acceso, por esta vez, es una actividad lúdica que en sí no tiene un referente económico, aunque es realizada en un espacio que de suyo tiene una connotación de ese tipo, pero que, por fuerza del proceso analizado, ha presentado una posibilidad democrática de uso que lo encubre.

En nuestro análisis hemos insistido en el significado simbólico de la ocupación del parque (cuyo resultado permeará el cognocente de los individuos) ya que sería más que ilusorio pensar que este cruce de barreras de clase y estatus motivada por el acceso democrático al mismo, sea una realidad objetiva, entendida así por el tipo de visitantes a los que nos hemos venido refiriendo. Muy por el contrario, ellos mismos nos han manifestado que una vez que abandonan La Carolina, las "cosas no han cambiado", lo cual, de ninguna manera les impide que temporalmente vivan la nueva situación, o la sensación de la nueva situación y que, en una próxima oportunidad, regresen al mismo lugar con la esperanza de volver a sentir similar transformación, y con la expectativa cierta de que la magia se producirá nuevamente. Precisamente aquí está la inversión: de pobres pasan a ser temporalmente "no pobres"; de habitantes sin estatus adquieren el mismo esta-

tus de cualquier usuario; de segregados se cambian a no segregados, y todo ese juego de nuevas "realidades" tiene un resultado positivo dentro de sí. Sencillamente se sienten mejor aunque, como ya se indicó, todo esto es muy temporal.

El fenómeno reportado, desde otro punto de vista, no constituye una rareza etnográfica, él ha sido reseñado in extenso en la literatura especializada, a través del mundo, por ejemplo, Anthony Leeds (1976), a propósito de su análisis del Carnaval de Rio de Janeiro, ya daba cuenta de una situación similar que tiene ocurrencia, precisamente, con la llegada del Rey Momo y su corte, y la toma simbólica de lugares primados de la ciudad de Río por personas que en la cotidianidad jamás accederían a tales situaciones. Por mi parte, he analizado un fenómeno similar (Naranjo 1980), en relación con la ocupación de las playas de la ciudad de Manta, a propósito de la época de las fiestas de la cantonización. Efectivamente son casos distintos en su contexto físico e histórico, pero el proceso operado es bastante similar, obedece a la misma lógica de comportamiento y al mismo nivel de reacción de la gente, y por consiguiente, son casos susceptible de similar análisis.

Conclusiones

1. El tema de la segregación espacial urbana es una de las realidades que ha estado presente, bajo diversas formas, desde el establecimiento de la ciudad de Quito. Es a partir de la década de los cincuentas, que coincide con un período de plena vigencia del capitalismo, cuando la segregación se acentúa y pasa a ser parte constitutiva de la morfología urbana de la ciudad.

2. La división de hecho y de derecho de la ciudad de Quito en sectores, en cierto sentido antagónicos, que en gran medida corresponden "al sur" y "al norte" de la urbe, es una realidad percibida y asimilada por los habitantes que moran en dichos lugares. Dentro de esta dicotomía, el centro de la ciudad queda excluido, ya que, la consideración que la gente tiene de ese sector es diferente y escapa a la problemática que se analiza en este trabajo.

3. En función de las realidades vividas, y de las concepciones que en torno a dichas realidades la gente manifiesta, se han elaborado unos imaginarios urbanos, los cuales no sólo identifican a los pobladores de cada uno de los sectores de la ciudad, sino que también han ayudado a que se forme una visión estereotipada del "otro".

4. En la percepción anotada, los grupos sociales que viven en la ciudad han elaborado un listado de lugares primados de la urbe, a los cuales les han conferido un valor y significado, más allá del propio y natural, pasando a constituirse en lugares especiales y, en su condición de tales, su aprehensión y uso se convierte en una aspiración generalizada, por el estatus que ellos confieren a sus usuarios.

5. El Parque de la Carolina es uno de estos lugares, donde su importancia como centro de recreación colectiva se ve superado por el valor que a dicho sitio le conceden los habitantes del sur de la ciudad, quienes lo identifican como un espacio cuyo uso concede estatus. Al estar en el lado de la ciudad, hasta cierto punto simbólicamente restringido para ellos, por esas características, se convierte en "objeto del deseo", y se pugna por acceder a él, por cuanto su utilización, metafóricamente, les concederá la misma categoría de los "visitantes naturales", que pertenecen al norte de Quito.

6. A través de un proceso de inversión mental en la concepción de los hechos, en los visitantes que proceden del sur de la ciudad, y que toman a La Carolina como centro recreacional, se produce una equiparación simbólica de las condiciones socio económica y culturales que ellos ostentan, pasando simbólica y temporalmente a gozar del mismo estatus de los "otros", hecho que les posibilita una movilidad social que se traduce en la adquisición de una nueva y mejor auto imagen, aunque ésta tenga carácter de temporal ¿Cuál es el producto final de este proceso? No es otro que el alcanzar una asimilación personal, con los niveles de grupos distintos a ellos lo cual les beneficia psicológicamente y les abre la expectativa de la movilidad social real.

7. Por todo lo anotado podemos observar cómo, un sitio de recreación colectiva, sin adjetivos, por su ubicación en el contexto del proceso de segregación urbana, y gracias a los imaginarios construidos por los habitantes de la ciudad, se convierte en lugar privilegiado, de un uso deseado y otorgador de estatus a quien no lo tiene.

Notas

- 1 Esta división bipartita de la ciudad no debe ni puede ser tomada en términos absolutos, no todo lo que está al norte es sinónimo de riqueza y de estatus, del mismo modo, el sur de la ciudad tampoco es sinónimo de privación o de carencia de estatus. Además, hay barrios intermedios que, en cierto sentido, modificarían esta división.

Bibliografía

- Achig, Lucas. 1983. *El proceso urbano de Quito*. Quito: Ciudad.
- Allou, Serge. 1985. Formas urbanas y formaciones sociales en el Ecuador. En *El espacio urbano en el Ecuador*. Quito: IGM del Ecuador.
- Barth Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and their Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Carrión, Fernando, comp. 1986. *El proceso de urbanización en el Ecuador*. Quito: El Conejo-CIUDAD.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Barcelona: Siglo XXI editores.
- Firth, Raymond. 1975. *Symbols, Public and Private*. Ithaca: Cornell University Press.
- Goofman, Irving. 1963. *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- Leeds, Anthony. 1973. *Locality Power. An Analysis of the Rio Carnival*. En *Urban Anthropology*, ed. Aidan Southall. New York: Oxford University Press.

Naranjo, Marcelo. 1980. *Etnicidad, estructura social y poder en Manta*. Colección Pendoneros (36). Otavalo: IOA.

Turner, Victor. 1975. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

El hombre y la ciudad

Gustavo Vega-Delgado

Algunos conceptos y vivencias en antropología urbana

Louis Wirth (1938) puso énfasis en sus estudios sobre la densidad urbana; trabajó sobre las diferencias y sus impactos de la densidad diurna y la nocturna; el *continuum* rural-urbano comenzó a plantearse en forma sistemática; anteriormente en base a la fundamentación de Rousseau, intensidad se había puesto en la polaridad entre el "buen salvaje y el pérfido ciudadano"; el campo y la ciudad comenzó mejor a verse, como polos de relación, mas no de oposición. Wirth, bajo la influencia de Simmel, es producto del laboratorio urbano que constituyó la ciudad norteamericana de Chicago, en la década de los treinta, al tenor de los oscuros años de la depresión general que viviera el mundo industrializado.

Paul Singer (s.f.) trabajó interesantemente aplicando las teorías de la dependencia y marginalidad al concepto de ciudad; el reduccionismo de la concepción metrópoli-satélite, no escapó tampoco a la hora del enfoque urbano. Los puertos en la región costanera y las ciudades interioranas del país siguieron patrones de desarrollo urbano propios; en las segundas por ejemplo: la plaza central deshacía como a partir de un ovillo las viviendas iniciales, destinadas para la nobleza criolla, pues sólo desde la sexta manzana podían habitar los indios,

fuerza de trabajo de las ciudades coloniales. A pesar de que el centro histórico de las ciudades en todo el mundo ha estado reservado en las últimas décadas para el ejercicio de la actividad comercial civil y política, mientras las viviendas se han trasladado a las afueras, se asiste en varias partes del planeta a un nuevo *appeal* del centro histórico como un cíclico lugar atractivo para el retorno a vivir en él; Francois Mitterrand, ex presidente de Francia, hizo lo propio al mantener su residencia en el tradicional barrio latino cerca de la Sorbona, en París.

Hardoy (s.f.) trabajó por otro lado vinculando incesantemente el estudio y las políticas sociales, políticas y económicas en relación con los fenómenos urbanos; las tendencias reduccionistas de toda ciencia incipiente-en este caso el urbanismo-ceden lentamente el paso a la visión cada vez autónoma, que esa ciencia exige cuando ha logrado adquirir carta de ciudadanía propia. Castells (s.f.), de raíz catalana y trabajando en California, demostró para la antropología urbana que el espacio, con todo lo importante que ello significa para la arquitectura, no lo es todo a la luz del urbanismo, si no se correlacionaba aquel con el concepto de *social*; el "*push*" rural y el "*pull*" urbano, fueron objeto de especial énfasis en el análisis.

El Ecuador también está en el mapa

En el Ecuador de los últimos años, Santo Domingo de los Colorados, Machala y Babahoyo son de las ciudades de mayor crecimiento reciente, conjuntamente con la insurgencia de nuevos complejos urbanos incipientes en la Amazonía ecuatoriana, en torno al imán de la explotación petrolera. Panoramas constantes en la realidad urbana del país son los amplios suburbios que se han desarrollado especialmente en la costa, amén del cordón proletario que avanza hacia el Pichincha en Quito y los conventillos de otras tantas ciudades del país. Carrión (s.f.) en el Ecuador ha compilado valiosos estudios sobre la evolución del espacio urbano. Lucas Achig (1983) trabajó sobre el proceso urbano de Quito y Julio Carpio, sobre el de Cuenca (1985). En abril de 1994 se inicia un valioso proyecto de investigación en la Universidad de Cuenca, en el cual Carlos Jaramillo, Diego Jaramillo, Luis Va-

negas y Augusto Samaniego trabajan sobre el tema de "Cuenca: urbe y utopía". Además de ello, cabe mencionar que Fernando Cordero Cueva, ex decano de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Cuenca y ex director del Instituto de Investigaciones en Ciencias Técnicas del propio plantel, se ha destacado consistentemente como un consultor de alta calidad al servicio de la planificación científica de varias municipalidades del país. Hoy es el flamante alcalde de Cuenca quien ganó con más de 50% de los votos el 10 de agosto del 96. El alcalde de Curitiba en Brasil transitó semejantemente desde la planificación urbana al ejercicio ejecutivo de una de las municipalidades más interesantes y organizadas del continente.

La vanidad humana en las ciudades

El trazado de las ciudades imperiales se tejía en torno a un eje central; en la Roma clásica por ejemplo el *cardo* constituía la vía principal citadina; la Vía Appia, la Vía Aurelia, etc. corrían cortejadas de esculturas y obras monumentales extasiantes. En las ciudades ecuatorianas, alrededor de las vías públicas, se ha preferido colocar bustos de héroes y hombres ilustres, lo que siendo importante ha extraviado la conciencia ciudadana al considerar que la escultura-no siempre artística-se ha reducido a poner en bronce-pedestre o ecuestre-a unos cuantos personajes históricos, pues con seguridad, el ciudadano medianamente "leído y escrito" (al decir chabacano e irónico de la gente promedio) sabe a plenitud que "no son todos los que están ni son todos los que están".

Al respecto cabe recordar por la historia, que en la Roma primitiva, la *Jus Imaginum* era una ley que prohibía los retratos de aquellos que no hayan tenido derecho a la silla curul de cónsul tribuno y pretor; mientras en Grecia el retrato se lo otorgaba a quienes habían triunfado en los cien metros en Olimpia, en Roma quienes habían rendido altos servicios al estado eran acreedores al retrato; así mismo se sabe que la traición revocaba el privilegio: las estatuas de Mario, las destruyó Sila, aunque fueron repuestas por César que fungía de pariente de Mario; las de César las retiraron los republicanos pero las re-

colocó Augusto; la de Domiciano fue decapitada por Nerva y la de Geta, con sangre fratricida, por Caracalla (Pijuan 1970). En nuestro país ¡Qué bien nos vendría un decreto semejante a la *Jus Imaginum!*, pues la vanidad humana de turno no tiene límite al momento de hacerse a sí mismo propaganda; el nombre de un teatro de arte conocido, fue revocado por el siguiente gobierno, pero con seguridad de volver al poder el partido al cual pertenece el nombre patrono defenestrado volvería a reimplantar el homenaje; para evitar ello, la ciencia del urbanismo ha de intentar convencer a la vanidad humana para erradicar su fulgurante nequedad. ¡Vaya tarea compleja!

La brújula hacia el norte: un tropismo extraño de las ciudades

Son distintos los polos de concentración urbano en los países. La monocefalia urbana del Perú con Lima y de Uruguay con Montevideo, contrastan con la bicefalia del Ecuador con Quito y Guayaquil. El énfasis urbano se ha puesto en el sur de cada país, en los casos de Brasil y Canadá respectivamente, pues el norte de ellos no es un mundo urbano. En los Estados Unidos, la costa Este fue inicialmente el centro, y luego la conquista del Oeste permitió la expansión y el desarrollo de grandes ciudades en la mitad del continente y en su costa Oeste. Parece ser que muchas de las ciudades tienden a crecer más hacia el norte que hacia otros puntos cardinales; esa brújula inconsciente, tendrán que buscar su razón escondida los urbanistas con el apoyo de profesiones afines como la psicología por ejemplo; parece ser que el hombre necesita dirigir inconscientemente su vida, hacia la aguja imantada de un "norte" más que geográfico, literal y lato. Por otro lado, las tendencias a formar megalópolis a lo largo de grandes cordones urbanos se ha observado en varias partes del planeta: en California y en Nueva Inglaterra en los Estados Unidos, son notorios estos fenómenos; en el Ecuador varias conurbaciones han hecho aparición en los últimos años: Otavalo e Ibarra; Quevedo y Babahoyo; Manta y Portoviejo; Pasaje y Machala (referencias del doctor Marcelo Naranjo).

Espejismo y satanización de lo urbano

El espejismo por lo urbano permitió el desarrollo de las ciudades-estado y de los burgos medievales; hasta en materia de nombres, la ciudad matizó patronímicos, nombres propios y comunes; nadie que yo conozca se llama "Rurilio" o algo así, pero sí "Urbino": recuérdese al doctor Juvenal Urbino, personaje de los centrales en *El amor en el tiempo del cólera* de Gabriel García Márquez (1985) con seguridad puesto adrede y con ironía para jugar con un apellido "urbano", y demostrar que con él ocurren acontecimientos rurales de los más primitivos. Hasta en el caso de un ex presidente del Ecuador-el Dr. José María Urbina-en cuyo período se aboliera la esclavitud oficialmente, (sólo oficialmente, subrayo) y que aterrara al país con la instauración del ejército de los tauras, su nombre es un derivado de la semántica citadina o urbana.

Un viejo *Manual de urbanidad y de buenas maneras*; escrito por Don Manuel Antonio Carreño (1972) -libro de cabecera para la etiqueta de las familias burguesas de otra época- hizo ver que la urbanidad era patrimonio de la vida urbana, aunque resulte reticente el pleonismo, como si la ruralidad, en antípoda fuese lo primo, lo salvaje, o lo bárbaro; cátedras antiguas del Ministerio de Educación, enseñaban oficialmente "urbanidad" para referirse a la moral pública, patente y patrimonio de la ciudad, como su nombre lo insinúa. El mismo nombre de "ciudadano", aplicable a las personas que han adquirido mayoría de edad, más otras condiciones, de acuerdo a los diversos países y códigos, es un término aplicable sin distinción a personas del campo o de la ciudad, a pesar de que la lingüística claramente denuncia la pertenencia al mundo urbano de un término tan difundido.

En el Ecuador hay muchos municipios de reciente creación que por ser pequeños y enclavados en zonas rurales, hacen repensar que, el concepto de urbano supone una permanente redefinición pues, el *continuum* rural urbano, explica mejor que esta polaridad no es sino sólo aparente. Con suficiente sorna el *Diccionario de Brutalidades* de Eduardo Cevallos García (1988) define: "campo" como "ciudad sin casas", humor que encierra toda una cosmovisión del sesgo anti-rural del ciudadano pedante. "El campo embrutece, empobrece y envilece" dicen aún, en contra de la vida agraria, no pocos civilizados ciudadanos.

El apego por lo urbano siempre ha imantado innúmeras personalidades; Baudelaire (comentado por Jean-Marc Dupuich) solía decir de París: "te amo, oh capital infame"; contemplando sus lupanares y cárcel, solía comparar su pasión citadina a la de un "viejo verde por una vieja prostituta de eterno encanto"; en una carta personal decía "soy incapaz de enternecerme sobre los vegetales", en esa ciudad en donde se abren los tugurios a la hora en que el obrero encuentra apenas la fuerza de ir a la cama; la constante andanza hizo del poeta que "un hada le insuflara en su cuna el odio al domicilio", tanto que Baudelaire cambió de domicilio 42 veces en París, a partir de su casa natal del número 13 de la calle Hautefeuille, en el barrio Latino, hasta su última mudanza en su tumba en el cementerio de Montparnasse, en su permanente nomadismo dentro de la misma ciudad.

¿Y la salud mental en las ciudades?: migraciones y colonias

Cíclicamente, cuando vuelve el represtigio de lo rural, cuando la ciudad se sataniza, cuando la ciudad se maquilla de patobiografías propias al desarrollo y crecimiento intrínsecos, (un tiempo se quiso demostrar que el alto urbanismo era 'caldo de cultivo' para la esquizofrenia y otras enfermedades mentales, asunto que fue luego desmentido por estudios comparativos entre comunidades tribales y las altamente urbanizadas) el retorno a lo bucólico, el regreso a lo agrario y lo rural, una relectura de Ovidio y el *appeal* por sus valores, reaparece en la humanidad; inclusive la dialéctica ciudad-campo puede ser circadiana para el obrero de la construcción quien trabaja en la ciudad durante el día y retorna a la ruralidad-dormitorio del circundante campo-durante las noches (tal es el caso de Ricaurte, El Valle, Sayausí por ejemplo en los alrededores de Cuenca); el ciclo puede ser semanal cuando se lee y se vive a Ovidio el fin de semana, mientras que durante los días hábiles de trabajo se vive intensamente el ritmo fulgurante de un urbanismo vertiginoso. La experiencia cultural de la República Popular China luego de 1949, consistió precisamente en estimular la doctrina de una "vuelta al campo", en materia no sólo poé-

tico-bucólica, sino agraria y productiva. El valle de Yunguilla en el Azuay sufre una verdadera invasión a partir de los efímeros migrantes de fin de semana, que desde Cuenca están provocando una aculturación súbita y cambiando violentamente las costumbres locales.

Los migrantes de retorno desde el exterior están aportando al Ecuador una nueva faz al paisaje urbano: han empezado a emerger construcciones suntuarias, no siempre de buen gusto, sin embargo explicando por qué una ciudad crece a pesar de que los costos de construcción se encuentren por las nubes y a pesar de los salarios "africanos" (como diría Eduardo Galeano) de los ciudadanos que no han decidido salir rumbo a Venezuela, Estados Unidos o Canadá. Varios son los nuevos panoramas que insinúa la ciudad: por ejemplo, la autogestión, la que pretende buscar una "nueva forma de ciudadanía", en la cual, el valor del vecindario y la solidaridad recíproca no pega aún lo suficiente frente al delirio individualista que se respira hoy tras la quiebra de los paradigmas internacionales. Los excesos de la autogestión otorgan empero aberraciones para el buen gusto, como piedras y troncos ignaramente pintados de blanco militar, en parques públicos y jardines.

Los barrios y sus configuraciones étnicas son otro calidoscopio urbano; en aquellas ciudades receptoras de migrantes, se ha concebido que la constitución y auspicio a la estructura de los barrios étnicos, retarda la adaptación de los recién llegados a la nueva cultura, pero se ha demostrado también que ello previene su salud mental colectiva; v.g. los asiáticos que se concentran en *chinatowns* norteamericanos, disponen de una mejor salud mental general, que aquellos que no han constituido vecindades con identidad étnica propia; en nuestro país hay barrios hasta para razas afines; en el barrio del Cristo del Consuelo de Guayaquil por ejemplo: la población afro-esmeraldeña migrante a la metrópoli se concentra fundamentalmente; se trata de una suerte de Harlem ecuatoriano; hasta las profesiones afines, tienden a vivir en ciudadelas comunes, Chordeleg en Azuay, Cotacachi, Otavalo, San Antonio de Ibarra en Imbabura son pequeñas ciudades artesanales con identidad propia, bajo tendencias en donde la homogenización y la lucha por lo heterogéneo, se expresan dialécticamente.

Es frecuente en nuestras ciudades ecuatorianas, la constitución de colonias provinciales: la colonia lojana en Cuenca o Quito son de notoria presencia; la morlaca en Quito, la manabita en Guayaquil, etc., lo

son igualmente; más allá de la estructura y funciones civiles de ellas, también cumplen una función de prevención de su salud mental general, pues los caminos por afrontar el éxito o el fracaso fuera de la tierra en la que nacieron permite que sus migrantes configuran redes de apoyo y supervivencia colectivas. Ciudad Universitaria es otro concepto que en el Ecuador no se expresa con total *sindéresis*, a pesar de que en Cuenca, con sus cuatro universidades para una población de alrededor de 300 mil habitantes, está más cerca de parecerse a la realidad de lo que implica el hecho de que toda la ciudad gira en torno a la vida universitaria.

Oscar Lewis demostró que en las metrópolis existen mecanismos de alta reciprocidad y solidaridad, en contra del prejuicio de que aquello era patente exclusiva del mundo rural; sin embargo nuevas formas y estrategias de supervivencia desarrollan las ciudades, en donde la autogestión permite mejor la participación ciudadana; con el objeto de dar una nueva imagen social, el sector militar y policial han empezado a participar en mingas de limpieza y otras semejantes para el servicio urbano; aparte de que ello colabora honestamente para que la polaridad civil-militar se allane, la estrategia, supone a la vez, una nueva venta de una ideología, en donde se justifique un prestigio militar o policiaco, para ocultar sus habituales barbaries en contra de los derechos humanos.

Cuenca, apologías y peros: entre el romanticismo y la evidencia

Quito fue fundada tres veces, Guayaquil cuatro y Loja dos veces; lo cual revela la incesante disposición por elegir geografías y planificaciones mejores a las anteriores al momento de estructurar las ciudades; Riobamba luego de un devastante terremoto en el siglo XVII, se trasplantó del Colta hacia su sitio actual; en el caso de la fundación española de Cuenca, ella fue fundada una sola vez, un Lunes Santo, heredando los nombres de Guapdondelec y Tomebamba sucesivamente; en la última época, Cuenca ha vivido tres etapas notorias, a la luz de tres influencias fundamentales: la influencia de la minería, de la cas-

carilla-de la que se exportara la quinina, clave para la cura internacional del paludismo-y, la del sombrero de paja toquilla. La Cuenca de las acequias, la Cuenca del gallinazo (un putrefacto colector exhibido en su tiempo al exterior) pasó ya, y, si no se ofrece un control programado de sus tierras del continuum ciudad-campo, con lamento, también pasarán los huertos de San Joaquín y sus muros artesanales de piedra, rematados con cactus, cortejados por nogales y pencos; pasará también *Cazhapata*, (lugar de espinos a la letra) fagocitada en vida y nombre por el castellano nombre de Puertas del Sol.

El crecimiento urbano puede afectar al desarrollo sostenible del entorno urbano: en la ciudad de Peleusí de Azogues no hay una sola planta de *pileu* (o *pileo*), nombre con el que se forma el toponímico peleusí, que significa "campo de flores amarillas"; el pileo es la planta emblemática de la ciudad; intentos importantes han tenido varios azogueños sensibles con su historia (Robles 1994) en formar almácigos de este bello arbusto de flores amarillo intensas, las que otrora poblaban la campiña y la ciudad, para replantar nuevas semillas en su entorno; muy pocos cuencanos conocen el *amancay*, flor que no es fácil conseguirla en Cuenca y que, sin embargo con la letra de Ricardo Darquea Granda, compuesta para aquel Pasacalle que a la vez es himno morlaco (Chola cuencana), con música de Rafael Carpio Abad, es esta flor, la que más identidad ha conferido a Cuenca afuera, a pesar de que el capullito de amancay parece "jugar a las escondidas" con sus habitantes, que no acaban por encontrarlo. A pesar de ello, el entorno verde de Cuenca mantiene ese algo de carisma y de égloga: el paisaje urbano en Cuenca gira, y en mucho, en torno a su barranco verde y lozano, el mismo que requiere más atención municipal sin duda, barranco semejante en algo, al áspero barranco acantilado de su homóloga Cuenca de España.

La planificación urbana tiene innumerables cuellos de botella; citaré a guisa de ejemplo, lo que yo llamaría el laberinto de la taxonomía urbana: ¿las calles deben ser numeradas o membretadas con nombres propios?; por supuesto que el estilo norteamericano sigue el primer patrón, más práctico y eficiente; nosotros hemos seguido el segundo modelo, de mayor influencia europea; el problema es que son tantas las calles que hay que seguir nemándolas, que si no hay ilustres patronos disponibles, hay que inventarlos y cuando ello fallare, los nombres de países, provincias, ciudades, lagos y lagunas, cubren la retira-

da; se comienza así bautizando una calle, musicalmente con un "Lago de los Cisnes", para terminar sin remedio en un cualquier "charco de los patos". Quizás el casco histórico con mucha razón deberá seguir con un sistema de nombres, en tanto que conforme crezca una ciudad, más conveniente sería optar por un sistema ordenado de números, que mejor oriente a propios y extraños en un laberinto por evitarse.

El asunto histórico se complica además, porque de pronto, como es el caso de Cuenca, la calle Vázquez de Noboa fue derogada en favor de la Presidente Córdova, la que a su vez, dio paso en su nombre a la tradicional Calle Larga. (Antonio Lloret ha empezado una interesante tarea por reivindicar el nombre de Vázquez de Noboa, a quien el Municipio al quitarle el nombre de la calle le declaró oficialmente traidor) (Lloret 1993). Otrora fue sensacional el problema de la calle y el aeropuerto José Domingo La Mar, en honor del cuencano primer presidente del Perú a quien además, a la luz del chauvinismo histórico, también se le quiso motejar de traidor (Hermida 1985). La actual avenida 12 de Abril, la que corteja la Ciudadela Universitaria, se llamó antes Chile; la Gran Colombia actual, fue la Boyacá de otra época. Sin duda aquello no nos debe asustar pues tras los recientes cambios en Rusia, la ciudad de Leningrado recobró su nombre zarista de San Petersburgo

Cuenca, realidad virtual

Una ciudad metrópoli, la ciudad total, es para gente joven, ambiciosa y competitiva; es sueño y pesadilla; la gran ciudad seduce, esclaviza, hipnotiza, asusta, promociona, degrada y exalta; las magalópolis fagocitan más vertiginosamente aún cuanto encuentran al paso. Para el año 2015 sólo una de las 10 ciudades más pobladas del mundo -Tokio- estará en el mundo desarrollado; las otras probablemente serán Bombay en India, Lagos en Nigeria, Shangai en China, Jakarta en Indonesia, Sao Paulo en Brasil, Karachi en Pakistán, Beijing en China, Dacca en Bangladesh y Ciudad México (UNFPA, Noticias Actuales de Población 3, 1996).

Las ciudades intermedias, por el contrario, tienen ese carisma -como bruma que lo cubre todo- de ofrecer cierta calidad de vida que envidian las grandes urbes. En el caso de Cuenca, es ciudad y paisaje, geografía y cultura, arte y artesanía, también en mucho ciudad universitaria, no sólo por decreto dado en el período alcaldicio 1992-96 que cesó, sino por justicia y proyección al futuro de una idea a consolidar.

Esta ciudad no es posible entenderla sin su medio ambiente; en Cuenca hay varias plantas y árboles que le han dado personalidad propia: las palmeras añejas de la Corte de Justicia, sembradas en torno a tiempos en los que la Universidad era su casa, palmeras casi depredadas por quejas humanas no justificadas para la botánica. El cincuentenario árbol de alcanfor, nombre con acento árabe, enhiesto y gigante, que se desprende cielo arriba de la actual ciudadela universitaria, junto al teatro Carlos Cueva Tamariz es paraguas y es parasol, es gigante chapela y aromática-medicinal su anatomía; los pinos araucaria del Parque Calderón fueron sembrados por Luis Cordero, en número, cuantos hijos tuvo, pues cuando diplomático en Chile, trajo tiernas plantas de lejanas tierras, hoy vivas catedrales góticas de la natura.

El gran ficus del parque frente al portón maestro de la Catedral Nueva, no pudo salvarse, pero infinitos hijos se ha sembrado por doquier. El cáñaro, sus vainas y habichuelas que tanta imaginación alimentaria dieron antaño y que pueden dar en el futuro, el cáñaro y sus flores color azafrán intenso, bien podría ser también planta epónima de Cuenca, hoy cada vez más escasa; pocas sobrevivieron al diluvio ignaro, es planta de las que varios estudiosos quieren hacer de ella, matriz de futuras e incesantes siembras. Plantas, hojas y flores han sido siempre epónimas en tantas latitudes: la flor de lis lo es para Francia, o para el separatismo de Quebec, la chuquiragua andina, para Chile, el tulipán para Holanda, los girasoles para Rusia, la hoja de arce para Canadá, como es la encina para el país vasco.

Anhelamos mucho de Cuenca, más allá de sus logros a lo largo de la Historia; anhelamos por ejemplo, mayor respeto a peatones y personas, profesar encendida admiración y preferencia a niños y ancianos anhelamos una ciudad que ame bicicletas y ciclistas; se ha de poner además énfasis en la cultura del respeto a los minusválidos. Ellos son entre el 10 y el 30 % de la población total; son ellos quienes deben y pueden tener menos obstáculos y maltrato en el libre trajinar por esta ciudad que quiere vivir y dejar vivir. Trabajo, recreación,

ocio, cultura, ornamento de parques y jardines no solamente con flores y colores, sino con creativas esculturas viales por artistas nuestros que pongan paladar estético y sabor original y con franco apoyo de la empresa; el británico Henry Moore lo ha hecho en tantas ciudades bellas del planeta. Montecarlo en Mónaco tiene un parque de ensueño, decorado sin cesar con esculturas de Joan Miró, ese catalán excelso.

Anhelamos decorar el centro histórico con muebles y adornos, como lo han hecho las propias casas de la arquitectura cuencana. Se ha de poner énfasis en la cultura vial, insistiendo más en niños y adolescentes para que el mensaje perdure. Esta Cuenca española fue fundada una sola vez; se sabía sin duda alguna en donde debía estar y ser; en Cuenca se sabía sin hesitación donde hacerlo; debía ser en el asientto ancestral de la Gapdondelig cañari y en el útero mismo de la Tum-pipamba de Huayna Cápac.

Lamentablemente, hemos sembrado y cosechado varios "peros" en Cuenca, pues en ella no hay sólo material para enorgullecernos, sino también para avergonzarnos de varios excesos de otras como de presentes épocas: se mandó derruir iglesias, municipio, gobernación y tradicionales casas, confundiendo ignaramente viejo por añejo; hay vergüenzas históricas, como la ocurrida en pleno Parque Calderón cuando cayó sin venda en los ojos -por decisión propia- ese valiente alfarista esmeraldeño Luis Vargas Torres, previo a despedirse de la multitud, aleteando su sombrero albo de esa paja toquilla, nuestra y manabita. Un ejemplo de un enconado motín agresivo ocurrió cuando el populacho enfurecido con alta resonancia emocional y pasional desató el linchamiento y la muerte del cirujano francés Senierges, cuando por una disputa genital por la atractiva Cusinga Quezada, entre el galeno galo y un criollo libidinoso, a la sazón hijo del alcalde, propiciara en la Plaza actual de San Sebastián durante una corrida de toros, la fatídica suerte del médico que viniera con una de las misiones geodésicas francesas al Ecuador de antaño.

Se ha hecho mucho por Cuenca, pero falta más por hacer: luz, agua, alcantarillado, teléfonos y vías, no son suficiente aunque son indispensables y grandes son sus logros, los que envidian otras urbes del país. Se ha dicho que Cuenca tiene la mejor calidad de agua potable del Ecuador; sin embargo más allá del folklore cursi o verdad innegable de esta referencia (nos gusta también decir que Cuenca fue la primera ciudad del país en tener teléfonos automáticos) para el año

2005 se sabe que el agua escaseará inevitablemente en forma general en la ciudad orgullosa de su agua. No olvidemos que en Hábitat II en Estambul en Junio de 1996 se aseveró que para el año 2025 las dos terceras partes de la población mundial vivirá en pueblos y ciudades, mientras que en 1975 tan solamente la tercera parte de los habitantes del planeta lo hacían (UNFA, Noticias Actuales de Población 1, 1996).

Hay tantas formas de contaminación violenta en Cuenca; el ruido, por ejemplo. John Cage, el abarbadado inventor del piano preparado, músico de vanguardia, decía que hay que saborear los sonidos puros, sin sesgos humanos, sin ni siquiera traer el sesgo de la alegría o la tristeza, pues la música, cree él, es el sonido en si, no vehículo de la emoción humana. Cuenca necesita ser escuchada en sus sonidos íntimos y profundos. Sin duda hace falta hacer callar al hombre, "cuando los hombres callan, hasta las piedras hablan" ha dicho un ecologista. El medio ambiente no es ya asunto de moda en los municipios; "la tierra", han dicho los indios americanos, "no es una herencia de nuestros padres, sino un préstamo de nuestros hijos". Sólo hace falta despertar el élan ciudadano solidario para avanzar más allá de una ciudad individualista y a veces peligrosa-no sólo por la delincuencia marginal sino también por la oficial.

Cuenca es sede de varios antiespacios; se ha de trabajar por una ciudad de embrujo, de leyendas y mitos, de ritos y anécdotas, una ciudad no solamente para sobrevivir, sino para vivir e imaginar. El mecanicismo de una ciudad de turbulencia, a pesar de su tamaño intermedio, ha hecho olvidar las mágicas leyendas del Espadachín Zabala de otros tiempos por ejemplo. Hace falta despertar pasión y éxtasis. El poeta ya lo dijo cuando en Cuenca cayera en llamas el avión Andesa: "no lloremos por los que mueren encendidos, sino por los que vivimos apagados".

El Júcar y el Huécar son los ríos de la Cuenca de España, que conturnean sus rocosos riscos; se llama hoz allende y barranco aquende frente al Tomebamba en la Cuenca ecuatoriana; el acantilado agreste y seco tras el Atlántico es el romo tobogán verde aquí, más cerca del Pacífico. Desde una ventana discreta e indiscreta (para acordarme de una clásica película de Alfred Hitchcock) de la Universidad la veo a diario con gozo cotidiano, pero también con pena y penuria al lamentar cómo día a día se respeta menos y menos la vista hacia el barranco, la que sin duda ofrece el principal ángulo por cierto, habiéndose

prestado toda la atención a la fachada opuesta, la de la Calle Larga. Las casas colgadas de otro arquitecto y otro Fernando, esta vez Fernando Alcántara, en Castilla la Mancha, de la Cuenca de José Luis Perales, son aquí, las correspondientes, suspendidas también desde El Vado por El Centenario a Todos Santos y Pumapungo. Conquenses de España y cuencanos del Ecuador somos dueños de un paraje más que coincidente similar.

Cuenca está hoy en el mapa muy al norte de su provincia toda; la capital azuaya se descentró cuando Cañar se independizó de Azuay, pues antes Cuenca era ombligo mismo desde el Nudo de su nombre en Cañar hasta tierra saragura. Quito descentrada está también, esta vez hacia el sur de su provincia, debiendo inexorable haber cedido provincias hijas que se independizaron de su madre. En lo macro de las comparaciones internacionales también Berlín, Copenhagen y Viena, descentradas se ubican hoy con relación a sus actuales territorios; capitales de antaño, fueron ombligos de antiguas geografías imperiales y son hoy excéntricas ciudades (con "excéntricas", me refiero al sentido puramente geográfico) con el devenir y el cambio de la historia.

El futuro de la informática es la manipulación de la realidad; realidad virtual la han denominado. Anhelamos con estas realidades y utopías, hacer de Cuenca, un presente real, pero además un futuro virtual.

Epílogo:

¿Para qué congresos, foros y más eventos?

La ecología contemporánea habla persistentemente de los "bienes meritorios": ¡Cuánto vale para el espíritu la contemplación espiritual de un paisaje!; ¡Cuánto valen quince minutos de silencio al día al tenor de una ciudad congestiva y ruidosa!; sin embargo hay otros bienes meritorios especiales, v.g. los eventos académicos abren el paso a la reflexión y vivencia de estos bienes meritorios; sin duda al estar aquí presentes delegados de diversos sectores del país a la vez que expertos en materia de desarrollo urbano, de los más connotados, ello hará del presente evento, uno de los más notorios y significativos certámenes científicos de lo que va este año.

El presente Simposium será un espacio para discutir sobre la importancia de los gobiernos regionales, en favor de la descentralización, de la desconcentración o de la descentración según los conceptos científicos se apliquen, un evento en favor de la conciencia de la planificación regional y de los municipios locales; quizás también en favor de la despolitización partidista de los municipios; es un bien meritorio en favor de la renovada lucha, imperativa y rebelde contra el estado omnímodo y tacaño, que regatea sus rentas a los cabildos que son el eje generador de los desarrollos urbanos. No hay duda sobre la importancia política de los municipios: Chirac en París, también en San Salvador, en ciudades de Brasil, Colombia, sus alcaldes han sido presidentes o presidenciables. En el Ecuador, Durán Ballén, Febres Cordero, Bucarám han sido presidentes y alcaldes. Es importante que este evento contribuya en favor en fin, de la reflexión sobre la imperativa necesidad de lograr la instauración de una verdadera 'ética municipal', en donde no haya más concejales traficantes de la tierra citadina; en bien de las ciudades todas, para que ellas tengan en lo futuro, rostro y silueta de mujer bella.

Bibliografía

- Achig, Lucas. 1983. *El proceso urbano de Quito*. Cap. IV-V. Quito: CIUDAD.
- Carpio Vintimilla, Julio. 1985. *El crecimiento de Cuenca*. Municipio.
- Carreño, Manuel Antonio. 1972. *Manual de urbanidad y buenas maneras*. México D.F.: Ed. Patria.
- Carrión, Fernando. Evolución del espacio urbano ecuatoriano. En *El proceso de urbanización en el Ecuador (del siglo XVIII al XIX)*. Antología, comp. Fernando Carrión, 145-174. Quito: Ed. El Conejo-Ciudad.

- Castells, Manuel. s.f. El proceso de urbanización: la relación histórica entre sociedad y espacio. En *Problemas de investigación en sociología urbana*, 73-129. Ed. Siglo XXI.
- Cevallos García, Eduardo. 1988. Diccionario de brutalidades. En *Obras casi completas*. Cuenca: Ed. Banco Central del Ecuador, Sede en Cuenca y Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay.
- Darquea Granda, Ricardo (letra). *Chola Cuencana*. Pasacalle. Música de Rafael Carpio Abad. Cuenca.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas UNFPA. 1996. Noticias Actuales de Población (Santiago de Chile) 1 (18 de julio).
- . 1996. Noticias Actuales de Población (Santiago de Chile) 3 (30 de agosto).
- García Márquez, Gabriel. 1985. *El amor en los tiempos del cólera*. Bogotá: Ed. Oveja Negra.
- Hardoy Jorge. Sistemas sociopolíticos y urbanización. Una selección de ejemplos históricos y contemporáneos. En *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, comps. Jorge Hardoy y Richard Schaedel, 79-112. Buenos Aires: Ed. SIAP.
- Hermida Bustos, César. 1985. El Gran Mariscal José de La Mar y la formación de la República del Ecuador. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito)* 42 (agosto).
- Lloret Bastidas, Antonio. 1993. *Los sucesos en torno al 3 de Noviembre de 1820 y reivindicación del prócer José María Vázquez de Noboa*. Cuenca: Ed. I. Municipalidad de Cuenca.
- Pijuan, J. 1970. *Historia del Arte*. Tomo 2, cap. 8. Barcelona: Salvat Ed.
- Robles López, Marco. 1994. *Peleusí de Azogues*. Cuenca: Ed. Universidad de Cuenca. (En prensa.).