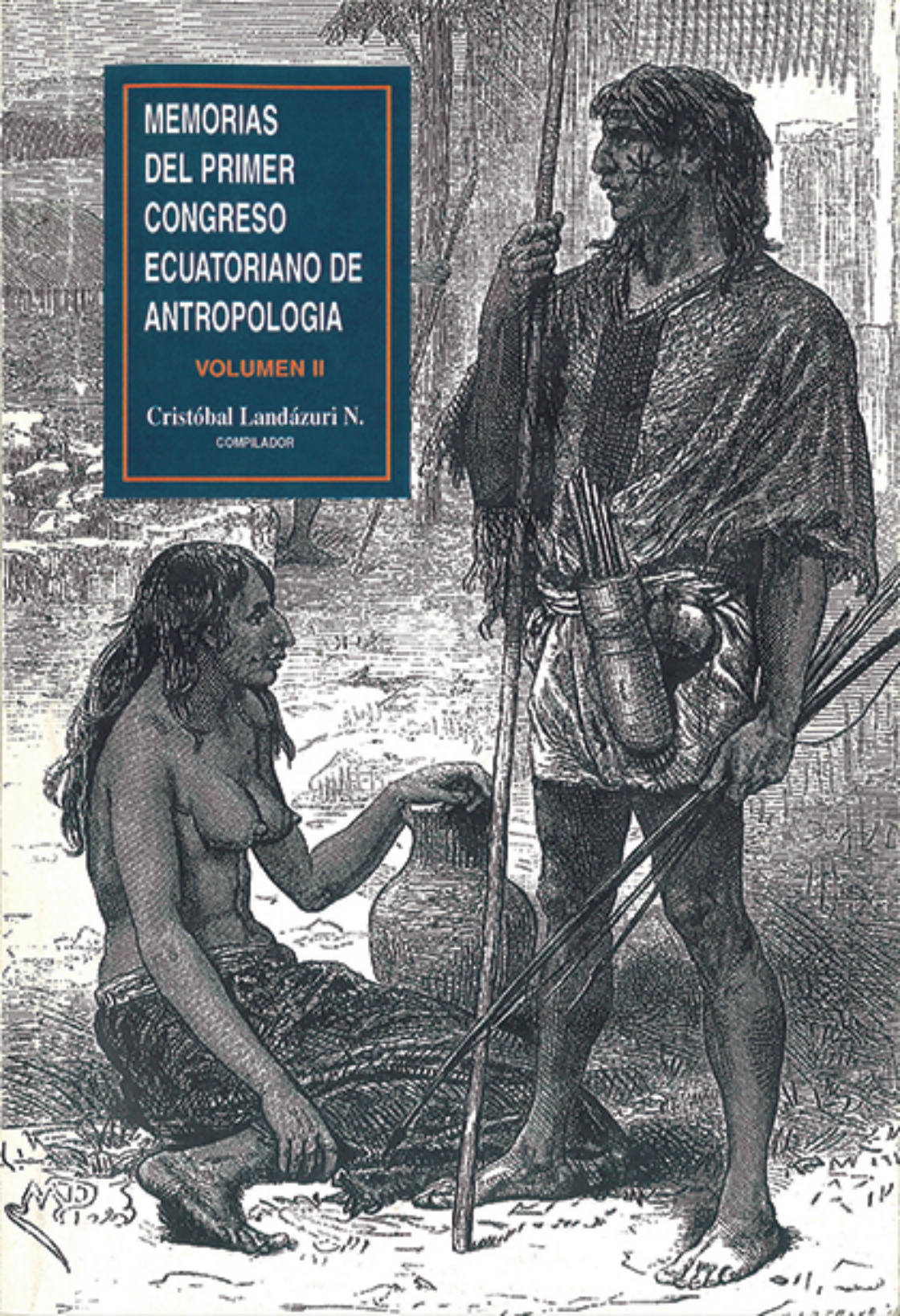


MEMORIAS
DEL PRIMER
CONGRESO
ECUATORIANO DE
ANTROPOLOGIA

VOLUMEN II

Cristóbal Landázuri N.
COMPILADOR



**MEMORIAS DEL PRIMER
CONGRESO ECUATORIANO
DE ANTROPOLOGIA**

VOLUMEN II

MEMORIAS DEL PRIMER CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA

Cristóbal Landázuri N.
Compilador



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 II
Cristóbal Landázuri N.
Compilador

PRIMERA EDICIÓN

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: -9978-03-008-5

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	7
--------------------	---

**OPCIONES DE DESARROLLO EN
SITUACIONES DE DIVERSIDAD CULTURAL**

Natalia Wray
Coordinadora

La problemática de la comercialización para los sectores populares y la experiencia de MCCH.....	13
<i>Patricia Camacho</i>	

Actores y territorios en el nororiente ecuatoriano. El desarrollo indígena en el marco de la globalización del espacio amazónico	23
<i>Bertrand Dubaele</i>	

Salango: un proyecto de desarrollo alternativo	39
<i>María Elena Enríquez</i>	

Construcción de identidades colectivas, poderes locales y desarrollo rural en las organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana	57
<i>Fernando Larrea</i>	

El reto para la economía indígena amazónica: la reciprocidad, la acción colectiva y el bien común dentro de la economía de mercado	71
<i>Richard Chase Smith</i>	

Tendencias del desarrollo indígena en América Latina	95
<i>Jorge E. Uquillas, William Partridge y Kathryn Johns Swartz</i>	

**REPRESENTACIÓN, MODIFICACIÓN Y ADMINISTRACIÓN DE LA NATURALEZA
EN EL CONTEXTO MULTICULTURAL ECUATORIANO**

Teodoro Bustamante
Coordinador

El modelo de ocupación humana de las Galápagos. Lecciones para la conservación	131
<i>Teodoro Bustamante</i>	

La antropología como una zoología del ser humano 147
Patricio Crespo Coello

Integrando al ser humano con la conservación:
población y medio ambiente en Galápagos 163
Andrea Erickson

El cazador naturalista y poeta: Hacia una epistemología
amazónica del mundo natural 181
Eduardo O. Kohn

Biodiversidad, mercado y derechos
de los pueblos indígenas..... 199
Ramón Torres Galarza

**PUEBLOS INDÍGENAS Y RELIGIÓN:
UN RETO A LA MULTICULTURALIDAD**
Juan Bottasso y Segundo Moreno
Coordinadores

Religiosidad indígena y percepción
en el mundo no-indígena 207
Mónica Gräf

Perspectivas de la religiosidad popular andina 237
Marco Vinicio Rueda, S.I

**EL EJERCICIO Y LA REPRESENTACIÓN DE LA
DIVERSIDAD SOCIO-CULTURAL EN EL ECUADOR**
José Almeida
Coordinador

La cultura de la pobreza en el Ecuador:
el concepto olvidado..... 255
Boris Aguirre P.

La potenciación de la diversidad organizacional como estrategia
para un desarrollo global..... 287
Marc Craps

Matrifocalidad y "comunidades negras".
Relatos de migrantes en Quito 313
Paloma Fernández Rasines

Modernidad, pobreza y pluralidad cultural	327
<i>Erwin Frank</i>	
Ciudadanía, frontera étnica y binaridad compulsiva. Notas de relectura de una investigación antropológica.....	341
<i>Andrés Guerrero</i>	
Estudios de negros en la antropología ecuatoriana: presencia, invisibilidad y reproducción del orden 'racial'/ espacial.....	357
<i>Jean Rahier</i>	
El ocaso de las representaciones: estado, nación y etnicidad en el Ecuador	379
<i>Fredy Rivera Vélez</i>	
Identidades y violencias adolescentes	411
<i>José Sánchez-Parga</i>	
La cultura y el poder en la Costa	435
<i>Steve Striffler</i>	
El Quichua como lingua franca: identidades y configuración espacial histórica y moderna en la amazonía ecuatoriana.....	455
<i>Jorge Trujillo León</i>	
Prácticas y discursos identitarios en un contexto de transformaciones culturales y religiosas al sur de Chimborazo: aproximaciones a un estudio de caso en Galte y Tipín	481
<i>Ivette Vallejo</i>	
La crisis del "muskui"	511
<i>Carlos Viteri Gualinga</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 respuesta 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 Viegenger 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

Opciones de desarrollo en situaciones de diversidad cultural

Natalia Wray

COORDINADORA

La problemática de la comercialización para los sectores populares y la experiencia de MCCH

(Maquita Cushunchic, comercializando como hermanos)

Patricia Camacho

La problemática de la comercialización para pequeños productores y los consumidores de bajo ingreso

La comercialización, un aspecto inherente y complemento inseparable de la actividad productiva.

Por mucho tiempo no se le dio la importancia necesaria en el contexto del desarrollo y fue casi olvidada en la planificación de los proyectos productivos generadores de ingreso que muchas veces no lograron concretar la realización de los esfuerzos realizados en el campo productivo, constituyéndose en uno de los principales cuellos de botella para un real aporte al mejoramiento del ingreso de la población.

La necesidad de resolver los problemas de comercialización llevó a la población en muchas ocasiones a tomar iniciativas y desarrollar experiencias con poco éxito, debido básicamente a la falta de información y conocimiento certero del mercado, la ausencia de estudios de factibilidad, prácticas gerenciales deficientes, etc.

A nivel del mercado, se observa que la falta de reglas claras y controladas, así como la falta de transparencia han permitido la existen-

cia de formas de comercialización que perjudican tanto a los pequeños productores como a los consumidores de bajos ingresos.

Para caracterizar en cierta medida la problemática que enfrentan los pequeños productores podríamos decir que se expresa en:

- un bajo nivel educativo
- lejanía del mercado
- falta de servicios básicos para la comercialización como: mercados, acopio, energía eléctrica, teléfono.
- dificultad de acceso a la información
- ausencia de vías de comunicación o vías en mal estado
- dificultad de acceso a medios de transporte, a veces monopolizados en una comunidad.
- operación dispersa y a pequeña escala
- abuso de los intermediarios en pesos y precios
- ausencia de servicios financieros rurales que permitan dar liquidez temporal e inversión (ahorro, crédito. etc.).
- ausencia de infraestructuras mínimas para la comercialización.

A nivel de los consumidores de bajo ingreso esta problemática tiene que ver con:

- Poca transparencia en la formación de los precios.
- Mucha intermediación entre productor y consumidor que encarece el producto.
- Baja calidad de muchos productos y poca información sobre su contenido.
- Engaño en los precios.
- Compras locales a muy pequeña escala que encarecen el producto.
- Falta de organización de los consumidores y no aplicación de la ley de defensa del consumidor

Cabe recalcar que un pequeño productor es también un pequeño consumidor, por tanto sufre las dos problemáticas al mismo tiempo. Se han visto casos en que un intermediario utiliza dos balanzas: una para comprarle los productos y otra para venderle los alimentos que necesita, siendo una manifestación de la poca transparencia en la aplicación de pesos y medidas en la comercialización.

La problemática mencionada anteriormente se constituye en condiciones limitantes para una participación adecuada de los pequeños productores en el mercado.

Un aspecto también relevante es la falta de una democracia real, en donde los pequeños productores y los consumidores tengan voz y propuesta en la sociedad. Hasta ahora el único canal ha sido la huelga y la protesta, no existiendo los mecanismos formales que en forma más sistemática recojan el pensar y las propuestas de estos sectores. No existen gremios de pequeños productores que defiendan sus intereses, que tengan mecanismos de expresión hacia la sociedad y peor aún acceso real a la propuesta de leyes.

La representación de los intereses de los sectores populares al parlamento es mínima. Por tanto las leyes que se dictan favorecen a los sectores de la grande empresa que tienen sus aliados en los parlamentarios. Se observa una necesidad de cambios estructurales que permitan el acceso de este sector a las instancias competentes.

En este contexto el rol del Estado asumiendo algunas funciones en la comercialización no ha sido eficiente y la importancia de su participación en la regulación y control ha sido débil.

La experiencia de MCCH

El origen

MCCH nace en medio de la profundización de una crisis económica manifestada en parte en el desarrollo acelerado de la inflación que impacta en la economía de los más pobres.

MCCH es una iniciativa popular que surge al amparo de una inspiración cristiana liberadora desde las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) del sur de Quito a fines de 1985, las mismas que buscan crear sistemas de comercialización alternativos que les permitan acceder a los productos básicos a costos más bajos mediante una gestión solidaria común.

Cabe resaltar que se trata de una experiencia de comercialización que surge desde el lado de la demanda.

Las primeras experiencias de compra conjunta mediante comisiones de compra y de distribución dieron buenos resultados y animaron a los pobladores a la búsqueda de financiamiento para subir el volumen de operación y para ir poco a poco estableciendo un sistema de comercialización nuevo y en función de la gente.

La experiencia fue conocida por varios grupos de campesinos productores que vieron aquí un mercado potencial para sus productos y que decidieron unirse para "darse la mano" entre pobres del campo y pobres de la ciudad, entre productores y consumidores.

Los primeros encuentros nacionales que inicialmente tenían lugar cada mes fueron muy emotivos y despertaron una participación creciente de las organizaciones. En estos encuentros se trataba: la lectura de la realidad a la luz del Evangelio, la planificación de las compras mensuales y el martilleo o intercambio de productos entre organizaciones.

El crecimiento del número de organizaciones participantes, así como del volumen de operaciones fue rápido, demostrándose el interés de la población por enfrentar la problemática de la comercialización.

El crecimiento alcanzado dificultó seguir operando en base a las pequeñas infraestructuras que algunas organizaciones ponían a disposición y se hizo necesario crear una instancia administrativa, una bodega y un nuevo sistema de operación basado en una bodega central que captara los pedidos de las provincias y ejecutara las compras conjuntas y que pudiera además conectar las ofertas y demandas de los productos campesinos.

Las Asambleas provinciales tuvieron su inicio, constituyéndose en el nuevo lugar de encuentro mensual, pero con la diferencia de que todos producían casi lo mismo, porque eran de la misma zona, entonces requerían de la presencia de MCCH como central de abasto y como el puente de información para poder concretar los intercambios.

La administración central de MCCH creció también y abarcó nuevas áreas geográficas y nuevas líneas de productos, siendo necesario entonces una especialización al interior de MCCH pues no era lo mismo comercializar artesanía que producto agrícola de consumo interno o producto agrícola de exportación. Se crearon entonces las coordinaciones como instancias especializadas para la comercialización de los diferentes productos.

Con el crecimiento del personal y actividades, fue necesario también fortalecer el rol de la instancia administrativa central u oficina Central de MCCH en donde se fueron creando poco a poco los departamentos de planificación, personal, finanzas, capacitación, etc., procurando una profesionalización del trabajo.

Este salto ha causado naturalmente incremento en los costos de operación y una baja en la rentabilidad, se espera que momentánea,

mientras se realizan las transformaciones estructurales necesarias para optimizar la gestión.

Enfoque

Al amparo del mensaje lanzado por la Teología de la Liberación, y a la luz del Evangelio, que invita a la gente a tomar un papel activo en su liberación, se trata de aportar a la "construcción del Reino de Dios aquí y ahora". Luchando por un comercio justo ...

MCCH siempre estuvo claro de que su actividad específica es la comercialización porque hay ahí una problemática concreta que tiene impacto negativo en la vida y la economía de la gente pobre. No se orientó por tanto a una actividad global de desarrollo, escogió un campo específico de acción.

Un enfoque también siempre presente en la reflexión ha sido la conciencia de que una actividad comercial debe lograr su autofinanciamiento e inclusive capitalización. La seguridad de que una comercialización comunitaria permite alcanzar ventajas de escala y mejor posición de negociación, sea para los productores como para los consumidores.

Ha considerado básicamente tres ejes en su acción: lo económico, lo organizativo y lo educativo. Elementos que han estado presentes de diversa forma en los diferentes programas de comercialización desarrollados por las Coordinaciones.

Para el desarrollo de la actividad organizativa y educativa se ve la necesidad de contar con apoyo financiero externo para evitar perder la competitividad en el mercado recargando estos costos a los precios de los productos.

El grupo con el cual trabaja el MCCH

El grupo con el cual trabaja MCCH está constituido por productores y consumidores de bajo ingreso, tanto del campo como de la ciudad.

Dentro de los productores se encuentran: mujeres artesanos, indígenas de la sierra dedicados a la producción de granos secos como

fréjol, maíz, etc.. campesinos de la costa dedicados al cultivo de cacao, maíz, soya, etc., y campesinos del oriente dedicados principalmente al cultivo del café. Es en torno a estos productos que se han desarrollado los programas de comercialización comunitaria.

Dentro de los consumidores se encuentran: comités barriales, grupos de madres, etc., a nivel urbano y tiendas comunitarias a nivel rural; con estos grupos se ha trabajado sobre todo en la distribución de productos de primera necesidad.

Los criterios aplicados para la aceptación de nuevos participantes en el programa han sido: que sean organizaciones de hecho o derecho, que sean realmente pobres, y que tengan una actividad productiva concreta en la cual MCCH puede apoyar a través de la comercialización.

Relaciones con las organizaciones

La relación con las organizaciones ha evolucionado conforme se ha transformado la estructura interna para adaptarse a los retos de la comercialización comunitaria.

El aspecto de relación más importante se da a través de la actividad de compra-venta de los productos, que es el punto de interés por parte de las organizaciones. Igualmente a través de los eventos de capacitación.

Las instancias más formales son: la Asamblea Provincial cada mes, la directiva del Movimiento y Coordinaciones cada cuatro meses, el Encuentro Nacional cada año (en anexo funciones de cada instancia). Que constituyen los momentos de diálogo e intercambio entre la administración de la Fundación y las organizaciones.

Existen además dos tipos de relación con las organizaciones: afiliadas y clientes; las primeras tienen una participación en las instancias internas mencionadas, las segundas solamente utilizan los servicios comerciales.

La apertura de fronteras y la mayor competencia ha restado el rol alternativo de MCCH en el campo de la comercialización de productos vitales.

Presencia del MCCH a nivel nacional

MCCH ha logrado alcanzar una creciente cobertura, llegando actualmente a 16 de las 21 provincias.

Evolución del volumen de negocio

Como se muestra en el cuadro "Síntesis de Balances de MCCH..." se ha dado una creciente presencia en el mercado, con un crecimiento gradual del volumen de negocio. Sin embargo, la diversificación de actividades y la especialización, el crecimiento en términos de personal y cobertura, etc. han provocado un crecimiento en los costos que han determinado una baja en la rentabilidad de las operaciones, que deberá ser superada mediante cambios o mejoras en la eficiencia y en los procesos.

Problemática actual

La introducción de una visión más empresarial que provoque cambios en la estructura de la organización será decisiva para lograr mayor agilidad y menores costos. Permitirán una ubicación más competitiva en el mercado y mayor atracción de los beneficiarios.

La actualización de los sistemas de información y un manejo más profesional así como la implementación de sistemas de control gerencial serán también importantes aportes para lograr una optimización en el uso de los recursos.

La creación de una cultura institucional dentro de la organización que unifique los esfuerzos del personal, la capacitación de experiencias y la construcción de una memoria colectiva será también un aporte a la consolidación de la experiencia.

Proyección hacia el futuro

Será un desafío el lograr operar como Sociedades Comercializadoras rentables y sólidas que hagan parte de un movimiento con fines sociales.

Hay conciencia de los cambios necesarios y se debe profundizar sobre las políticas y estrategias a seguir.

¿Qué aprender de la experiencia de MCCH?

Hay algunas constataciones que podemos sacar de esta experiencia, entre ellas las siguientes:

- La problemática de la comercialización, especialmente para los pequeños productores, sigue vigente y es sentida por la gente.
- La vigencia de una orientación neo-liberal y la puesta en escena del mercado como regulador de todo no son válidas, pues los pequeños productores y los consumidores de bajo ingreso no están en iguales condiciones para competir y requieren de un apoyo.
- Actividades de comercialización son motivadoras para la organización de la gente y pueden provocar procesos más estables que lo que fue, por ejemplo, la lucha por la tierra.
- La organización es un mecanismo válido para programas de comercialización, pues provoca ventajas de escala.
- La gerencia y técnica empresarial son necesarias, no basta la buena voluntad.
- Los ejes claves de la acción de comercialización comunitaria son: lo económico, lo organizativo y lo educativo.
- El acceso de los pequeños productores al mercado pasa por condicionantes de volumen y calidad.
- El mercado alternativo puede ser una primera puerta para comercialización comunitaria orientada a la exportación.

Algunos desafíos para el Estado, las ONGs y las organizaciones que desean contribuir a la solución de esta problemática

1. El rol del Estado en la comercialización a través de ENAC y ENPROVIT no ha logrado demostrar eficiencia y buenos resultados. Quizá más importante que su acción directa en la comercialización, es el rol regulador y controlador que puede y debe jugar.

Es importante además que ofrezca su protección para aquellos sectores que por el nivel de pobreza y marginación no pueden participar del mercado en iguales condiciones, entonces atención especial a la infraestructura, al acceso de información, etc. para los pequeños productores puede ser importante.

El involucramiento de la visión de los pequeños productores en la elaboración de la política (programas nacionales de diversos productos, MAG, etc.) contribuirá a la creación de mayor democracia y diálogo.

2. Las ONGs que operan en el campo de la comercialización deben hacerlo aplicando una visión empresarial moderna y aplicando mucho profesionalismo. La buena voluntad no es suficiente. Se requiere por tanto personal de alto nivel y con una visión clara de lo social.

Síntesis de balances de MCCH en dólares

Año	tipo de cambio promedio anual	Ventas	Utilidad bruta margen vta-compra	Gastos operativos	Resultado comercial UB menos gasto operativo	Resultado final con subvenciones y gastos proyectos
1988	436	957.927	61.996	22.850	39.146	35.224
1989	568	1,707.276	139.381	51.142	88.239	86.345
1990	822	2,292.980	300.378	129.929	170.449	222.351
1991	1.101	2,261.141	330.192	222.015	108.177	271.054
1992	1.588	3,110.096	740.725	616.319	124.406	322.485
1993	1.919	3,068.318	372.922	464.806	-91.884	-59.905
1994	2.198	4,277.043	375.848	784.284	-408.436	-187.696
1995	2.614	4,411.166	635.663	1,210.252	-574.589	-100.572

Fuente: Balances MCCH

Preparado por: Patricia Camacho.

Será también importante su gestión mediadora frente a las instancias estatales para provocar una mayor participación de los pequeños productores en los diferentes niveles. Debe aportar en la preparación de las propuestas de los pequeños productores y consumidores de bajo ingreso.

Tienen un desafío importante también en los aspectos organizativos y educativos que son complemento esencial de los programas de comercialización, pues en fin garantizan su éxito.

3. A nivel de las organizaciones populares tanto de productores como de consumidores será necesaria la motivación de un liderazgo nuevo, fijado a los intereses de los productores y consumidores, capaces de ser los motivadores de la reflexión y los portadores de propuestas. Gente práctica que dejando el discurso de años pasados pueda convertirse en los nuevos actores de una sociedad civil más participativa y democrática.

Actores y territorios en el nororiente ecuatoriano. El desarrollo indígena en el marco de la globalización del espacio amazónico

*Bertrand Dubaele*¹

Esta ponencia procede de una investigación que fue realizada para el INEFAN y auspiciada por el proyecto "Áreas Protegidas Amazónicas" (TCA-UE) sobre el parque nacional Yasuní y su inserción en el ámbito del espacio socioeconómico regional norte-amazónico, tratando de entender las estrategias de los distintos actores presentes y las dinámicas socio-espaciales resultantes del juego combinado, convergente, divergente o contradictorio de esas estrategias.² Retomaré aquí algunos elementos, enfatizando sobre el problema del desarrollo indígena en la Amazonía ecuatoriana en el marco de las dinámicas de cambio socioeconómico concomitantes con la expansión de la sociedad global.

En efecto, el espacio norte-amazónico está marcado por la presencia de nuevos actores, de nuevos territorios, frente a los cuales los indígenas deben tomar una postura. Así, para los indígenas de la Amazonía ecuatoriana, en toda su diversidad, el desarrollo—con todo lo impreciso de esta noción—representa un verdadero reto que compite con el de los demás actores, igualmente con base territorial, tal como el de la explotación petrolera o el de la conservación de la biodiversidad.

Los retos del espacio amazónico

El espacio amazónico es una realidad compleja en el centro de retos que van desde lo local hacia lo mundial, en que intereses sociales, económicos, geopolíticos, ecológicos e incluso míticos interactúan. La interacción entre los diferentes actores, las diferentes estrategias territoriales que desarrollan tiende a hacer de la Amazonía un espacio codiciado, un reto social, un espacio a conquistar para algunos, un espacio a defender para otros. Es un espacio no totalmente estructurado, dinámico y contradictorio, incorporado progresivamente al resto del país. Un espacio donde las estrategias territoriales de los actores se encaminan al control de su estructuración con arreglo a sus medios y sus intereses.

Estos actores no son aislados sino que están insertos en un sistema socioeconómico cuyas múltiples interrelaciones les pone en contacto con su entorno regional, nacional y mundial. Así, podemos decir que hoy en día, el espacio amazónico es el lugar de procesos dinámicos de incorporación al espacio global, un espacio económico pero también político, social y cultural, que corresponde a una globalización de la modernidad. Esta extensión del espacio global está en correlación con el desarrollo de la influencia de actores diversificados en un espacio local. Un espacio donde se desarrollan las redes de integración, un espacio que pasa de «la autonomía territorial a la interdependencia reticular.» (Antheaume, Delaunay, Portais 1987). El desarrollo del espacio global induce pues un proceso complejo y dinámico de transformaciones socioeconómicas, haciendo intervenir una multiplicidad de actores, desde lo local hacia lo global, con sus diversas estrategias territoriales que interactúan al interior de espacios diferenciados en múltiples territorios.

Así, la región norte-amazónica está marcada por la presencia de una multiplicidad de actores que intervienen en la organización del espacio. Estos actores desarrollan estrategias para controlar retos, con arreglo a sus representaciones del espacio y de los demás actores. Sin embargo, los retos y las estrategias son excluyentes y por eso sobresalen los intereses particulares de grupos de actores, lo que acarrea oposiciones a menudo irreconciliables y conflictos entre actores.

La Amazonía es un reto geopolítico comprometiendo el Estado y las fuerzas armadas para la afirmación de su control territorial. Después del conflicto de 1941, en las representaciones sociales ecuatorianas, la Amazonía se convirtió en símbolo ideológico de la territorialidad nacional. Entonces, una de las preocupaciones mayores del Estado fue la integración nacional para asegurar la soberanía territorial, especialmente a través del desarrollo de las interconexiones entre las diferentes partes del territorio nacional. El reto geopolítico de la Amazonía acarrió el desarrollo de estrategias territoriales por parte de las fuerzas armadas para controlar el espacio amazónico. Así, una estrategia de integración nacional ha sido formulada en términos militares, fundándose en la ideología de la seguridad nacional—desarrollada por los militares brasileños—la que asocia estrechamente seguridad y desarrollo económico. Por esto, la Amazonía constituye un territorio militar, estando presentes los militares como actores importantes que participan activamente de la evolución de la región.

Las fuerzas armadas elaboraron varios proyectos de asistencia socioeconómica en los que se pretende no sólo el desarrollo del espíritu patriótico sino la integración de la población local en el mercado y el impulso de una dinámica de desarrollo de la región para alcanzar el objetivo de integración nacional. En la región del río Curaray este hecho queda particularmente claro y en Lorocachi —el último centro de población antes de la frontera y ubicado en la zona de seguridad nacional— por ejemplo, los militares participan activamente de la vida de la comunidad e incluso dirigen su desarrollo. Esta integración no se limita pues a lo político sino también a lo socioeconómico, lo ideológico y lo cultural. Corresponde a una extensión del espacio global que no está exenta de conflictos por no referirse a un modelo de desarrollo autónomo indígena.

Hoy día, la región amazónica es el lugar de inversiones económicas internacionales. Se relaciona directamente con el mercado mundial que abastece en materias primas por sus recursos estratégicos como los hidrocarburos. Es también el lugar donde distintas firmas multinacionales se apropian de porciones de espacio, su territorio, que organizan para desarrollar allí sus actividades económicas.³ Estas empresas constituyen entonces actores importantes en la dinámica del espacio amazónico, por su potencia y sus capacidades organizacionales, por su impacto en la sociedad local y regional y en la organización del espacio.

Por otra parte, el reto mundial para la conservación de la biodiversidad acarreó la creación de áreas protegidas en la Amazonía, es decir nuevos territorios manejados por nuevos actores ajenos a la región que quieren imponer su visión ecologista del espacio amazónico. Esta estrategia conservadora del ecosistema indujo agudos conflictos territoriales con las poblaciones indígenas que se sienten despojadas de sus tierras. Además, la explotación petrolera, al suscitar olas de inmigrantes que empezaron a ocupar el espacio amazónico considerado como vacío, indujo también una recomposición en la organización del espacio regional.

El desarrollo de la colonización y la lucha por el reconocimiento de sus territorios, así como la reciente organización socio-política, llevaron a la definición de nuevas estrategias indígenas que plantean la integración en el mercado como un reto necesario para la perennidad étnica. En efecto, los sistemas de producción "tradicionales", si bien permiten la autosubsistencia y garantizan los equilibrios ecológicos, no generan más que escasos excedentes y así limitan sus posibilidades de incorporación al mercado.

Los indígenas viven un proceso de transformación acelerado en que subsisten por un lado las tecnologías agrícolas "tradicionales" y las actividades como la caza y la pesca y por otra parte recurren progresivamente a los cultivos comerciales y a la ganadería. Una tendencia fuerte surge: la búsqueda de un acceso al mercado. En efecto, las entradas monetarias resultan cada vez más necesarias frente a la transformación de los modelos de consumo en un contexto de modernización de las sociedades indígenas. Así, como lo dice Serrano (1993), para las comunidades indígenas, en términos de estrategias económicas, la pregunta central "ya no es si integrarse o no a la economía de mercado sino cuándo y cómo hacerlo."

Esto concierne a los Quichuas amazónicos pero también a pueblos cuyos contactos con la sociedad global son más recientes, como los Huaorani, que sufrieron cambios muy importantes por la sedentarización, la nuclearización del poblamiento y la adaptación al nuevo entorno ecológico ribereño. Esos cambios socio-ambientales afectaron las actividades "tradicionales" de subsistencia y plantean el problema de su articulación al mercado tanto más que se ha generalizado el deseo de conseguir productos manufacturados. Sin embargo, no hay que olvidar que existe una gran diversidad entre las etnias y dentro

de éstas. Esta diversidad se expresa desde un punto de vista macro-social por la presencia de varios grupos cuya articulación socioeconómica, cultural y política con la sociedad global está espacialmente diferenciada.

Así, podemos decir que nuevas formas de relaciones sociales y económicas se establecen en la Amazonía. Estas son "ante todo un síntoma que revela un deseo de participar al modelo de consumo ofrecido por la sociedad global." (Lena 1992). Por su búsqueda de integración al mercado y a la sociedad global, algunas veces los indígenas están desvalorizados por ciertos ecologistas románticos, porque rompen el mito de la necesaria adecuación armónica entre los indígenas y una pretendida "economía natural" fundada en la autosubsistencia. Sin embargo, conviene librarse de representaciones idealizadas, estereotipadas y por lo mismo estáticas de las sociedades locales. En efecto, el espacio social regional es dinámico y está constituido de actores diversificados "cada vez más en contacto con los valores cambiantes de la sociedad global" (Lena 1992), y que por lo mismo desean participar del modelo de consumo que ofrece.

Los indígenas y el desarrollo petrolero: Entre aprovechamiento y rechazo

La riqueza que genera la región amazónica no ha tenido repercusiones sensibles en el interior de ésta. El modelo extractivista, si bien permitió el fortalecimiento del aparato de Estado y profundas transformaciones socioeconómicas en el país, no ocasionó en revancha un mejoramiento notable de las condiciones de vida de la población local amazónica, ni de los colonos ni de los indígenas. Puesto que la infraestructura pública se relaciona esencialmente con el desarrollo petrolero, la región sufre insuficiencias importantes frente a las peticiones sociales de la población. Nunca el reto del espacio amazónico fue el mejoramiento de las condiciones de vida de la población local y por eso el Estado se desinteresó de éste. Fueron las empresas petroleras las que dirigieron el desarrollo del espacio norte-amazónico para

controlar sus recursos en hidrocarburos, acarreado así mismo un modelo de organización del espacio enfeudado al petróleo.

Frente a la ausencia del Estado ante los problemas de la región y la omnipresencia de los petroleros como actores esenciales de la organización del espacio norte-amazónico, la población local les consideró lógicamente como los únicos interlocutores posibles para satisfacer sus necesidades. Así, se desarrollaron distintas estrategias de presión, esencialmente fundadas en la explotación del aspecto más vulnerable de la actividad petrolera: el acceso a los recursos codiciados. Para las empresas, los retrasos en la explotación petrolera ocasionan pérdidas muy elevadas. Por eso, prefirieron adoptar la estrategia de negociar proyectos sociales a cambio de la anulación de las resistencias.

Entonces, las empresas petroleras asumieron informalmente responsabilidades sociales que incumben tradicionalmente al Estado. Frente a su debilitamiento, esas empresas ven así su papel social, su papel en la organización del espacio desarrollarse en la Amazonía. Así, los petroleros han comenzado, en cierta medida, a tomar en cuenta las peticiones sociales de la población local en su área de influencia y progresivamente se desarrollan nuevas formas de relaciones sociales entre las empresas y las poblaciones ubicadas en su territorio. Así es como acuerdos se negociaron entre Maxus y los Huaorani, Occidental y las organizaciones Quichua de Limoncocha, Arco y la organización indígena del Pastaza (OPIP).

Los indígenas desean y rechazan al mismo tiempo esta forma de modernidad vinculada con las empresas petroleras lo que acarrea dinámicas contradictorias de aprovechamiento y resistencia a la actividad petrolera. Por ejemplo, en el caso de los Huaorani, una nueva forma de poder, que debería ser representativa, la ONHAE (Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana) se formó en agosto de 1990 para entrar en relación con los poderes económicos y sociales externos, especialmente petroleros. Sin embargo, como sociedad los Huaorani no tienen una voz unánime, existen debates, oposiciones, contradicciones y la ONHAE no es más representativa del modelo de sociedad que desean los Huaorani que, por ejemplo, los partidos políticos podrían serlo para la sociedad nacional. No obstante, eso es lo que se les exige, acarreado solamente posiciones paradójicas o contradictorias como las que, alternativamente están a favor o en contra de la explotación petrolera.

Los poderes locales se articulan a las empresas petroleras, aprovechando su presencia para encontrar medios para la comunidad. Esta estrategia explica que los indígenas pueden no oponerse a la explotación de los recursos naturales en su territorio o mostrar solamente una oposición formal que les permite reclamar indemnizaciones para los daños ecológicos ocasionados por las empresas de extracción petrolera. Estrategias individuales o de ciertos grupos para captar las "riquezas virtuales" de su territorio utilizan el discurso ecológico asociado a la etnicidad, pudiendo ser al mismo tiempo en oposición con las posiciones de las organizaciones indígenas o ecologistas.

Los Huaorani, por ejemplo, desarrollaron una estrategia de relaciones con los petroleros como medio para resolver los problemas de acceso a los bienes que codician y al sustento. Es una integración, a su modo, en la economía de mercado. Aunque puntual el empleo en las compañías petroleras permitió el desarrollo del conocimiento y de la experiencia del mundo ajeno, pero a través del prisma petrolero, fascinante por sus inagotables riquezas materiales. Así, la socialización de los Huaorani en la sociedad nacional pasa por los petroleros, actores de cambio socio-cultural. La fase de explotación indujo una readecuación de la estrategia Huaorani de relación con los petroleros en la que no es el empleo que justifica el acceso a las mercancías y al sustento sino sencillamente el derecho a trabajar sin dificultad en su territorio. Así, son estrategias territoriales las que fueron desarrolladas por los diferentes grupos acarreado rivalidades para obtener la exclusividad de los derechos sobre los pozos petroleros, reavivando de este modo conflictos territoriales entre los Huaorani para controlar recursos espacialmente diferenciados.

Este sistema de participación de las empresas en la organización del espacio local no se relaciona con una planificación global. Por el hecho mismo que se desarrolla al interior de los territorios de las compañías⁴ y más exactamente alrededor de los lugares de producción, ocasionó diferenciaciones importantes entre poblaciones con arreglo a su situación espacial. Por esto, se desarrollan conflictos locales intra o interétnicos, entre los que obtuvieron algo y los que no. En efecto, en cierto sentido, se vuelve ventajoso para la población local estar en el área de influencia, el territorio, de una empresa petrolera para beneficiarse de programas sociales.

Por eso, dinámicas espaciales se desarrollaron para acceder a esos recursos. Si se observa las dinámicas recientes Huaorani, por ejemplo, estas son casi exclusivamente vinculadas con la nueva conexión de este pueblo con el mundo de las carreteras, para acercarse estratégicamente a los pozos y entonces asegurar derechos territoriales sobre éstos y los bienes que se encuentran asociados. Esas dinámicas tienen lugar alrededor de los dos grandes ejes petroleros regionales: la vía Auca y la nueva carretera construida por Maxus. Por consiguiente estos desplazamientos de población están largamente bajo la influencia de las compañías petroleras, directa o indirecta.

Los efectos de esta estrategia de acciones sociales, hasta hoy fueron benéficos para las empresas al permitirles cierto control de las poblaciones en su territorio. Para las poblaciones locales, el impacto quedó limitado y ocasionó la creación de divisiones entre éstas y sus organizaciones, lo que limitó fuertemente el desarrollo de negociaciones más globales pero también más comprometedoras para las compañías. Por lo tanto, fueron sobre todo proyectos muy puntuales los que se desarrollaron, según modelos paternalistas, para responder a las peticiones de la población "en el sentido en que normalmente las entienden los expertos y los técnicos del desarrollo rural, a saber un repertorio de bienes y servicios que han de 'faltar'" (Santana 1995). Por otra parte, en el caso de los Huaorani, la instalación permanente en la carretera acarrió una degradación de las condiciones de vida y tensiones entre los diferentes grupos que inducen un cambio social acelerado.

Así, articulaciones convenientes entre indígenas y petroleros están todavía por encontrarse, la influencia de esos últimos quedando limitada hasta hoy en un verdadero desarrollo de las comunidades. Frente a la expansión de la actividad petrolera, negociaciones más globales sólo empiezan a entablarse como es el caso de la organización indígena del Pastaza (OPIP) y la compañía Arco (Véase Villamil 1995).

Indígenas y conservación de la biodiversidad: ¿Una articulación imposible?

A fines de los años 70, en el marco del reto mundial para la conservación de la biodiversidad, el Estado se atribuyó en la Amazonía amplios territorios para constituir áreas protegidas exclusivas en que no era posible obtener un derecho de propiedad. La no participación de las poblaciones locales en la creación de estos espacios reservados pudo inducir conflictos territoriales por el hecho de que la creación de nuevos territorios impuestos por el Estado significa una reducción de los territorios ya existentes. De hecho, los territorios indígenas no sólo se reducen sino que a menudo se encuentran en nuevas categorías de protección del medio ambiente, lo que limita sus posibilidades de gestión del espacio. Así, se llega a una situación impuesta por el Estado, vista por las poblaciones de la región como una limitación a sus aspiraciones territoriales.

Los parques nacionales son considerados como espacios "naturales", "áreas baldías", sin habitantes. Así, hasta que se firmó un acuerdo entre las organizaciones indígenas Quichua y Huaorani y el INEFAN en 1993, este último no reconocía la existencia de poblaciones indígenas dentro del parque nacional Yasuní. De hecho, la conservación se considera como una estrategia exclusiva, sin tomar en cuenta las poblaciones locales que incluso son consideradas como una amenaza. Así, Dourojeanni (1990) no vacila en afirmar que "uno de los problemas más graves en varias de las unidades de conservación de selva [...] es el que se deriva de la presencia de nativos dentro de sus límites".

Es una visión meramente conservadora que fue promovida en el manejo de las áreas protegidas. Esta tiene como aspiración aislarlas para garantizar su protección. Así, el reto de la concretización de la realidad del parque nacional Yasuní indujo la definición de estrategias territoriales que se pueden considerar como defensivas. En efecto, el incremento previsto de guardianías y de guardaparques traduce más un repliegue sobre posiciones defensivas que una voluntad de integración en el espacio regional. Además, la definición de tales estrategias por actores extra-regionales acarrea incoherencias como la construcción—por realizar o realizada—de guardianías en lugares inadaptados, expresando un desconocimiento total del espacio regional y de sus dinámicas.

El poder del Estado en el reto de la conservación de la biodiversidad es débil, lo que permitió que otros actores se asentaran, conformando en su conjunto lo que podríamos llamar un sistema de actores compartiendo un interés común para la preservación de los ecosistemas pero que pueden a la vez desarrollar estrategias distintas. Por ejemplo, la influencia de las ONG en la conservación de la biodiversidad es particularmente importante, principalmente por la poca presencia del Estado y porque éstas constituyen un grupo de presión que gozan de interrelaciones al nivel mundial. Sin embargo, se nota una relación débil entre las ONG que militan por el medio ambiente y la población local. La mayor parte de las sedes de las ONG no se sitúan en la Amazonía y pocas tienen oficinas allí. Así, la articulación entre ecología y dinámicas sociales reales no queda clara en estas ONG, lo que ha podido inducir las a proponer soluciones poco apropiadas a los problemas socioeconómicos locales, generando conflictos entre actores.

Existe un determinismo ecológico muy difuso que gira alrededor del concepto de adaptación al entorno ecológico, de equilibrio con el ecosistema, el cual introduce una falsa dicotomía entre desarrollo y preservación del medio ambiente. Los pueblos indígenas están considerados como viviendo en armonía con la naturaleza y cuya preocupación principal es mantener su modo de vida "tradicional". Si están perdiendo sus costumbres "tradicionales" vinculándose con el mercado, los actores involucrados en la problemática del medio ambiente piensan a menudo, de acuerdo con sus representaciones, que ponen en peligro la estrategia de conservación y que el esfuerzo más importante y más urgente tendría que ser la "salvación" de los elementos perdidos. Nos encontramos aquí otra vez en el terreno de las ideologías que son vehiculadas para defender "un modo de vida natural y ético" de las poblaciones indígenas, que se supone ser una alternativa a las violencias del sistema capitalista, sobre todo en lo que se refiere a la sobreexplotación de los recursos naturales.

Entonces, se trata de una visión conservadora, sin ninguna conciencia de las dinámicas sociales reales, que se desarrolla alrededor del mito del "buen salvaje ecologista". Se encuentra en estas representaciones de la realidad la influencia de ciertas ONG que perpetúan el mito por culpa de un desconocimiento de la realidad social amazónica. No obstante, los mitos no sólo obedecen a aspiraciones

utópicas: también pueden ser fabricados y manipulados en beneficio de un interés material o ideológico. Así podemos decir que éste sirve los intereses de las empresas turísticas y entonces para ellas es estratégicamente importante mantenerlo.

El proceso reciente de acentuación de la mundialización indujo una vuelta atrás, hacia lo local, que se encuentra en el centro de los debates actuales sobre el desarrollo. Se llega así a la idea de desarrollo local sustentable promovida explícitamente o no por la mayoría de las organizaciones internacionales y no gubernamentales. Eso implica una redefinición de las políticas conservacionistas adoptadas hasta entonces y una participación más importante de las poblaciones locales en una dinámica de desarrollo sustentable. Pero, podemos decir que a menudo actualmente el proceso "participativo" sirve más para legitimar las decisiones de ciertos actores que para definir un consenso. Por eso, una real participación de todos los actores queda todavía por encontrar lo que implica no sólo una capacidad de escucha y de entendimiento de las representaciones y de los intereses de los diferentes actores sino también una voluntad de desembocar en decisiones concertadas, consensuales.

La estrategia económica indígena fundada en el desarrollo de una agricultura comercial, aunque se mostró eficaz en el aspecto territorial, mostró sus límites que son también sociales y ecológicos. La ausencia de medios de comunicación, de facilidades para el almacenamiento de la producción y de créditos, obligan a los productores a vender en las condiciones impuestas por los negociantes para poder asumir las necesidades inmediatas o a medio plazo. Además, las transformaciones de las sociedades indígenas, con su paulatina inserción en la sociedad global que funciona según una lógica económica de mercado en que los beneficios a corto plazo se valoran, inducen una presión acrecentada sobre el medio ambiente. "El incremento de las necesidades experimentadas acarrea el sentimiento de ser despojado en relación con otros grupos e incita a la búsqueda de otros productos del bosque intercambiables contra dinero u objetos manufacturados." (Uquillas 1987). Así, la problemática de la inserción en la economía de mercado queda en estrecha relación con la del medio ambiente. Los Huaorani, por ejemplo, no son más ecologistas que otros: su sistema "tradicional" estaba adaptado ecológicamente a su entorno pero con los profundos cambios socioeconómicos en curso su relación con el

medio ambiente ha sido fuertemente desestructurada. Así, hoy, pedirles que vigilen la conservación del medio ambiente sería "pedirles una conciencia ecológica occidental que les resulta totalmente ajena." (Little 1992).

Se vio el ecoturismo como la solución económica milagrosa que debía permitir la inserción en la economía de mercado, el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas y garantizar la conservación de los ecosistemas. Sin embargo, el turismo realizado por los indígenas sigue poco desarrollado, principalmente por su dificultad de acceso al mercado. Las empresas turísticas controlan esos aspectos a través de sus contactos internacionales y entonces negocian en situación de fuerza directamente con las comunidades para abrir nuevas zonas, nuevos territorios turísticos.

Así, frente a la necesidad de integración en la sociedad global, los indígenas están buscando un modelo alternativo que sería suyo. Los indígenas quieren insertarse en la sociedad global controlando esta inserción de la manera más ventajosa, para "progresar hacia la modernización según los ritmos y modalidades mejor adaptados." (Santana 1995). Por consiguiente, las organizaciones indígenas amazónicas buscan estrategias, particularmente económicas, que permiten un desarrollo ecológicamente sustentable de las comunidades, una vía de acceso hacia una modernización que no sea excluyente. Sin embargo, hasta ahora, las estrategias de utilización alternativas de los recursos del bosque tropical quedaron indefinidas, principalmente por falta de conocimientos acerca de los productos y de los mercados potencialmente explotables.

Conclusión

La centralización que caracteriza actualmente el manejo de las áreas protegidas resulta nefasta para éstas, ya que no permite la participación de los actores regionales y locales quienes, al sentirse excluidos, rechazan de una vez la política estatal de los parques como medio de conservación de la biodiversidad. En efecto, a más de no garan-

tizar la preservación efectiva de las áreas protegidas frente a las empresas petroleras ⁵, para las poblaciones locales la conservación de la biodiversidad y la política ecológica del Estado no se traducen por acciones locales, menos aún por el mejoramiento de sus condiciones de vida. A pesar de la búsqueda de un modo de desarrollo que permite una adecuada integración al mercado y que sea alternativo y respetuoso del medio ambiente, no se pudieron encontrar vías de articulación con la política conservacionista, por una visión ideológica demasiado estática de ésta última y una amalgama conflictiva entre territorios indígenas y áreas de protección del ecosistema. Por consiguiente más bien son los petroleros que paradójicamente juegan un papel –sea lo que sea– en el reto del desarrollo indígena.

Así, para los actores involucrados en la problemática del medio ambiente, los indígenas deben convertirse en interlocutores privilegiados para desarrollar conjuntamente proposiciones creativas y respetuosas de las culturas, a base de un interés común entre desarrollo indígena y ecología. Además para que la colaboración de las poblaciones locales en la protección del ecosistema sea real, es necesario dar credibilidad al discurso ecológico, asociándole proyectos económicos alternativos. El conocer las interacciones que existen entre dinámicas ecológicas y socioeconómicas así como relacionar la política de conservación de la biodiversidad con el desarrollo económico de las comunidades, es entonces esencial.

El gran desafío para una política realista de preservación del medio ecológico es pues ser capaz de generar respuestas posibles de articulación ecológica y económica. Los recursos forestales son actualmente subutilizados tanto en lo que concierne la madera como los otros productos del bosque. Por consiguiente, investigaciones aplicadas a la utilización comercial de la biodiversidad tienen que ser promovidas.

Entonces, hay que pensar globalmente en unas alternativas económicas capaces de generalizarse en la región pero también y sobre todo obrar localmente para elaborar programas efectivos. En efecto, una política que no tiene en cuenta el hecho de que lo ecológico no sea más que un factor imbricado en un contexto económico, social, cultural y político, no puede ser eficaz.

Notas

1. Geógrafo. Universidad de Toulouse-le Mirail, Francia.
2. Los resultados de esta investigación están por publicarse bajo el título : *Territorios amazónicos. Retos, estrategias y dinámicas espaciales en la región del Parque Nacional Yasuni (Amazonía ecuatoriana)*. Quito: Abya-Yala\UE-ICA.
3. Actualmente, la actividad petrolera en la Amazonía ecuatoriana se desarrolla en un territorio global de 2 millones de hectáreas o sea el 15 % de la Amazonía. La mitad de este territorio es controlado por compañías extranjeras. Sin embargo, la octava ronda petrolera propone una nueva superficie de 3 millones de hectáreas. Así, cerca de 40 % de la superficie total de la Amazonía está destinada al desarrollo petrolero.
4. La Amazonía está dividida territorialmente en bloques petroleros de 200.000 hectáreas que se proponen a las compañías durante rondas de licitación. El territorio de una misma compañía no puede superar dos bloques o sea 400.000 hectáreas.
5. Como se puede dar cuenta otra vez por la adjudicación reciente a la compañía argentina Pérez Companc del bloque 31, ubicado dentro del parque nacional Yasuni.

Bibliografía

- Antheaume B., Delaunay D. & M. Portais. 1987. L'abeille et l'araignée. De l'autonomie territoriale à l'interdépendance réticulaire. *Bulletin de liaison du département H n°7 : Espace et territoires* (Paris: ORSTOM): 2-5.
- Dourojeanni, M. 1990. *Amazonía ¿Qué hacer?* Iquitos: CETA.
- Espinosa, M.F. 1993. Reflexiones en torno al uso de los recursos naturales en la Amazonía ecuatoriana. En *Retos de la Amazonía*, 21-60 Quito: ILDIS/Abya-Yala.
- Grefa, V. 1993. Principales problemas de la región amazónica desde la perspectiva de la CONFENIAE. En *Amazonía, escenarios y*

- conflictos*, coord L. Ruiz, 413-419. Quito: CEDIME/FLACSO/Comisión V Centenario/ILDIS/Abya-Yala.
- Lena, P. 1992. Expansion de la frontière économique, accès au marché et transformation de l'espace rural en Amazonie brésilienne. *Cahiers des sciences humaines*, (Paris, ORSTOM) vol. 28, no. 4: 579-601.
- Little, P. 1992. *Ecología política del Cuyabeno. El desarrollo no sostenible de la Amazonía*. Quito: ILDIS/Abya-Yala.
- Navarro, M. 1995. Conflictos en políticas de asignación y uso de los fondos de beneficio social y mitigación de impacto ambiental de las petroleras. En *Marea negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*, coord A. Varea, 241-264. Quito: Abya-Yala/ILDIS/FPPP-FAO/UICN.
- Rival, L. 1992. Huaorani y petróleo. En *Náufragos del mar verde. La resistencia de los Huaorani a una integración impuesta*, 125-176. Quito: Abya-Yala/CONFENIAE.
- Santana, R. 1995. *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*. Quito: Abya-Yala.
- Serrano, F. 1993. Las organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Dificultades en la constitución y desarrollo de un actor político. En *Amazonía, escenarios y conflictos*, coord L. Ruiz, 421-443. Quito: CEDIME/FLACSO/Comisión V Centenario/ILDIS/Abya-Yala.
- Uquillas, J. 1987. Expansion du front pionnier et amérindiens en Amazonie équatorienne. E *Connaissance du milieu amazonien, actes du séminaire 15 et 16 octobre 1985*, 93-110. Paris: ORSTOM, coll. Colloques et séminaires.
- VAREA, A., coord. 1995. *Marea negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala/ILDIS/FPPP-FAO/UICN.

Villamil, H. 1995 El manejo del conflicto con las petroleras: El caso de la ARCO-OPIP. En *Marea negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*, coord. A. Varea, 339-366. Quito, Abya-Yala/ILDIS/F TPP-FAO/UICN.

Salango: un proyecto de desarrollo alternativo

María Elena Enríquez

Introducción

En la mayoría de países latinoamericanos y entre ellos el Ecuador, un gran número de personas, paralelamente a su situación de pobreza, se ven enfrentados a la falta de infraestructura y servicios básicos en sus poblados. Son muchos los grupos sociales que no cuentan con agua potable, luz, alcantarillado, canalización o letrización. Este problema se evidencia no sólo en las áreas urbano-marginales de las grandes ciudades, sino principalmente en la zona rural. La acción de los organismos gubernamentales por lo general no es efectiva o no va a la par con el ritmo de crecimiento poblacional y sus demandas, por lo que cualquier labor encaminada a solventar esas necesidades, tanto por medio de la dotación de servicios como a través de programas de capacitación, cobra una gran importancia.

El hecho de que ciertos grupos sociales reciban mayor o menor atención y puedan o no contar con los servicios básicos, de ninguna manera es algo casual. Por el contrario, se enmarca dentro de un sistema económico y político global en el que la desigualdad en la distribución de la riqueza dentro de la sociedad es la norma. Esta lógica está a su vez ligada al proceso de desarrollo y a la dinámica que en este sentido se imprime en cada país.

Bajo esta perspectiva la búsqueda de soluciones no constituye desde ningún punto de vista una tarea fácil. Son muchas las organizaciones, entidades y personas empeñadas en lograrlo, elaborando diversas propuestas según cada caso. Lo que sí nos es claro, es que para países subdesarrollados,¹ como el nuestro, donde entran en juego no sólo factores de orden político y socio-económicos, sino también elementos como la diversidad cultural y étnica, el encontrar otras alternativas de desarrollo fuera de los modelos o patrones establecidos, es primordial.

Varias experiencias nos demuestran que, en la práctica, una de las limitaciones de los modelos de desarrollo en este tipo de sociedades, constituye el que sean demasiado globales y generalizadores, lo que no permite tener en cuenta la complejidad de procesos que se dan dentro de la estructura social² (Roxborough 1979). Las expectativas que generarán los gobiernos en la aplicación de un modelo de desarrollo económico y de programas en este campo, con el pasar del tiempo se desvanecen. El mejoramiento de las condiciones de vida de la población no se da en la mayoría de los casos, lo que repercute negativamente en la gente, ya que hay una pérdida de confianza y la esperanza del "anhelado cambio" se convierte para ellos en algo cada vez más lejano.

Ese es el momento en que la idea de que los pueblos deben ser únicamente agentes pasivos en espera de la acción de un estado patemalista, debe ser modificada. La necesidad de contar con una mayor organización con objetivos comunes y claros, ha roto este esquema y nos permite ver que los pueblos pueden ser gestores o al menos partícipes, de un proceso de desarrollo que siguiendo pautas diferentes, podría estar más cerca de aliviar o, en el mejor de los casos, dar soluciones a algunos problemas.

Esta es precisamente la temática sobre la cual trataremos en esta ponencia, al plantear un caso específico en el que se siguieron esos lineamientos y resaltando el aporte que puede brindar la antropología. Debemos tener presente que la obtención de información sobre las relaciones sociales y concepciones culturales de un grupo determinado, resulta muy importante y útil, si se pretende introducir algún cambio en una comunidad. En forma general la investigación a través de esta ciencia nos posibilita conocer la

estructura social del pueblo, la manera como sus vidas se articulan dentro de la familia, redes de amistad y vecindad y dentro de instituciones de políticas y dirección. Significa llegar a comprender lo que el pueblo considera sagrado, los valores que para él tienen un significado positivo, pero sobre todo, significa saber cómo piensan y razonan sus miembros, aprender las bases de su lógico y profundizar en las premisas de su comportamiento que determinan las respuestas a nuevas ideas y oportunidades (Foster 1974, 114, 115).

En la antropología aplicada,³ y dentro de los programas de "cambio cultural dirigido", el adiestramiento del antropólogo "para examinar la totalidad del espectro de la cultura que estudia" y el carácter "exploratorio y de amplio alcance" de este tipo de investigación, son fundamentos que le permiten "localizar los elementos críticos en cualquier situación específica" (Ibid, 92).

La introducción de nuevas ideas, planificadas, puede constituir una mejora, "pero la gente puede no percibir sus ventajas, mostrarse reacia a ensayarla debido a las barreras culturales, sociales o psicológicas que inhiben la innovación" (Ibid, 18). El antropólogo puede contribuir para evitar este tipo de problemas o para solucionarlos, ya que no es raro ver proyectos que han fracasado, por no tener presente la cosmovisión y la lógica de un determinado grupo. En aspectos como el saneamiento ambiental, por ejemplo, "un sencillo problema tecnológico de diseño es también en realidad, un problema social" (Ibid, 15).

El presente proyecto,⁴ Saneamiento Ambiental en Salango (provincia de Manabí), estuvo concebido bajo esta perspectiva. Se partió de un acercamiento a la vida de la población, a su dinámica y su lógica, para en base a ello comprender las necesidades que habían y buscar en conjunto vías de solución. Siempre en procura de promover su organización y participación, lo que ayudaría a sembrar un poco de esperanza de cambio en los pobladores.

Tras esta corta reflexión, a continuación pasaremos a conocer brevemente las características del poblado, los problemas que a nivel de saneamiento ambiental enfrentaban al inicio del proyecto, las acciones que se efectuaron con la comunidad y los resultados del esfuerzo realizado.

Estudio de caso: proyecto de saneamiento ambiental en Salango (Provincia de Manabí)

Características generales de la población

Salango es una población ubicada en la costa central del Ecuador, al sur de la provincia de Manabí. Se encuentra en la unión de dos amplias bahías, por el norte la del Cabo de San Lorenzo y al sur, la Península de Santa Elena. Aquí también se juntan dos zonas climáticas, la región norte caracterizada por clima de sabana y la del sur, por un clima de foresta tropical (Southon 1985).

Aproximadamente cuenta con 2.000 habitantes y alrededor de 170 viviendas.⁵ Quedan pocas casas elaboradas con materiales tradicionales como caña, madera y cade, ya que en la mayoría de los casos estos materiales han sido reemplazados por el ladrillo, bloque y zinc. Se cuenta con servicio de luz eléctrica, pero no hay agua potable, alcantarillado, ni canalización. Tampoco hay una central telefónica, ni un puesto de salud o dispensario médico. A nivel educativo, funciona un jardín de infantes, una escuela completa y un colegio. La principal vía de comunicación, es la carretera que va de Jipijapa (Manabí) a Libertad (Guayas).

En lo que respecta a su organización política, la Comuna Salango se constituyó en 1981 y fue jurídicamente reconocida en 1992. La dirección está a cargo de un Cabildo, elegido por los pobladores y cuyas funciones duran un año. Es el único organismo que representa autoridad dentro del grupo y que está en permanente actividad. Otras organizaciones que existen son los Comités de Padres de Familia de los establecimientos educativos así como también clubes deportivos y para determinadas celebraciones, se nombra Comités de Fiestas.

A pesar de existir los comités y clubes, el nivel de organización de la población no es mayor. La gente ha perdido mucho la credibilidad en estas agrupaciones, incluyendo el Cabildo. Esto se debe, principalmente, a que en repetidas ocasiones ha habido problemas en el manejo económico de los fondos de la Comuna y se han ido sumando las malas experiencias, generando mayor desconfianza. Por otro lado, durante mucho tiempo, un solo grupo de personas rotaba en estos

cargos y sólo en las elecciones recientes, se da la posibilidad de que nuevos elementos participen. Todo ello ha influido en que se presente una serie de divisiones y discordias dentro del grupo, por lo cual ejercer la autoridad en ese medio es bastante complicado. Para ser respetado se requiere tener un prestigio ganado a través del tiempo, en base a acciones y una conducta valorada y aceptada por todos.

Otra de las divisiones tradicionales de la población se ha establecido por el tipo de actividad a la que se dedican, agricultores o pescadores, habiendo entre ellos objetivos e intereses bastante diferentes. Más recientemente, surge un nuevo motivo de discordia, a raíz de la cantonización de Puerto López, y que gira en torno a la parroquialización de Salango. Solo la idea de llegar a ser dirigente de la Junta Parroquial se convierte en un anhelo, que genera luchas de poder y lastimosamente obstaculiza la labor del Cabildo, creando además desconcierto en la población.

En medio de ello la influencia de los partidos políticos se vuelve negativa ya que se convierte en una competencia de ofrecimientos tanto de obras como de cargos, que en definitiva disminuyen el interés de los pobladores por conseguir mejoras a través de su esfuerzo y unión. A estos inconvenientes se suma el hecho de que el trabajo en grupo en Salango no es común, la minga o el trabajo comunal en obras de beneficio para todos, es algo que no se practica. Su concepción de cooperación y reciprocidad está presente pero bajo otros parámetros.⁶

Por todos estos motivos se podrá comprender que el trabajo con la Comuna, por tanto, no fue sencillo, requirió de mucha motivación para que los pobladores se den cuenta de que no sólo se debe esperar que los ofrecimientos políticos se hagan realidad, sino que en base a su propio esfuerzo y con un poco de apoyo, podían ser ellos mismos los que generen un cambio, que les conduzca a un mejoramiento de sus condiciones de vida.

Situación de Salango a nivel de saneamiento ambiental

Como sucede con varios sitios de la costa de nuestro país, las condiciones básicas de higiene en Salango, al inicio del proyecto, eran deplorables. La falta de recursos y de educación de la población en este sentido, la poca preocupación por cuidar y mantener limpios sus pue-

blos, las limitaciones y el descuido de las autoridades seccionales respectivas, que no brindan ayuda para solucionar estos problemas, son en gran medida los factores que influyeron negativamente y contribuyeron para que la situación se vaya agravando cada vez más.

En el caso de Salango, el crecimiento del asentamiento, al igual que los cambios en los hábitos de consumo y con ello, la introducción del plástico, vidrio y metal, en los envases o envolturas de los alimentos o cualquier artículo, trajeron como consecuencia el que la basura se acumule en la población. A ello se sumó el hecho de ser una zona que por su cercanía al Parque Nacional Machalilla, se ha convertido en los últimos años en un punto receptor de turismo lo que en cierta forma empeoró el problema ya que el número de desechos no degradables aumentó por los visitantes.

Obviamente que el aspecto negativo de todo esto iba mucho más allá de lo estético, ya que el verdadero problema estaba en que estos sitios eran focos infecciosos, el motivo básico para la proliferación de moscas y ratas, lo que repercutía negativamente en la salud de los pobladores y en especial de los niños.

Metodología de acción

El proyecto que se había planteado requería de una metodología propia que pudiera viabilizar la obtención de los objetivos que se deseaban alcanzar. Esta metodología tenía que ser muy creativa, dadas las condiciones imperantes en la comunidad de Salango.

En este sentido, y como primer paso, los primeros contactos se establecieron con los miembros del Cabildo, con quienes se mantuvieron reuniones informativas sobre el deseo de la Fundación Presley-Norton de llevar a cabo un proyecto en beneficio de la comunidad. Estos espacios sirvieron a la vez para que ellos expresen las necesidades de la comuna y se vaya analizando cuál acción consideraban prioritaria y estaba dentro de las posibilidades económicas del proyecto. Paralelamente se fue recogiendo información de tipo sociocultural, político y económico de la población.

Una vez que se tuvo claro el interés del Cabildo y su compromiso de realizar un trabajo en conjunto con la Fundación, se procedió a elaborar el diseño del Proyecto, en su fase operativa, el cual a través de

una nueva reunión fue puesto a consideración de este mismo grupo de personas. Luego se procedió a informar a los pobladores sobre la labor que se iba a emprender, para lo cual el Cabildo convocó a una reunión ampliada con los comuneros. Contando con la aprobación de todos se decidió iniciar las actividades.

Como política básica de acción, se dio apertura para que cualquier persona colabore y de sugerencias, pero se acordó que el Cabildo sea el que tome las decisiones, ya que aquella es la entidad depositaria del poder formal e informal de la comunidad, aunque no está por demás decirlo que durante el trabajo nuevas fuentes de poder y nuevos intereses emergen dentro de la Comuna lo cual dificulta el trabajo.

Para socializar el trabajo se organizaron varios grupos:

- Conjuntamente con el Rector del Colegio, se dio una charla y se formó un grupo de jóvenes voluntarios (hombres y mujeres) para participar en mingas, promover y difundir mensajes.
- Con el Director de la escuela y los docentes de la misma se tuvo otra reunión y se procedió a dar charlas a los niños sobre temas alusivos al proyecto, al mismo tiempo que se organizó un concurso de dibujo con temas referentes al aseo del pueblo. También se mantuvo una reunión con las madres de familia, aprovechando el poder de convocatoria que tiene la escuela.
- Con la Reina del pueblo se efectuaron visitas domiciliarias, en las cuales se aprovechó para conversar con las mujeres y ver qué amas de casa, dentro de cada sector (se dividió la población en cinco sectores), podría ser la voluntaria de difundir mensajes y promover la colaboración en las tareas del proyecto.
- A las reuniones del Cabildo en donde se debía tomar decisiones importantes se convocó también a otros miembros de la comunidad, como personas mayores (muy respetadas dentro del grupo) y ex-presidentes del Cabildo, ya que la intención era la de generar, dentro de lo posible, un consenso unánime.
- A través de las reuniones, y de la interacción con miembros de la comunidad, se pudo evidenciar que existía una división del pue-

blo en mitades,⁷ la comprensión de este hecho fue básica, ya que para toda reunión y decisión tenían que estar presentes miembros de las dos partes.

Pero más allá de estos espacios y momentos formales, fue realmente en el compartir diario, expresado en varios momentos de la vida cotidiana de las personas, en especial de las mujeres de la comunidad (como en las conversaciones en la playa mientras esperaban la llegada de las embarcaciones con la pesca), cuando se fueron estableciendo mayores vínculos de confianza y, concomitantemente de colaboración hacia el Proyecto. Para el caso de los varones el proceso fue similar: en los juegos de fútbol se tenía una considerable asistencia de espectadores, por lo que se presentaba la ocasión para que se agilicen procesos de socialización y se compartan novedades que no sólo rompían con la monotonía habitual, sino que servían para incentivar su participación en el Proyecto. En el mismo sentido, el papel de la tienda de barrio, reservorio de chismes y comunicaciones, fue un espacio privilegiado para comentar sobre las actividades de limpieza del pueblo y transmitir las novedades que se iban dando.

Los problemas encontrados

Problema de la basura

A través de la observación y de conversaciones mantenidas con los pobladores, se reconocieron algunas prácticas comunes en Salango para deshacerse de la basura:

a) La mayoría de personas acostumbraba a quemar la basura. En varias casas, en la parte posterior del patio, hacían un hueco (no muy profundo), se juntaban todos los desechos, se los depositaba allí y se los quemaba. Otros pobladores lo hacían en la calle junto a su casa. Pero en ambos casos, las limitaciones que encontraron es que no todo se puede quemar y que esos residuos se iban acumulando.⁸

b) Otra costumbre era depositar la basura en terrenos baldíos como esteros secos o la playa. En algunos casos se la quemaba y en

otros se la enterraba, pero la mayor parte simplemente se la dejaba en la superficie. En el caso de la playa era obvio el daño ocasionado, al igual que en los esteros a la llegada de la temporada de lluvias.

c) Una forma menos común y restringida a un grupo minoritario de propietarios de vehículos, era llevar los desechos y arrojarlos en cualquier parte cercana a la carretera que les parecía "conveniente".

d) En lo que se refiere a la basura producida por locales comerciales y vendedores ambulantes, era simplemente arrojada al suelo en calles, patios, plazas o en la playa.

Las tareas de limpieza del pueblo por lo general se daban en tres ocasiones: para las fiestas de Salango (una vez al año), para una visita oficial de un candidato o autoridad, o eventos ocasionales como un congreso de profesores. Aparentemente parecía que estaban acostumbrados a vivir así, pero al dialogar con ellos, manifestaban su malestar, desde en aspectos como el que "la basura" en más de una ocasión había sido motivo de disgusto con los vecinos en su afán de deshacerse de ella sin mayor esfuerzo, hasta su preocupación porque los turistas no visiten Salango (tomando en cuenta la importancia económica que tiene para ellos), por encontrar "un pueblo sucio".

Acciones puntuales del proyecto

Como se ha venido señalando, desde un principio se planteó un trabajo en conjunto, es decir cada acción sería planificada y ejecutada de acuerdo a las necesidades de los pobladores y sería el Cabildo, por el interés demostrado en llevar adelante estas tareas, el encargado de coordinar el trabajo con la Comuna. Las actividades que anteriormente ellos habían realizado se incorporaron, procurando dentro de lo posible darles viabilidad.

La labor de Saneamiento Ambiental de Salango se inició con una "minga" de limpieza de la playa, en la cual se contó con la participación de los profesores, estudiantes del colegio y la escuela y los miembros del Cabildo. Esta actividad sirvió para despertar el sentido de cooperación y para crear interés entre los pobladores. Las acciones más puntuales se dieron en los siguientes aspectos:

Basura doméstica

La comuna contaba con dos carretas elaboradas artesanalmente y el deseo del Cabildo era introducir un sistema de recolección de basura en el pueblo. Ellos buscaron una persona del lugar para trabajar en esa actividad. El apoyo del Proyecto consistió en el aporte económico para el animal de tiro y en la planificación del sistema de recolección. El día en que por primera vez se puso en funcionamiento las carretas y se dio inicio al servicio de recolección de basura, las personas vivieron una mezcla de alegría y sorpresa. La organización del recorrido, su frecuencia y las tarifas a cobrar, fueron aspectos que se ajustaron con el transcurso de las semanas, cuando se logró la participación de todos.

El principal problema que se planteó fue el de establecer un lugar apropiado para depositar la basura. Temporalmente se lo hizo en una quebrada (utilizada para este fin por los pobladores de Puerto López), pero cuyo principal inconveniente era su distancia de Salango. Luego con asesoramiento técnico de funcionarios de la Fundación Pro-Pueblo⁹ se ubicó otro sitio, pero los pobladores manifestaron su desacuerdo, por lo cual se estableció en un tercer sitio, que reunía las características técnicas necesarias, posibilitaba la implementación de patios de reciclaje y no causaba malestar a ningún poblador.

Basura de calles, terrenos baldíos, esteros y la playa

Una vez que se inició el recorrido de las carretas, la cantidad de basura de las calles disminuyó considerablemente, pero aún constituía un problema. Para remediarlo se solicitó a las amas de casa que barran diariamente la zona correspondiente al frente de sus viviendas, lo cual ayudó. Se identificaron los sitios en que se encontraba mayor cantidad de basura (tiendas, patios de los establecimientos educativos) y se colocaron recipientes para que los desechos sean depositados allí. Para elaborarlos se contó con la opinión de los pobladores (en aspectos como el color, tamaño, forma) y fueron ellos mismos quienes los confeccionaron, recibiendo el apoyo económico del Proyecto para los materiales. La población opinó que el tener estos recipientes era una muestra de adelanto, ya que consideraban que le daba "un aspecto de ciudad" a Salango.

En el caso de terrenos baldíos se solicitó a los dueños limpiarlos y también se improvisaron pequeñas mingas familiares para ello, facilitándoles el material entregado por el Proyecto para este tipo de actividades (palas escobas, rastrillos, carretillas). En los esteros y sitios que habían sido utilizados como botaderos al igual que en la playa, se efectuaron mingas con el Cabildo, estudiantes y pobladores que voluntariamente se sumaron a esta tarea. Además se elaboraron letreros conjuntamente con miembros de la comunidad (tanto para la construcción como para el contenido de los mensajes), en los que se establecía la prohibición de depositar basura en dichos lugares.

Cuidado de los animales domésticos

Otro de los problemas que se pudo evidenciar en Salango es que los animales domésticos no permanecían dentro de corrales o en terrenos destinados para ello, apropiados y en buenas condiciones de higiene. Sumado a la acumulación de basura en las calles estaba el problema de los animales en especial de los cerdos. La razón principal para tenerlos no es exactamente para consumo de su carne, se lo hace ocasionalmente cuando hay alguna fiesta o celebración. La idea es criarlos, engordarlos y venderlos. Por otro lado, su visión sobre el cuidado de los animales resultó ser diferente. Se los encerraba en la noche en corrales construidos en los patios y en la mañana se los soltaba para que salgan a buscar comida, entre la basura de las calles.

Acciones puntuales del proyecto

Se conversó con la gente sobre los múltiples inconvenientes de soltar diariamente a los animales por el pueblo y se les dio indicaciones para que de los mismos desechos orgánicos domésticos se obtenga la alimentación de los cerdos. Además se cooperó en la construcción de corrales (con materiales de la zona) indicando la forma de hacerlo y la importancia de mantenerlos siempre limpios. Paralelamente se organizó una campaña de vacunación antirrábica a perros y gatos, la cual tuvo una respuesta muy favorable por parte de la población.

Letrinización

Otra de las carencias de Salango es la de no contar con un adecuado sistema de letrinización, aspecto que contribuye negativamente en la higiene y salud de la población. En las casas hay letrinas que no siempre están construidas en las mejores condiciones. Mientras que para otros pobladores, en cambio, cualquier terreno alejado, o la playa, constituyen "los baños públicos".

Acciones puntuales del proyecto

La verdadera solución para este problema trascendía las posibilidades económicas del proyecto, ya que lo ideal era una letrinización de toda la población. En este aspecto se colaboró con el Cabildo para establecer contactos importantes con instituciones que podían ofrecer su apoyo en este sentido.

Sin embargo, al visitar los establecimientos educativos (escuela y colegio) se evidenció que los servicios higiénicos en el caso de la escuela y las letrinas "improvisadas" en el colegio, se encontraban en un estado tan deplorable, que se decidió construir letrinas aboneras en estos sitios. En base a la observación (en varios lugares) de la experiencia muy positiva que habían tenido este tipo de letrinas, se pensó que sería conveniente realizar una obra así. Las ventajas que se encontraron fueron especialmente el que el agua constituye un problema en la zona, tanto por la dificultad de obtenerla como por su costo, y en este caso se utilizarían materiales como aserrín y hojas secas, siendo mucho menor el requerimiento de agua. Además se pensó en la posibilidad de obtención de abono orgánico, para complementar el interés de la escuela de tener un pequeño huerto y del colegio de iniciar un vivero para la reforestación de la zona.

Arborización

Si bien esta actividad no estuvo contemplada al inicio dentro del proyecto, la comunidad fue muy insistente en llevar a cabo tareas en este sentido. Su deseo era dar continuidad a la labor emprendida por el Cabildo y la Reina de la localidad. Se creó un compromiso con las amas de casa, los jóvenes y los niños sobre la siembra y el cuidado de

cada planta.¹⁰ La importancia de esta tarea radicó en el hecho de que en esta zona la deforestación ha traído graves consecuencias. La mayoría de personas mayores recuerda la abundancia de productos y la fertilidad de las tierras cuando había mucha garúa y lluvias. "Antes de la sequedad" como denominan ellos a este fenómeno, la agricultura era muy importante, mientras que ahora sólo un grupo muy reducido se dedica a eso y la economía del pueblo ha pasado a depender casi exclusivamente de la pesca, actividad que en los últimos años va también decayendo.

Componente educativo

El aspecto educativo fue importante a lo largo de todo el Proyecto. Para ello se realizaron permanentemente visitas domiciliarias, contando con el apoyo voluntario de miembros del Cabildo y jóvenes estudiantes. En la escuela se dieron charlas y se motivó a los niños a través de un concurso de dibujo sobre temas relacionados al aseo del pueblo y el cuidado de la naturaleza. Al trabajar con los niños surgió la inquietud de que había un desconocimiento y muy poca valoración del medio que les rodea. Se creyó por tanto necesario hacer algo más a fondo, se buscó el apoyo de una profesional (ecóloga) que asesore a los profesores y trabaje con los niños principalmente a través de caminatas de observación directa de la naturaleza.

Resultados del proyecto ¹¹

En este sentido cabe hacer una distinción entre los resultados del Proyecto a nivel de saneamiento ambiental y otros beneficios adicionales, como el mejoramiento de la autoestima de los pobladores. En relación a lo primero, el contar con un pueblo más aseado, ha sido motivo de alegría para ellos. Sienten que viven mejor, al igual que sus hijos y están orgullosos de mostrar al turista o visitante un lugar más limpio. En este sentido cabe también destacar el hecho de que dada la limitación del proyecto de no poder ser ampliado, ni en cuanto al tiempo de duración, ni a nivel de su presupuesto, fue muy importante lograr que haya un seguimiento y tenga continuidad a través de la

Fundación Pro-Pueblo, lo que permite que actualmente se lleven a cabo tareas de reciclaje de basura y cloración del agua.

Con la construcción de las letrinas aboneras, se dio un primer paso para que la población vea la agricultura orgánica como una alternativa diferente que puede ser aplicada a la zona. El cambio físico es evidente pero lo importante es que eso contribuye a mejorar las condiciones de salud de la población. La principal limitación a la que nos enfrentamos y el problema que subyace es el grandísimo daño ocasionado a nivel de contaminación ambiental por la Empresa Pesquera Polar (procesadora de harina de pescado). Por lo general se arroja al mar combustibles, químicos y aceites de las embarcaciones que entregan el pescado. Cuando la planta está trabajando, la población se envuelve de un humo de muy mal olor. Las denuncias en este sentido y los reclamos han sido múltiples, pero la lucha contra el poder económico y político en nuestro país no es fácil. Lo que se vive es entonces paradójico, una población que se esmera en mantener la limpieza de su pueblo, frente a personas que nada tienen que ver con la comunidad, pero que con un claro interés económico, les tiene sin cuidado causar malestar y daño a la población y al medio ambiente.

En cuanto a otros beneficios adicionales del proyecto, tenemos que tras un arduo trabajo, la comunidad se demostró a sí misma que la unión y la organización son elementos indispensables para su adelanto. El unirse a trabajar y aportar ideas ha sido importante, sobre todo en el caso de las personas mayores, quienes sintieron que su experiencia y conocimiento era valorado. Se han dado cuenta que se puede lograr alivio a cierto tipo de necesidades, no solamente esperando "las grandes obras millonarias", que generalmente no llegan a efectuarse en sitios como éste, sino que han visto que su participación es imprescindible. Además a lo largo del proyecto se abrió la posibilidad para que las mujeres de la comuna den sus aportes y, en un momento determinado, sean las protagonistas de las innovaciones.

Conclusiones

La experiencia vivida dentro de este proyecto con la comunidad, nos confirma la posibilidad de buscar soluciones alternativas a pro-

blemas que por sencillos o complejos que parezcan , son parte de la dinámica y de la vida de un pueblo.

El aporte de la antropología al permitirnos un mejor acercamiento a la comunidad y sobre todo a la comprensión de sus formas de pensar y su lógica, previa a la toma de decisiones fue uno de los factores claves para los resultados obtenidos.

Fue muy importante partir de un enfoque del problema de saneamiento ambiental como un aspecto estrechamente ligado con factores económico-sociales, con la organización política del grupo y su cultura.

Las condiciones de saneamiento ambiental de Salango cambiaron ya que se dio una mejora considerable y en ello el aspecto educativo fue básico. Se logró que la población tome conciencia de la necesidad de mantener un pueblo más aseado, no solamente por los visitantes, sino principalmente por ellos mismos, por su bienestar y salud.

Habiendo sido el problema de la basura muy grave en Salango, se ha logrado un cambio de hábitos de la gente y en este sentido se han dado soluciones que servirán a futuro especialmente a través del proceso de reciclaje.

El apoyar y fomentar la reforestación de la zona ha sido también una labor muy importante, sobre todo si tenemos presente que esta zona ha sufrido un grave daño ecológico por la tala de árboles, lo cual a su vez afectó a la actividad agrícola que se desarrollaba anteriormente.

Uno de los mayores beneficios para la comuna, ha sido el recuperar la confianza en si mismos, comprobar la necesidad de mantenerse unidos, sentirse útiles al aportar ideas y trabajo para realizar obras en su pueblo.

Muchas veces se piensa que los proyectos de desarrollo, exclusivamente se deben realizar y tener éxito con enormes presupuestos. El caso de Salango demuestra lo contrario. Con un modesto ingreso económico pero con una gran voluntad de los ejecutores del proyecto y la colaboración decidida de la comunidad, se pueden lograr objetivos trascendentales.

Notas

1. Los países aparecen como ocupantes de determinadas posiciones en un sistema internacional estratificado. Estas posiciones son a su vez establecidas por los valores que cada país tiene en las distintas dimensiones de rango consideradas como relevantes en ese sistema (Sito 1970, 14).
2. De acuerdo a lo que establece Firth, la estructura social es un instrumento analítico que nos ayuda a comprender el comportamiento de los hombres en su vida social, y su esencia radica en aquellas relaciones que parecen ser de importancia crítica para éste, de modo que si cesaran ya no existiría la sociedad como tal (Firth 1971, 49).
3. "Antropología aplicada", es el nombre que habitualmente emplean los antropólogos para describir actividades profesionales en programas que tienen como objetivos principales, antes que desarrollar una teoría social y cultural, lograr cambios del comportamiento humano que se cree, mitigará los problemas sociales, económicos y tecnológicos contemporáneos" (Foster 1974, 89).
4. El mismo se llevó a cabo como parte de las actividades que viene realizando la Fundación Presley Norton en ese sitio y tuvo una duración de cuatro meses.
5. Estos datos corresponden al año 1994, cuando se efectuó el proyecto.
6. La gente considera que cada uno debe resolver sus problemas en forma individual, que cualquier tarea debe ser remunerada y que no hay razón de trabajar para el beneficio de otros. Sin embargo en la pesca o cuando se presenta algún daño en una embarcación hay trabajo en conjunto. Además cuando una persona del pueblo de escasos recursos enferma, inmediatamente se organiza la recolección de cuotas para ayudarlo, lo que refleja mucha solidaridad.
7. Se presentaron una serie de dificultades para lograr la participación de la parte sur de la población. En un principio esto se atribuyó únicamente a rivalidades de carácter político, pero luego se comprendió que en la población existía una división en mitades, es decir que había un "Salango Alto" y un "Salango Bajo", algo muy usual en las comunidades andinas. Estas mitades resultan ser opuestas y complementarias a la vez y sus implicaciones van más allá de lo físico. Deben entenderse como parte de la cosmovisión y de la concepción de espacio del grupo.
8. Puede haber objetos inflamables o materiales (plástico, telas, caucho, cuero, papel) que al ser quemados generen gases tóxicos que contaminen el aire y afecte a las personas (Orejuela 1994).
9. La Fundación Pro-Pueblo ha venido realizando una gran labor a través de diferentes proyectos, entre ellos de saneamiento ambiental en diferentes localidades de la costa de la provincia del Guayas.

10. Las plantas se adquirieron en una comunidad cercana, Agua Blanca, que tiene un proyecto de viveros, y de esa forma se dio apoyo también a una iniciativa valiosa
11. Como en este trabajo hacemos una referencia al proyecto al tiempo de su realización (1994), no podemos hacer una evaluación respecto de si él en realidad cambió, de alguna manera, la forma de pensar y actuar de los pobladores de Salango. Pese a ello, por noticias llegadas de visitantes a la zona, investigadores y personas que desean promover negocios de turismo incluyendo a Salango, se conoce que el pueblo "ha sufrido una gran transformación, de ser un típico pueblo sucio de la costa, ha pasado a convertirse en una comunidad aseada, arborizada y orgullosa de esa condición", lo cual demuestra de una forma feaciente y objetiva, que las acciones del proyecto sí produjeron un resultado, al haber permeado la mente y el espíritu de sus habitantes.

Bibliografía

- Firth, Raymond. 1971. *Elementos de Antropología Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foster, George. 1974. *Antropología Aplicada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Orejuela, Janeth Silvia. 1994. *Diseño de un sistema de manejo integral de residuos sólidos para pequeñas comunidades-Guía de Trabajo*. Santiago de Cali: Fundación para la Promoción del Reciclaje de Residuos.
- Roxborough, Ian. 1979. *Theories of Underdevelopment*. London: Macmillan.
- Sito, Nilda. 1970. *Introducción en modernización y desarrollo social*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Southon, Michael. 1985. *Sea Tenure and Modernization on the Central Coast of Ecuador*. Australian University.

Construcción de identidades colectivas, poderes locales y desarrollo rural en las organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana

Fernando Larrea

Introducción

La diversidad étnica y cultural es sin duda una de las características más relevantes del Ecuador actual. Paradójicamente, pese a los esfuerzos homogeneizadores e integradores de las políticas de modernización impulsadas desde la sociedad nacional y el Estado durante las tres últimas décadas, se han operado importantes procesos de revitalización cultural y de construcción de identidades étnicas diferenciadas en las tres regiones del país.

La persistencia de los límites étnicos y la diferenciación cultural en ningún caso han implicado aislamiento o el mantenimiento de culturas ajenas a los procesos de cambio y transformación económica, política y cultural. Por el contrario, una de las principales constataciones de estos procesos de revitalización étnica se refiere a la capacidad de cambio y de adaptación de las culturas indias a las nuevas condiciones marcadas por el proceso de modernización de la sociedad nacional. Lo étnico se manifiesta ahora en las nuevas condiciones impuestas por el desarrollo del capital en los diferentes espacios de interacción con el mundo blanco-mestizo y frente al Estado. Las comunidades y pueblos indígenas han desarrollado diversas estrategias para enfrentar las nuevas presiones que incluyen el desafío del desarrollo,

los cambios económicos y tecnológicos y las nuevas formas de dependencia del capital. En este proceso el movimiento indígena se ha constituido en un actor político en el escenario nacional, sobre la base de un discurso y una identidad que apela al derecho a la diferencia. Su construcción como actor político en el nivel nacional con la conformación y fortalecimiento de organizaciones nacionales como la CONAIE, se ha sustentado y se refleja también en los procesos y escenarios locales, cantonales y provinciales.

En estos escenarios las comunidades indígenas han generado nuevas modalidades organizativas, han sido actores y han participado en un conjunto de proyectos y programas de desarrollo rural, han recreado y dinamizado elementos simbólicos y sentidos culturales a partir de las características particulares de cada microregión y de su interrelación con otros actores y han construido identidades colectivas que apelan a referentes étnicos, de clase, de género y grupales.

Estos procesos contribuyen a la reproducción étnica en un contexto de cambios culturales, marcando al mismo tiempo las diferencias significantes con otros actores sociales en el ámbito local. Paralelamente en la interacción social estos procesos inciden, replantean y reconfiguran las relaciones de poder local, sustentadas tradicionalmente en dinámicas de exclusión étnica.

La presente ponencia plantea un conjunto de reflexiones sobre la construcción de identidades colectivas, desde el punto de vista de la relación entre el proceso organizativo del movimiento indígena en los escenarios locales en la sierra ecuatoriana, las dinámicas del desarrollo rural que lo atraviesan y la reconfiguración de las relaciones de poder a nivel local.

La construcción de identidades étnicas desde la práctica social y en relación al poder

El problema de la identidad ha sido objeto de múltiples discusiones teóricas en las que encontramos posiciones contrapuestas. Frente a una concepción esencialista de la identidad que enfatiza las particularidades culturales propias de los grupos como elemento central en

el análisis, en este trabajo nos suscribimos más bien a aquellas posiciones que conciben a las identidades étnicas (y a las identidades colectivas en general) como relacionales o dinámicas (Cfr. Jacob 1986; Sánchez Parga 1986; Pujadas 1993).

Esta visión centra su atención en la interacción étnica, condicionada por relaciones de poder y subraya "el carácter social y construido de las identidades y diferencias colectivas", como el hecho de que "las identidades son posicionales y su construcción es terreno de disputas" (Mato 1994, 15 y 19).

Así, en el caso de las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana, se encuentran elementos definitorios de una identidad étnica diferenciada de la sociedad blanco mestiza, independientemente de la mayor o menor persistencia de valores culturales propios. Esto nos lleva a centrar la atención en las estructuras, espacios y mecanismos de reproducción étnica, como en los procesos de construcción de identidades, que posibilitan la conservación de un límite; o mejor dicho, la reproducción de diferencias y oposiciones significantes (socialmente importantes) para los actores en el contexto de la interacción étnica.

De esta manera, los procesos de afirmación de identidades étnicas y de fortalecimiento político de las organizaciones indígenas, deben ser entendidos en estrecha relación con la interacción con la sociedad nacional; no es el aislamiento sino la dinámica de la oposición y del contacto entre grupos la que sustenta las distinciones étnicas. Así, si bien la interacción étnica se desarrolla en el contexto de relaciones de dominación económicas, políticas y mediante la imposición de sentidos dominantes, los grupos subordinados se esfuerzan en la producción de contra-sentidos relacionados con la definición y readecuación de identidades diferenciales que forman parte del conflicto por la hegemonía, al estar mediatizados por relaciones de poder.

Igualmente esta concepción de la construcción de identidades étnicas diferenciales en relación al poder, nos permite de igual forma aproximarnos a la comprensión del carácter ambivalente de la endonominación "indio", del sentido de adscripción y pertenencia a esta categoría. Así, el estatuto de indio ha sido incorporado en la dinámica de la interacción étnica bajo circunstancias diferentes: cuando se ha constituido en una imposición de los grupos dominantes sustentada en el racismo como eje ideológico justificativo de la subordinación; y, cuando el término se asocia con un movimiento reivindicativo, basa-

do en valores culturales identificados como propios, frente a las condiciones de dominación. "En el primer caso, ser 'indio' es una discriminación interiorizada, en el segundo es una virtud que se enarbola, ... En ambos casos, la indianidad es una construcción cuyo sentido cambia en función de la relación de fuerzas vigente" (Jacob 1986, 209).

La construcción del movimiento indígena como sujeto político nacional desde las organizaciones locales

El levantamiento indígena protagonizado en 1990 marcó la irrupción en el escenario político nacional de un fuerte movimiento con capacidad de organización y movilización, que se venía tejiendo años atrás desde los niveles locales y provinciales.

La irrupción india para la sociedad nacional significó el despertar de un letargo sustentado en la quimera del desarrollo y en la construcción de una institucionalidad democrática sin participación social. Este despertar obligó al reconocimiento de la presencia de un sujeto social diferente que con sus demandas interpelaba al proyecto integrador y ponía el dedo en la llaga respecto a las situaciones de extrema pobreza, a la iniquidad en el acceso a los recursos productivos, a las formas excluyentes de representación política en el aparato estatal y al necesario reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indios.

Para el Movimiento indígena a su vez constituyó un momento clave para reafirmar su identidad, visualizar sus potencialidades y empezar a confrontar la necesidad de generar propuestas para el conjunto de la sociedad más allá de las demandas de carácter reivindicativo.

El levantamiento indio del 90 no fue casual ni fue un movimiento espontáneo de rechazo a los efectos de las políticas de ajuste en los sectores rurales. Detrás de esta expresión de fuerza de los pueblos indios tenemos un amplio proceso organizativo gestado en los años 70 y 80 con la formación de organizaciones de segundo grado (federaciones de comunidades) en los niveles parroquiales, cantonales y provinciales.¹ "Por sobre su dimensión nacional, en alguna medida construida en el transcurso de los acontecimientos, el levantamiento era la sumatoria de verdaderas explosiones locales" (Carrasco 1993, 30).

Las reivindicaciones de corte clasista características del movimiento campesino hasta los años 70, abrieron paso a las reivindicaciones étnicas y al fortalecimiento de la identidad cultural como pueblos indígenas. La formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986 y el nuevo giro en sus orientaciones centrales que adopta la Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FENOC-I) obedece a ello. El poder organizativo que han alcanzado las comunidades y nacionalidades indígenas ha llevado a que el movimiento indígena constituye el movimiento social con mayor fuerza y poder de convocatoria en el país.

Varios son los factores determinantes que explican el poder del movimiento indio en la actualidad. Entre los más relevantes se destacan:

1. La acentuada pobreza, que se concentra fuertemente en las regiones indias, ligada a identidades colectivas locales y regionales fuertes, por medio de las cuales los grupos procesan las diferencias étnicas y de clase y se reconocen como sujetos diferentes frente al mundo blanco-mestizo.

2. El desarrollo de organizaciones locales y regionales, que en el caso de la sierra tienen como base identitaria y de organización social a la comunidad.

3. La formación de dirigentes en los distintos niveles organizativos, la presencia en el movimiento de "intelectuales indígenas" con niveles de instrucción secundaria o universitaria y la generación de un discurso propio. Los ejes centrales de este discurso se refieren a la afirmación de la diversidad cultural, a la reivindicación de los derechos colectivos como pueblos indígenas, a la autodeterminación, a la satisfacción de las necesidades básicas en las comunidades y pueblos indígenas y a la equidad en las relaciones productivas, sociales y políticas en la sociedad nacional.

4. La confluencia de los intereses específicos de las organizaciones indígenas de la sierra y de la amazonía en el proceso de formación y fortalecimiento de la CONAIE y la alianza establecida entre sus organizaciones regionales filiales (ECUARUNARI y CONFENIAE), a pesar de las diferencias existentes entre ellas y la especificidad de sus reivindicaciones.

5. La autonomía lograda por el movimiento indígena nacional frente a los partidos políticos y otras organizaciones.

Si bien el movimiento indígena se expresa en el escenario nacional mediante estructuras organizativas centralizadas, su dinámica interna está marcada por los procesos particulares de sus organizaciones de base, quienes mantienen relativa autonomía y participan en forma variable en las distintas coyunturas. Esta dinámica muchas veces dificulta los consensos pero a su vez permite la expresión de las diferencias regionales y brinda un amplio margen de actuación a las propias organizaciones de base (regionales, provinciales y locales).

La presencia política alcanzada por el movimiento indígena y su capacidad de movilización en diferentes coyunturas ha tenido efectos importantes en los escenarios locales, en la medida en que han provocado nuevas interpretaciones de las categorías sociales relevantes y distintas lecturas de la propia realidad local por parte de los distintos actores sociales. Así por ejemplo, la imagen de los indios "bien organizados, bravos y rebeldes" (en contraposición de la imagen del indio sumiso y dependiente) se ha generalizado en sectores urbanos y en sectores mestizos de los pueblos de la sierra.

A su vez, en las comunidades indígenas y en las organizaciones de segundo grado también ha provocado cambios en los contenidos atribuidos a la valoración de la propia auto imagen colectiva y a la relación con los sectores mestizos de los pueblos serranos. Evidentemente para las organizaciones locales, el contar con un referente político de dimensión nacional, con prestigio y poder, refuerza su imagen y sus posiciones en los escenarios locales y en la disputa por mayores espacios de poder.

Organizaciones de segundo grado y desarrollo rural: el campo de juego del desarrollo en los procesos de construcción de identidades

La formación y consolidación de organizaciones de segundo grado durante las décadas del 70 y 80 estuvo mediatizada por la presencia de un conjunto de actores externos (Estado, Iglesia, ONGs, Partidos Políticos) que han dinamizado las propuestas organizativas con las comunidades indígenas al impulsar un conjunto de proyectos de desarrollo rural.

En su formulación muchos de estos proyectos de desarrollo incorporaron aspectos como el fortalecimiento de las instancias organizativas de los campesinos, la capacitación de recursos humanos y la participación campesina en la gestión de los mismos. Sin embargo de ello, en la ejecución de muchos proyectos de desarrollo rural se produjo un distanciamiento entre el discurso y las prácticas, al mantener las instituciones el control sobre las decisiones centrales de los proyectos. Igualmente, en muchas ocasiones los esfuerzos se concentraron en la dotación de algunos servicios y obras de infraestructura comunitaria en forma dispersa, fomentando relaciones clientelares con las comunidades campesinas.

Como parte de la estrategia de desarrollo rural integral impulsada por el Estado en los años 70 y 80, en los aspectos productivos los proyectos impulsados pretendían mejorar las condiciones de vida en el campo, elevar la productividad de las economías campesinas, fomentar actividades de carácter asociativo en los campos de la producción, la comercialización y la prestación de servicios (Sylva 1991, 44-51).

Los resultados alcanzados en las zonas de ejecución de los proyectos de desarrollo rural integral no fueron los esperados. Entre los factores que han contribuido a ello, Sylva destaca el efecto de los desequilibrios intersectoriales que no fueron abordados, la falta de voluntad política de los gobiernos para dotar a los proyectos de desarrollo rural de los fondos suficientes para atender sostenidamente al sector campesino, la dispersión de recursos en pequeños proyectos poco rentables y sin continuidad, el alto porcentaje de gastos administrativos de los presupuestos, la burocratización de las entidades de desarrollo, entre otros (Sylva 1991, 107,110).

No obstante las limitaciones de los programas de desarrollo rural, las comunidades campesinas y las organizaciones de segundo grado han desarrollado nuevas formas organizativas, han capacitado nuevos liderazgos y han reivindicado formas reales de participación en la definición de las propuestas de desarrollo local. Se puede decir que el proceso de desarrollo rural no ha atravesado sin consecuencias a las organizaciones de base. Ha permitido generar una amplia experiencia de fracasos y éxitos y ha marcado un amplio tejido organizativo en las distintas regiones del país. De igual forma ha sido la base para la generación de propuestas alternativas de desarrollo desde las propias organizaciones y las ONGs.

En esta perspectiva cabe entender los procesos de desarrollo rural en el agro serrano, más allá de sus éxitos y fracasos, "como un campo de juego compuesto por múltiples actores e intereses en juego y sujeto a distintas interpretaciones y significaciones para los varios actores" (Eguiguren, 1995), en el que los propios grupos campesinos construyen nuevos significados y percepciones, potencian determinados elementos simbólicos sobre los que construyen nuevas formas de organización e identidad colectiva, propiciando cambios en las dinámicas locales.

En este sentido, el campo del desarrollo ha sido utilizado por las organizaciones campesinas a nivel local, para replantear las relaciones de poder local en la medida en que las organizaciones locales han intervenido en la gestión de programas de desarrollo local y han controlado y redistribuido recursos en los contextos parroquiales, afirmando el poder indio en estos contextos; así, en la medida en que las organizaciones de segundo grado afirman identidades y alcanzan una gestión relativamente exitosa de programas de desarrollo local, se convierten en nuevas instancias de poder local propiciando una reconfiguración de las relaciones de poder con otros actores.

A su vez, estas identidades colectivas generadas desde las organizaciones de segundo grado en el campo de juego del desarrollo, se expresan en la construcción de un discurso político ideológico, recurren a elementos simbólicos presentes en la cultura local y generan cierta normatividad a las prácticas sociales, todo lo cual se orienta a legitimar a la organización y a fortalecer el sentido de pertenencia de los asociados. Las identidades construidas potencian la realización de acciones colectivas y motivan la participación de los asociados en las mismas, lo cual a su vez y a la inversa refuerza estas identidades. Estas acciones colectivas combinadas con la gestión de programas de desarrollo local, convierten a las organizaciones de segundo grado en espacios de poder económico y político en sí mismas, transformando el carácter de las relaciones de los campesinos con otros actores sociales.

Evidentemente, en el contexto de los años 90 marcado por la crisis de las economías campesinas, la retirada del Estado y la disminución de los recursos de la cooperación internacional para programas convencionales de desarrollo, podemos identificar cambios y nuevas tendencias en la visión del desarrollo rural desde los propios actores.

Así, en la actualidad en el discurso de las organizaciones campesinas se incorpora con fuerza la necesidad de generar respuestas alternativas frente a la crisis, la dimensión ambiental en las propuestas de desarrollo, la dimensión de género en el desarrollo de las propuestas, la participación real de las organizaciones en los procesos de planificación, ejecución y evaluación de los proyectos. Estos aspectos en la actualidad se están convirtiendo en los nuevos referentes que sustentan las prácticas y la identidad de las organizaciones de segundo grado.

Así por ejemplo, durante los últimos años hemos podido observar a lo largo del país la emergente preocupación por la agricultura sustentable que se expresa en la proliferación de una multiplicidad de experiencias a nivel local que aspiran alcanzar una producción sustentable. Construcción de terrazas y curvas de nivel, mantenimiento de cercas vivas para evitar la erosión, producción y uso de compost, abonos verdes y humus de lombrices para fertilizar los suelos, prácticas de asociación y rotación de cultivos, reforestación y manejo de bosques nativos y plantaciones, producción de cultivos orgánicos para la exportación por parte de asociaciones de pequeños productores, generación de propuestas para un manejo sustentable de los páramos andinos, constituyen algunos de los ejes en torno a los cuales giran las experiencias de agricultura sustentable (Larrea 1996).

Así, mientras los sectores empresariales sustentan el discurso de la competitividad y del aprovechamiento de ventajas comparativas en los mercados internacionales, las organizaciones campesinas e indígenas promueven una "vía campesina" de desarrollo y debaten en torno a la formulación de propuestas alternativas de desarrollo para el agro que tomen en cuenta la diversidad regional y cultural, la conservación de los recursos naturales, la seguridad alimentarla y contribuyan al fortalecimiento de las agriculturas familiares campesinas. En este contexto, la interpretación, apropiación y redefinición del concepto de "sustentabilidad agrícola" ha adquirido una importancia estratégica para las organizaciones campesinas e indígenas, tanto en los niveles locales como nacionales (Larrea y otros 1995, 261).

Paralelamente, podemos constatar que las organizaciones indígenas nacionales han redimensionado el valor de las experiencias concretas de agricultura sustentable propiciadas por las organizaciones locales, a partir de las cuales promueven un debate más amplio tendiente a la formulación de políticas globales.

En este sentido, podemos sostener que en los esfuerzos de las organizaciones de segundo grado encontramos el germen de un modelo alternativo de desarrollo local que requiere ser profundizado y desarrollado, lo cual implica necesariamente el fortalecimiento de las capacidades y el poder de gestión de las organizaciones y su participación activa a nivel local en los distintos espacios de la vida social y política. De allí que cobre significativa relevancia la discusión y generación de propuestas de desarrollo sustentable (entendido como un concepto y una práctica en construcción) a nivel local, vinculadas a los procesos de democratización de la sociedad local.

Organizaciones indígenas y gobiernos locales: Algunos desafíos que surgen a partir de la participación electoral del movimiento indígena

La decisión del movimiento indígena de participar en el último proceso electoral, priorizando la captación de los gobiernos municipales locales, marcó el inicio de una nueva etapa para el movimiento, caracterizada por una activa participación en la vida política nacional, con todas las aplicaciones, aprendizajes y dificultades que entraña la construcción de un movimiento político desde las organizaciones sociales.

El movimiento concentró su participación en los cantones con mayor presencia indígena; así el 68% de los cantones en los que se presentaron candidatos concentran significativos porcentajes de electores indígenas (más del 51% o entre el 25 y el 50%). Estos cantones son a la vez los más pobres con promedios que alcanzan al 80% de población en situación de pobreza (MUPP-NP 1996).

Los resultados electorales expresaron un proceso de acumulación de fuerzas como movimiento ya que éste alcanzó 8 diputaciones (una nacional y siete provinciales), 10 alcaldías (incluidas las ciudades de Cuenca y Guaranda) y puso concejales en 33 municipios y consejeros provinciales en 11 provincias. Estos resultados son muy significativos si se considera que antes de las últimas elecciones, el acceso de los in-

dígenas a los municipios apenas representaba un 1%, lo cual muestra como en los escenarios locales se reproducen las modalidades de discriminación étnica y por género presentes en las estructuras estatales (Cfr. CONAIE-RIAD-IULA 1995). A ello se debe agregar el escaso tiempo (dos meses y medio) y la insuficiencia de recursos económicos con los que contó el MUPP-NP para la campaña electoral.

En la medida en que el municipio es valorado como una de las instancias del Estado más cercanas a la población, en la actualidad tiene una fuerte demanda por parte de las organizaciones sociales, para lograr obras para el desarrollo local. Por esta proximidad a las poblaciones, el municipio constituye uno de los espacios que mayores potencialidades ofrece para avanzar hacia la democratización de la sociedad con participación de las organizaciones sociales en la gestión del desarrollo y el gobierno local.

En este sentido, la captación de los gobiernos locales fue concebida por las organizaciones indígenas como una oportunidad para fortalecer las propuestas y el desarrollo del movimiento, en la perspectiva de impulsar un proyecto de manera conjunta con otros sectores sociales, posibilitando alianzas a nivel cantonal y regional sobre la base de una propuesta (CONAIE-RIAD-IULA 1995, 7).

Para los pueblos indios los temas de la descentralización del Estado y la democratización de los poderes locales son cruciales por cuanto encuentran en ellos una oportunidad para que los planteamientos de autodeterminación y de modalidades de autonomías étnicas se desarrollen, coadyuvando a que las diferentes identidades culturales se expresen y articulen en propuestas de desarrollo local que respondan a la necesidad de un equilibrio entre el manejo de los recursos naturales y las demandas sociales (Larrea 1996).

En este contexto, los escenarios locales se convierten en espacios privilegiados para la construcción de propuestas de desarrollo sustentable con una base social amplia que involucre a las organizaciones campesinas e indígenas, a las ONGs y a los municipios.

Esto sugiere considerar la perspectiva de que los municipios asuman la gestión del territorio rural, regulen y controlen el uso de los recursos locales, sean verdaderos promotores del desarrollo local y contribuyan en el proceso de maduración de los planteamientos de autonomía levantados por el movimiento indígena. Ello implicará ampliar las competencias y los recursos que movilizan los municipios.

En la actual situación, podemos identificar un conjunto de desafíos que deberá enfrentar el movimiento indígena y las organizaciones locales, en relación al tema de los gobiernos locales: Entre los más relevantes tenemos:

- b) El desarrollo de una gestión responsable, eficiente y participativa en los municipios con alcaldes indios, que responda a las demandas de la población y a las expectativas generadas en el proceso electoral. Ello necesariamente implicará fortalecer las capacidades técnicas de esos municipios y emprender en una política agresiva de movilización de recursos.
- b) La profundización de la discusión del desarrollo sustentable a nivel local, con participación directa de los gobiernos locales en la planificación, control, regulación, manejo y gestión de los recursos naturales del territorio local.
- c) La capacitación de recursos humanos para la gestión eficiente de los poderes locales y para renovar el liderazgo en las organizaciones.
- d) El fortalecimiento de las organizaciones de base, de segundo y tercer grado indígenas y campesinas, como espacios reales de poder y participación. En este sentido debemos considerar que el acceso y participación en la esfera de los poderes locales no se limita a las estructuras formales del poder. Es de igual interés la constitución y desarrollo de mecanismos reales de poder. Las propias organizaciones, y otras formas de relación social, pueden constituirse en actores políticos centrales sin necesariamente mediar el acceso a los espacios de poder formalmente constituidos.
- e) La vinculación de los procesos locales con aquellos de incidencia nacional. En este sentido interesa propiciar un debate nacional tendiente a desarrollar una base argumental y propositiva que, a partir de las experiencias locales, contribuya a generar cambios favorables en la legislación sobre los temas de la descentralización, participación popular y desarrollo sustentable local.

Si bien es demasiado temprano para evaluar el proceso, en el caso de las organizaciones indígenas el paso del ejercicio de modalidades de poder real, sustentadas en la posibilidad de ejercer formas de presión e influencia en las dinámicas locales y hacia los gobiernos municipales y hacia las instituciones de desarrollo, a la gestión de los gobiernos locales, abre nuevos interrogantes y perspectivas en relación a la dinámica de los procesos de construcción de identidades étnicas a nivel local y en relación a la valoración y percepciones de las poblaciones locales (mestizas e indígenas) de la gestión pública en manos indias.

Notas

1. Para 1991 existían 126 organizaciones de segundo grado en el país (Ramón y otros 1992, 137). Aunque en los procesos de formación de las organizaciones de segundo grado ha sido relevante el rol jugado por "agentes externos" (Iglesia, Estado, ONGs), éstas han generado diversos estilos propios de desarrollo; asimismo, muestran niveles disímiles de consolidación organizativa. Generalmente estas organizaciones han asumido la representación de sus bases para canalizar las principales demandas y reivindicaciones frente al Estado y han priorizado la prestación de servicios a través de la obtención de recursos y negociación de proyectos con diversas instituciones.

Bibliografía

- Carrasco, Hernán. 1993. Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena. En *Sismo étnico en el Ecuador*, Almeida y otros. Quito: CEDIME y Ediciones Abya Yala.
- CONAIE-RIAD-IULA. 1995. *Descentralización, gobiernos locales y participación de las organizaciones campesinas e indígenas. Memorias del Seminario Taller*. Quito.

- Eguiguren, Amparo. 1995. *La teoría de la práctica aplicada a la interpretación del desarrollo rural. El caso de la unión de organizaciones campesinas del Norte de Cotopaxi*. Quito: FLACSO.
- Jacob, Jean-Pierre. 1982. Producción de la identidad y poder en el Perú. En *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Briggs y otros. Lima: Mosca Azul Editores.
- Larrea, Fernando y otros. 1995. Rupturas y consensos: La lucha del movimiento indígena en el Ecuador en el marco del proceso de modernización agraria. *Cuadernos Agrarios*, 11-12 (Neoliberalismo y Campo) (México D.F.).
- Larrea, Fernando. 1996. *Medio ambiente, democracia y desarrollo sustentable: Comentario para la agenda para el desarrollo de base*. Quito: CIDB-COMUNIDEC.
- Mato, Daniel, coord. 1994. *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y Europa*. Caracas: UNESCO-Editorial Nueva Sociedad.
- MUPP-NP. 1996. *Construir gobiernos municipales descentralizados*. Quito.
- Pujadas, Joan. 1993. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.
- Ramón y otros. 1992. *Actores de una década ganada: Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- Sánchez Parga, José. 1986. Etnia, Estado y la "forma" clase. *Ecuador Debate*, 12 (Quito: CAAP).
- Sylva, Paola. 1991. *La organización rural en el Ecuador*. Quito: CEPP - Abya Yala.

El reto para la economía indígena amazónica: la reciprocidad, la acción colectiva y el bien común dentro de la economía de mercado ¹

Richard Chase Smith ²

El sociólogo francés Marcel Mauss (Mauss 1990) ofreció al mundo occidental una importante visión sobre el rol fundamental que juega la economía del don al articular la sociedad y economía indígena en todo el mundo. La economía del don está basada en la simple regla de que cada obsequio o don debe ser recibido y reciprocado. Dar obsequios y recibir obsequios son partes obligatorias y complementarias de un sistema de reciprocidad en el cual el honor del donante y del receptor están comprometidos. En algunas sociedades indígenas, el honor del receptor demanda que el obsequio devuelto sea de mayor calidad o cantidad que el del obsequio recibido, creando un intercambio de riquezas en espiral. En otras sociedades, la expectativa es que el obsequio sea reciprocado con otro de valor similar. Sin embargo, como señala Mauss, este sistema no depende solamente de la obligación de reciprocitar; también obliga a sus miembros a dar presentes pero es igualmente importante recibirlos. "Rehusarse a dar, fallar en invitar, así como rehusarse a aceptar, es como declarar la guerra es rechazar el lazo de alianza y comunalidad" (Mauss 1990, 13).

La economía del don no es un sistema de intercambio entre colectividades anónimas o sin identidad, sino más bien, como nos muestra Mauss, un intercambio que ocurre entre personas que viven una

situación cara a cara. Son el honor y estatus realizados del donante y receptor, su deseo de establecer una alianza con fines políticos, o su necesidad de asegurar una fuente permanente de sal —es decir, el incentivo del interés propio de cada individuo— lo que alimenta este sistema de intercambio. Pero, al contrario de lo que sucede en la economía de mercado moderna, el gran propósito de este sistema total no es la promoción del individuo, sino el fortalecimiento de los lazos entre los miembros individuales de la sociedad.

Al crear un perpetuo círculo de intercambios, la economía del don enlaza a todos los miembros de una comunidad local a través de sus obligaciones de reciprocidad mutua. La belleza de esta antigua práctica es que, al vincular la seguridad a largo plazo de cada individuo al fortalecimiento de sus lazos con el resto de su sociedad, va mucho más allá que el moderno sistema de mercado para resolver las tensiones fundamentales entre los deseos individuales y las necesidades de su sociedad. Mientras más fuerte sea el interés propio individual que mueva la economía del don, mayores serán los lazos de deuda mutua que vinculan a los individuos entre sí.

La economía de mercado, por el contrario, impone diferentes obligaciones y presiones a sus practicantes. Visto desde la perspectiva Anglo-Americana, el propósito de la economía de mercado es el de elevar el estándar de vida del consumidor individual, es decir, permitir a cada miembro de la sociedad acumular y disfrutar más riqueza material (Fallows 1994). Como hemos visto en este estudio, los miembros de sociedades basadas en economías del don que se están orientando al dominio de la economía de mercado, como es el caso de la mayoría de indígenas amazónicos, frecuentemente se encuentran a sí mismos enfrentados con demandas y expectativas irreconciliables de las dos economías.

La diferencia fundamental se da entre la presión que ejerce la economía del don sobre cada persona para entregar generosamente su riqueza para realzar su estatus, y el mandato de la economía de mercado de acumular riqueza privadamente, como medio para aumentar su estatus personal. Atrapados entre estos dos imperativos, los miembros de las modernas comunidades indígenas se confunden frecuentemente sobre qué obligación cumplir, sobre cómo realzar de mejor manera su interés y seguridad personal a largo plazo; acumulando riqueza o fortaleciendo los lazos sociales de obligación y cuidado mutuo.

Esta ponencia se basa en una investigación de más de dos años bajo el auspicio de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y Oxfam America. El estudio trata de entender cómo los cambios recientes en la vida económica de las sociedades indígenas han afectado su habilidad para mantener la integridad cultural y del medio ambiente al integrarse a la economía de mercado. Se han hecho cinco estudios de caso mediante investigación de campo: Comunidades Yukuna, Makuna y Letuama en el Bajo Caquetá, Colombia (Peña Gama et al 1994); Comunidades Quichua a lo largo de la carretera Hollín-Loreto, Ecuador (Wray et al 1993); Comunidades Huitoto-Bora en la cuenca del Río Ampiyacu, Perú (Benavides et al 1993); asentamientos Kaxinawá a lo largo del Río Jordao, Brasil (Valle de Aquino et al 1993); y pueblos Guarayos en el término sur de las Pampas de Moxos, Bolivia (Lehm et al 1993). Estos casos representan una amplia variedad de diferentes culturas indígenas, ecosistemas amazónicos, y circunstancias históricas. Con esta comprensión del cambio social y económico como antecedente, se hizo un estudio de 25 iniciativas económicas en comunidades indígenas amazónicas, analizando los factores que han contribuido a su éxito o a su fracaso.

En esta ponencia, revisamos algunas de las conclusiones de este proceso de investigación y a la vez algunos asuntos que los indígenas amazónicos deben enfrentar mientras llevan hacia sus comunidades la economía de mercado. Describimos la confusión reinante dentro del orden moral de las sociedades indígenas que participan activamente en la economía de mercado y sugerimos que crear una nueva ética guía es el mayor desafío para los indígenas amazónicos hoy en día. Un aspecto importante de dicha ética es el reconocimiento de la diversidad como un valor social fundamental así como estrategia pinchante para la supervivencia económica. Sin embargo, una forma de vida sustentable requiere también de un acceso seguro a una amplia variedad de recursos que se encuentran dentro de un territorio reconocido.

El acceso a los recursos dentro de un territorio genera la pregunta de quién debería poseerlos, cómo deberían ser definidos la tenencia y los derechos de usufructo, y cómo los intereses de los individuos, las unidades domésticas y la colectividad que posee el territorio pueden ser equilibrados, especialmente dentro de un contexto socio-político orientado al mercado más amplio que enfatiza la supremacía del individuo en la sociedad.

Una guía ética dentro de un desorden moral

Una de las razones comunes para el fracaso de las iniciativas económicas orientadas al mercado en las actuales comunidades indígenas amazónicas es que el director indígena del proyecto, actuando sobre la base de los valores tradicionales, redistribuye los recursos del proyecto a sus parientes y vecinos en forma de préstamos personales e informales. Manuel Lázaro, miembro del equipo peruano de Investigación, y anterior director de la Cooperativa Forestal Yanesha, nos dice que estuvo bajo constante presión para que realice préstamos tanto a los cooperativistas como a los miembros de la comunidad, para curar a un miembro enfermo de su familia o para comprar bienes de mercado urgentemente requeridas; otros presionaban al director para que les prestase la camioneta de la Cooperativa para transportar a un enfermo al hospital regional o para entregar una cosecha reciente al mercado.

Un administrador de proyecto será socialmente recompensado por su generosidad, después de todo este comportamiento es bien visto por el orden moral de su sociedad, pero sus concesiones probablemente ocasionen la bancarrota del negocio. Al contrario de los valores indígenas, los dueños de iniciativas económicas con orientación mercantil no pueden redistribuir generosamente el escaso capital del negocio. Para que una iniciativa sea económicamente exitosa en el contexto de mercado, su administrador debe acumular y ser mezquino para sobrevivir; debe invertir el capital de la empresa cuidadosamente en el negocio y acumular cualquier ganancia para una futura expansión.

La economía indígena del don

Como han mostrado el nuestro y otros estudios, la economía tradicional de los indígenas amazónicos es esencialmente una economía del don, es decir, está basada en el intercambio diferido de obsequios. Cada sociedad socializa en sus jóvenes el fuerte sentido de valor y obligación para ofrecer una suerte de imperativo moral de recibir lo que le es ofrecido y, por lo tanto, a reconocer la relación a través de la

deuda creada. Como nos lo ha mostrado Mauss, la esencia misma de la economía del don, lo que mantiene los bienes fluyendo de un lado a otro, entre el que ofrece y el que recibe, es la obligación de reciprocarse. El orden moral obliga al receptor, al que está en deuda, a devolver algo en el futuro.

El interés propio es un factor motivante en la economía del don. La generosidad trae consigo prestigio y realza el estatus del donante; entre mayor y más valioso sea el obsequio mayor será el beneficio derivado de la acción de dar. El trae también obsequios devueltos, posiblemente objetos lujosos intensamente deseados por el que recibe. Tanto las actividades de intercambio individual como colectivo son motivadas también por el deseo de establecer relaciones sociales estratégicas con otros individuos o grupos que pueden proveer parejas matrimoniales, o aumentar las oportunidades de éxito en la guerra o en la política. El lucro o la acumulación de riqueza no son factores motivantes en esta economía del don.

El intercambio es llevado a cabo tanto en contextos informales como formales o rituales. Una forma común de intercambio informal es la redistribución de la comida entre las unidades domésticas dentro de la unidad económica / asentamiento basada en el parentesco o, en algunos casos, como el de los Quichua del Napo, por el intercambio de trabajo dentro del grupo del asentamiento (Wray et al 1993). Por ejemplo, entre los Kaxinawa del Jordao, el dueño de un sembrío de maíz en plena producción invita generosamente a sus parientes del asentamiento local a compartir el maíz fresco, sabiendo muy bien que cuando sus sembríos produzcan, será reciprocado (Valle de Aquino et al 1993). Mientras ayuda a nivelar los, de otra manera, desiguales ciclos de producción de alimentos de las diferentes unidades doméstico local.

El intercambio formal toma muchas formas diferentes entre los indígenas amazónicos, pero el común denominador es el contexto ritual que rodea los actos formales del dar. Los Huitoto y Bora del Ampiyacu celebran la maduración de la fruta copalhuayo (*protium sp.*) con una ceremonia muy compleja, en la cual un asentamiento local agrupado en una maloca invita a los miembros de la maloca aliada. Los anfitriones proporcionan enormes cantidades de *casabe* o pan de yuca, una bebida no-alcohólica hecha de yuca, maní, la hoja de coca empolvorizada, y tabaco; a cambio los invitados traen la fruta de copal-

huayo y carne de monte que ellos habían acumulado durante semanas de cacería (Benavides et. al. 1993).

De acuerdo a varios estudios, existían áreas de intercambio multi-étnico en diferentes partes de la Cuenca (para el Xingú véase Basso 1973; para el Vaupés, véase Goldman 1963 y Hugh-Jones 1992; para el Alto Ucayali, véase Bodley 1973, Chevalier 1982, y Myers 1983; y para Guyana-Alato Orinoco, véase Colson 1973, Thomas 1972, y Mansutti Rodríguez 1986). Dentro de cada una de esas áreas, los objetos lujosos y escasos como la sal, las plumas, el curare, y las cerbatanas circulaban mediante el mecanismo recíproco de la economía del don e intercambiaban manos mediante los actos ritualizados de generosidad.

Nosotros sabemos por los documentos dejados por los misioneros franciscanos y otros observadores durante el período de la colonia, así como por la tradición oral, que una mina de sal de piedra en el territorio Amuesha en la Selva Central del Perú fue el punto de partida de una extensa red de intercambio multi-étnico. La sal se movilizaba a través de largas cadenas de parejas de hombres quienes mantenían una relación ritualizada de intercambio, pasando por los Amuesha, Ashanínka, Piro, Conibo, Shipibo y otros, llegando así hasta el Ucayali (Bodley 1973, Varese 1972).

El intercambio informal al compartir la comida cruda y cocida y en algunos casos la mano de obra, reafirma la solidaridad del grupo de parentesco local mientras provee a cada unidad doméstica una mayor seguridad para subsistir. El intercambio formal provee también de acceso a bienes normalmente no disponibles y que el receptor seguramente desea. Pero en sí el acto de intercambiar es más importante que los bienes que cambian de mano. En la amazonía indígena, el intercambio no se trata de acumulación de riqueza material; se trata de unir lazos útiles o alianzas entre el donante y el receptor, o como puede ser el caso, entre los pobladores de río arriba y río abajo, entre afines potenciales, o entre grupos aliados en un conflicto de larga duración. El dar y recibir en tal economía del don sirve para reafirmar los lazos de solidaridad social.

El orden moral y solidaridad social

Todo comportamiento económico está guiado por un orden moral social amplio que establece valores y normas. Dar y recibir son parte

de este orden moral. Para asegurar que la economía del don funciona, las sociedades amazónicas han desarrollado valores culturales que refuerzan en cada uno de sus miembros la importancia de dar, recibir y reciprocarse. Sin tal orden moral internalizado que constriñe a los miembros de la sociedad, la economía del don no funcionaría. Nadie sentiría ninguna obligación de dar nada, y si lo hicieran, el receptor no estaría obligado a recibir el obsequio o a reciprocárselo.

La generosidad se ha convertido en el valor central en este sistema moral y continúa siendo premiado con incrementado prestigio y gran estatus. Por otro lado, la sociedad indígena amazónica se frunce ante el egoísmo, el atesorar o acumular bienes materiales de cualquier clase. Los miembros de un asentamiento local que se comporten de manera mezquina, que escondan la comida o artículos de lujo de la vista, reciben el silencioso desprecio del resto; si tal comportamiento continúa, los ofensores pueden ser separados de la vida social diaria por completo.

Los valores de dar y recibir dentro del marco de referencia de la economía del don determinan cómo los bienes y servicios circulan entre los asentamientos indígenas. Reforzado por la autoridad moral de la historia como es interpretada en el mito, el orden moral de las sociedades amazónicas regula éstas y otras importantes relaciones para asegurar la sustentabilidad de la sociedad humana con el mundo natural. A pesar de la *gran* diversidad cultural alrededor del Amazonas, los elementos básicos de este orden moral son ampliamente compartidos y comprendidos entre las sociedades indígenas amazónicas. Es el idioma común.

El orden moral y el mercado

Ha habido un notorio deterioro del orden moral tradicional en todos nuestros estudios de caso. Podemos citar ejemplos para cada caso. Cazadores Huitoto y Bora en el Ampiyacu (Perú) y cazadores Yukuna que viven frente al río desde La Pedrera (Colombia) ignoran, tanto los tabúes rituales como los límites espirituales mientras conscientemente vacían los bosques de animales de caza (Peña et al 1994). En el Ampiyacu, desde 1990, el único mercado que se ha expandido en la región, dentro del amplio panorama de la recesión económica, es

el de carne de caza. Con el resto de alternativas desvanecidas, los hombres se apresuraron a ir a los bosques para cazar cualquier animal que fuera suficientemente desafortunado para cruzarse frente a la mira de una escopeta; la carne más selecta era vendida a los intermediarios en Pevas para el mercado de Iquitos. El alto precio pagado valía el esfuerzo. Pero los animales de caza pronto desaparecieron (Benavides et al 1993).

Empujados a reconocer lo que estaba pasando, los hombres de Ampiyacu admitieron que estaban sobrecazando la reserva de animales de su área, violando sus propias normas tradicionales que impiden cazar más de lo que necesitan para su subsistencia. Y más aún, completamente conscientes de las consecuencias de sus propias acciones, continuaron, tanto lamentando la desaparición de especies silvestres, a tiempo que continuaban cazándolas hasta su extinción.

En aquellas sociedades que están cambiando de la economía del don a la economía de mercado, con frecuencia hay confusión sobre los valores y normas apropiadas para manejar la vida económica. Aparte del deterioro general de los valores tradicionales y creencias, muchos indígenas amazónicos están confundidos sobre cuándo estos valores son aplicables y cuándo no lo son. ¿Debo permitir a mi vecino tomar las hojas de palmera de mi parcela para que repare su techo o debo vendérselas? Si alguien en mi casa está enfermo, ¿tengo algún derecho sobre el ganado de mi hermano para mis urgencias de recursos monetarios? ¿Se aplican los límites morales del mundo natural a los productos vendidos en el mercado, como el caucho y la *Sangre de Grado*? ¿Es aceptable que las mujeres del grupo parental produzcan y vendan activamente la producción en el mercado? ¿O es este un rol exclusivamente masculino? ¿A quién, dentro de la unidad doméstica, pertenece el ingreso de dinero y cómo debería ser administrado?

Todo sistema cultural tiene su ambigüedad, pero comúnmente existen jueces y árbitros quienes interpretan las normas, valores y sus precedentes, como los grandes "pensadores" entre los Makuna y los curacas entre los Huitoto y Bora del Ampiyacu. Pero hoy, a medida que aumentan los dilemas morales, los jóvenes parecen prestar menos atención a los mayores y a las normas tradicionales.

La ambigüedad es acentuada por la incompatibilidad fundamental entre los valores que orientan la participación exitosa en la economía amazónica indígena y aquellos valores requeridos para el éxito en

el mercado. La moderación y generosidad recíproca son cruciales para el éxito en la economía del don; la acumulación privada se requiere para el éxito en la economía de mercado. La economía nativa se concentra en reafirmar y reproducir los lazos de solidaridad social mientras que la economía de mercado prospera al satisfacer los deseos personales de mayor riqueza y comodidad, aun a expensas de los demás.

Una solución para este dilema es que ambos sistemas de valor coexistan; los indígenas amazónicos pueden aprender a separar conscientemente el dominio de subsistencia local con sus valores de aquellos de la economía de mercado. Vimos esta solución ilustrada en el caso de un Guarayo propietario de una parcela quien dio su acceso a un vecino a las hojas de palma de su parcela, pero quien luego se lamentó habérselas regalado cuando averiguó que fueron usadas en una transacción comercial (Lehm et al 1993).

En este ejemplo, el propietario de la parcela actuó dentro de las normas del orden moral tradicional en un marco de necesidades locales de subsistencia; donde la generosidad, igual acceso a los recursos, y la redistribución de superávit son los valores operativos. Pero en el contexto de la economía de mercado, las hojas de palma toman un valor monetario de cambio; ellas llegan a ser una mercancía que tiene un precio. El propietario de la parcela estuvo en su derecho a exigir que el precio se respete. La generosidad no es apropiada en este contexto.

Los indígenas amazónicos deben ser alentados para que reconozcan que los comportamientos y valores diferentes son apropiados en dominios diferentes de la vida social. La economía indígena del don para satisfacer las necesidades de subsistencia es, sino esenciales para que esta parte de la economía indígena funcione. Pero la participación en la economía de mercado es también importante porque provee los ingresos monetarios necesarios en efectivo; otros valores, como el ahorro y la iniciativa, son cruciales para el éxito en este dominio. Ambos conjuntos de valores pueden ser válidos, pero son apropiados en contextos sociales diferentes. Los habitantes urbanos han utilizado esta estrategia extensivamente para arreglar las situaciones sociales complejas con las que se enfrentan día a día. Es una respuesta válida para la creciente complejidad de la vida social.

Esta solución al dilema, sin embargo, se complica por el desorden moral que gobierna la vida económica orientada al mercado. Desafortunadamente la sociedad Amazónica fronteriza no provee de muchos

modelos apropiados de un código moral para el comportamiento económico. Con demasiada frecuencia los modelos que los indígenas amazónicos aprenden son aquellos que ven a su alrededor: los patrones inescrupulosos, comerciantes de drogas, barones de la madera, o los colonos cuya meta es acumular capital tan rápidamente como sea posible, sin considerar el costo ambiental o social. Los valores simples de mercado como trabajo duro, ahorros, inversión, y honestidad en los tratos de negocios que permitieron crecer al sistema capitalista no son reflejados usualmente en esta sociedad fronteriza.

Los indígenas amazónicos necesitan desesperadamente desarrollar un orden moral nuevo que integre la vida económica con orientación al mercado al resto de su sociedad. Las comunidades locales, a través de sus organizaciones representativas, necesitan reflejar y escoger el tipo de sociedad y economía que deseen, estableciendo prioridades para satisfacer las necesidades básicas materiales y sociales de sus miembros. Ellos necesitan tamizar los valores y creencias tradicionales y las nuevas para decidir cuáles son útiles para orientar las decisiones éticas que requieren tomar para mantener el tipo de sociedad que desean. El nuevo orden moral de los indígenas amazónicos debe reflejar dichas opciones.

Los dominios privados y colectivos dentro de la comunidad

El asentamiento tradicional como unidad económica

La organización social en la amazonía indígena se basa en el parentesco, el sexo, la edad y la descendencia. Cada sociedad tiene su propio modelo social de organización basada en una combinación diferente de estos factores. Algunas sociedades son parecidas en la manera en que organizan su vida social; otras son radicalmente diferentes. Las reglas para decidir la residencia y el matrimonio pueden ser simples o complejas, pero también ellas difieren de sociedad en sociedad.

A pesar de los diferentes patrones de organización social, los grupos domésticos que comparten el fogón, es decir, el equipo esposo-es-

posa y sus dependientes, es la unidad básica de producción y consumo en cada sociedad indígena amazónica. Este grupo trabaja conjuntamente para transformar el mundo natural mediante la horticultura, caza, pesca y recolección y proveyendo las bases de subsistencia para auto reproducirse y reproducir su sociedad local. En la representación de un asentamiento local, cada unidad doméstica está caracterizada por tener su propio fogón y huerto. Este grupo toma todas las decisiones importantes sobre lo que produce, cómo lo produce, y qué debe hacer con la producción.

Sin embargo, este grupo doméstico no es la unidad económica básica de la sociedad; sino el asentamiento local (línea azul), una asociación de unidades domésticas estrechamente vinculadas e interdependientes entre sí que actúan conjuntamente como una unidad económica. Los miembros del asentamiento pueden vivir bajo un techo común dentro de la *maloca* como los Yukuna, Letuama, y Makuna de Colombia, cada una con áreas de dormitorio y fogón separadas, o pueden vivir en viviendas separadas por cortas distancias entre sí como los Quichua de Ecuador.

Este asentamiento local actúa como unidad económica por dos razones básicas. Por un lado, todas las unidades domésticas en conjunto comparten y manejan los recursos productivos de su territorio; ningún grupo de fogón ejerce derechos de propiedad privada sobre parte alguna de los mismos. Dentro de las normas de cuidado colectivo dado a los recursos de la unidad económica, se retienen ciertos derechos de cada unidad doméstica. Por ejemplo, los derechos exclusivos de usufructo son generalmente respetados por los otros grupos domésticos para las áreas cultivadas por una unidad doméstica, como también los barbechos en el ciclo de regeneración, y los reclamos sobre productos forestales específicos descubiertos por el grupo doméstico.

El asentamiento es también la unidad económica porque la producción de cada unidad doméstica circula entre todos los fogones dentro del asentamiento mediante las normas de la economía del don. Especialmente los alimentos, son compartidos, recibidos y reciprocados. Nadie en el asentamiento debería pasar hambre: las normas de la redistribución del superávit aseguran que todas las unidades domésticas tengan aproximadamente la misma cantidad de alimentos que necesitan. En este sentido, la unidad doméstica no produce para sí misma, sino para la sociedad mayor del asentamiento local.

Los miembros de esta unidad económica comprenden que su supervivencia a largo plazo depende del manejo colectivo de los recursos y del compartir su producción.

Ideología colectiva y formación comunitaria

A lo largo de las tres últimas décadas, presionados por una agresiva y violenta frontera, la mayor parte de los indígenas amazónicos han tenido que reagrupar sus asentamientos para formar alguna forma de grupo propietario legalmente reconocido. Los valores comunales se convirtieron en la base de los movimientos políticos para defender la tierra y los recursos de los indígenas amazónicos.

Comenzando en los años 1960s, los pueblos indígenas y sus organizaciones en la amazonía occidental, frecuentemente apoyados por misioneros, antropólogos, u organizadores políticos, adoptaron una forma de propiedad colectiva de tierra y recursos esencialmente andina, bajo el nombre de comunidad, *comuna* o *resguardo*; esto se hizo como estrategia de sobrevivencia cultural, para defender sus terrenos tradicionales restantes, acceder a escuelas y centros de salud. A la fecha, juzgado en términos de cantidad de tierra reconocida a los indígenas amazónicos, esta estrategia ha logrado un alto grado de éxito.

En algunos de estos casos, la comunidad actual puede corresponder al asentamiento de parentesco tradicional y, como tal, con la unidad económica tradicional. Pero es nuestra impresión de que la mayoría de comunidades son un nuevo tipo de unidad. Son reagrupaciones de varias unidades económicas tradicionales, algunas de las cuales pueden haber sido aliadas o enemigas, conjuntamente con familias "huérfanas", quienes pueden ser los sobrevivientes o refugiados del boom del caucho, de virulentas epidemias o de la frontera de colonización (Fig. 2).

En casos en los que la actual comunidad no coincide con la unidad económica tradicional, usualmente hay confusión y ambigüedad entre los miembros de la comunidad *sobreiedad* pueden o no tener un pasado o tradición administrando recursos colectivos o intercambiando productos aun cuando pueden haber internalizado las normas de la economía del don. Los crecientes conflictos entre las sub-unidades económicas y las familias individuales sobre el usufructo o recursos

combinados con la presión de convertir las tierras comunitarias en propiedades familiares son testimonio de la incompleta asimilación de la noción de la actual comunidad, comuna o resguardo ya sea como propiedad o unidad económica.

La comunidad moderna como empresa de negocios

A lo largo de las últimas décadas, organizaciones indígenas trabajando con una combinación de promotores, ejecutores y financiadores con una orientación similar hacia la acción comunitaria y la distribución igualitaria de riqueza dieron en la práctica origen a una forma colectiva ampliamente diseminada de diseño y operación de proyectos. Esta orientación tiene una aparente compatibilidad con la función social de obligación de la economía del don.

Como resultado, la mayoría de iniciativas económicas entre los indígenas amazónicos son colectivas, es decir, la iniciativa es propiedad de un cuerpo colectivo con algunos elementos de una identidad institucional formal como una comunidad, cooperativa o federación. Este es el caso de la mayor parte de los proyectos que evaluamos, incluyendo la Comunidad Tsachopen de Cerámica, La Cooperativa Femenina de Tejedoras de Hamacas de Urubichá y el Proyecto de Manejo Forestal Intercomunal de Lomerio.

Una de las conclusiones más sorprendentes de nuestro estudio es que en general, independientemente de la ideología, las empresas comunitarias o colectivas no han sido viables entre los indígenas amazónicos. Las preguntas obligadas apremiantes que se derivan de esta experiencia son, dada la aparente compatibilidad entre la orientación social de la economía del don y la orientación colectiva de los proyectos, ¿por qué no han sido más exitosas estas iniciativas colectivas? Y ¿significa esto que no hay espacio en la actual economía indígena amazónica para la acción colectiva?

Anteriormente. La confusión es complicada al extremo, cuando la actual comunidad o asociación de comunidades se convierte en el dueño de la empresa productiva con orientación al mercado o empresa comercial. En este caso, el problema no es solamente administrar los recursos, sino el manejo de la producción y las decisiones de comercialización, asuntos de trabajo, políticas de inversión y otros aspectos complejos de las actividades con orientación al mercado. Los

miembros de la mayoría de las comunidades actuales no tienen tradición de acción económica colectiva a ese nivel; la insistencia en tal acción colectiva, en gran medida por razones ideológicas, ha llevado a un amplio fracaso de las empresas colectivas.

Nuestro estudio sugiere que la producción es una actividad que se debe dejar en manos de la unidad doméstica. Los esfuerzos para mejorar los niveles de producción o extracción deberían enfocarse en el núcleo esposo-esposa de la unidad doméstica. Por ejemplo, los programas de capacitación para introducir nuevas técnicas debería concentrarse en el fortalecimiento de las destrezas de cada familia. La nueva tecnología en sí, como las nuevas variedades de semillas o herramientas especializadas, debería estar disponible para todas las unidades de producción que opten por las ventajas de la misma. Las unidades domésticas deberían ser alentadas a incorporar la incrementada producción resultante tanto en sus circuitos de intercambio local como a vender cualquier excedente en el mercado.

Aquellos grupos de unidades domésticas que continúan operando como unidades económicas dentro de la comunidad actual bien podrían ser la clave para la acción económica colectiva en el futuro. Cada una de estas unidades económicas ya ha desarrollado normas para la acción colectiva y la seguridad económica que podrían ser prontamente traducidas a actividades tales como procesamiento y comercialización de la producción local. Antes que desarrollar una empresa forestal comunal o multi-comunitaria, por ejemplo, nuestro estudio sugiere trabajar con las diferentes unidades económicas que pueden conformar una comunidad actual y desarrollar empresas pequeñas y complementarias.

Admisiblemente esto va en contra de lo que sabemos sobre las economías de escala. No obstante, en la medida en que las pequeñas unidades económicas logran más éxito en la administración de sus empresas colectivas, las posibilidades pueden abrirse tanto para integrar estas empresas a una empresa más grande como para desarrollar una mayor complementariedad y especialización de suerte que, mientras cada unidad/empresa económica mantiene su autonomía, cumple una importante función dentro de un proceso económico más amplio. Estas unidades económicas vigentes necesitan ser identificadas y consideradas como las unidades constructivas de la vida económica indígena amazónica.

El derecho a un territorio y la responsabilidad de manejarlo bien

Para los indígenas amazónicos, la vida económica siempre ha surgido de la interacción de la cultura con el mundo natural. La economía indígena tradicional se genera cuando un asentamiento basado en el parentesco (la unidad económica básica de sociedad) usa su conocimiento acumulado, estrategias, herramientas, valores y creencias para manejar y sacar el mayor provecho de la diversidad de recursos disponibles en su territorio.

El futuro económico de los indígenas amazónicos continúa íntimamente vinculado a su acceso seguro a la tierra, los bosques, los animales, el agua, y los sub-suelos de un territorio de tamaño suficiente que permita realizar todas las actividades de subsistencia además de las nuevas actividades dirigidas al mercado (Chirif et al 1992). Por esa razón, una meta fundamental de cada organización nativa ha sido, y continúa siendo, obtener el reconocimiento, como propiedad legal, de los territorios tradicionales de sus comunidades miembros lo que les permitirá una vida digna y sustentable para la población local. El derecho indígena a la propiedad legal de un territorio para los indígenas es ahora parte del derecho internacional, codificado en la Convención DE OIT 169; como tal, es también ley pública para aquellos países que han ratificado la Convención.

Estados liberales modernos y los derechos de propiedad colectiva

Debido a su legado colonial, los estados amazónicos se han mostrado muy reacios a reconocer los derechos colectivos de propiedad de los indígenas amazónicos. Por tal razón, este asunto ha sido el centro de conflicto entre los estados y pueblos indígenas por varias décadas (Smith 1983). El nivel del conflicto ha aumentado recientemente a medida que las organizaciones políticas indígenas desarrollaron la noción de territorialidad, es decir, que cada pueblo indígena tiene derecho a una base territorial incluyendo todos los recursos encontrados

en él. A pesar del reconocimiento de este concepto a nivel internacional, con algunas excepciones, los estados amazónicos han sido aun más reacios a reconocer el concepto de territorio, argumentando que sólo el estado nacional puede tener un territorio.

En los cinco países cubiertos por nuestra investigación, Colombia y Brasil han avanzado más garantizando el reconocimiento de unidades territoriales a los indígenas amazónicos. Mientras que los territorios indígenas de Brasil están todavía bajo una relación quasi-tutelar con el estado mediante su agencia indígena la FUNAI, la constitución Colombiana reconoce la posibilidad de que un territorio indígena pueda llegar a ser una unidad administrativa del Estado, con su propio presupuesto y prerrogativas para tomar sus decisiones.

La Ley de Comunidades Nativas de 1974 en Perú, fue la primera en la Amazonía en reconocer los derechos de propiedad colectivos para las comunidades indígenas. Mientras la ley habla de territorios tradicionales, en la práctica, el Estado ha reconocido más de mil "comunidades nativas" cuyo tamaño varía desde unos pocos cientos a decenas de miles de hectáreas. Hoy, el gobierno peruano ha dejado de conceder títulos comunitarios nativos y desalienta activamente el régimen de propiedad común. En ambos, Bolivia y Ecuador, los funcionarios del Estado han insistido en reconocer los derechos indígenas a la propiedad mediante las Leyes de Reforma Agraria y de Colonización que ofrecen la posibilidad de pequeñas parcelas familiares individuales asociadas en agrupaciones comunitarias. Sólo recientemente, bajo la presión política de acciones exitosas de desobediencia civil, estos dos Estados han dado un reconocimiento parcial a los reclamos territoriales más amplios.

Los esfuerzos deben continuar para poder asegurar territorios para todos los indígenas amazónicos. A su vez, aquellos grupos cuyos territorios tradicionales han sido desmembrados necesitan diseñar planes para la reconstitución de unidades territoriales con área y recursos suficientes para garantizar subsistencias sustentables para sus miembros.

Como resultado de las diferentes leyes, los variados criterios usados para definir la propiedad indígena, y el clima político cambiante, hay una variedad tremenda en los regímenes de propiedad que gobiernan tierras y recursos de los indígenas amazónicos hoy en día. Esto es evidente en nuestros estudios de caso. Por ejemplo, en Guara-

yos, a pesar de la existencia histórica de fronteras misionales que coincidía en líneas generales con los límites territoriales de cada sub-grupo Guarayo, el estado boliviano, usando la Ley de Reforma Agraria de 1952, limitó su reconocimiento legal a una parcela de 50 hectáreas para cada familia Guarayo (Lehm et al 1993); el excedente de tierra terminó en manos de los rancheros no-indios. En el Ampiyacu, el gobierno Peruano dio título legal colectivo a los asentamientos individuales, frecuentemente multi-étnicos, usualmente agrupados cerca de una escuela, reconociendo áreas de una a cinco mil hectáreas. Estas áreas tituladas son ahora denominadas "Comunidades Nativas". En la región de los ríos Caquetá y Apaporis, el gobierno colombiano extendió el reconocimiento legal a varios "resguardos", una unidad territorial andina de origen colonial recientemente transferida a la Amazonía, que cubre áreas muy grandes, incluyendo muchos asentamientos de familias de orígenes étnicos distintos.

El gobierno y la administración de territorios indígenas

Un territorio por sí solo no produce necesariamente una vida sustentable para sus habitantes. Un territorio necesita ser tanto *gobernado*—las decisiones sobre cómo vivir conjuntamente en una propiedad común necesitan ser tomadas y reforzadas—como *manejado*—los recursos deben ser usados de forma tal que se proteja su habilidad para reproducir y mantener la salud del ecosistema—para asegurar la sustentabilidad. El derecho al territorio conlleva una responsabilidad de gobernarlo y administrarlo bien.

La mezcla de regímenes de propiedad—que varían desde pequeñas parcelas familiares a enormes territorios multi-comunitarios y multi-étnicos—crea un muy complejo desafío tanto para la gobernabilidad como para la administración de los territorios indígenas amazónicos. El diseño para el manejo de 60 parcelas familiares semi-contiguas de 50 hectáreas cada una (como en Guarayos o en 24 de Mayo) sería bastante diferentes de aquel para manejar una sola comunidad de 2.244 hectáreas de propiedad de 50 familias (Pucuarquillo Bora, río Ampiyacu), o un territorio de 76.612 hectáreas, cuyos dueños son una combinación de asentamientos de grupos étnicos, muchos de los cuales no tienen relación entre sí (Centro Providencia, río Apaporis), o un área

de 400.000 hectáreas compuesta de 17 comunidades con título colectivo, además de varias áreas de conservación (Comunidades Machiguenga de los Bajos del río Urubamba, Perú). Los cuatro están llenos de potenciales conflictos y dificultades.

No obstante, en todos los cuatro casos, hay ciertas tareas comunes. En cada caso, debe alcanzarse un consenso fundamental entre todos los propietarios acordando que es importante gobernar y manejar bien el área. Alcanzar un acuerdo de esta clase implica que algún sistema está ya establecido mediante el cual los propietarios o sus representantes pueden reunirse para discutir las metas comunes. Por lo tanto, los mecanismos para alcanzar un amplio consenso y para tomar decisiones es esencial. Pero una vez que las decisiones son tomadas tienen que ser ejecutadas y cumplidas. Los habitantes de un territorio tienen que construir alguna forma de gobierno local que pone en práctica el consenso del grupo y es capaz de dar cumplimiento a las normas establecidas. En algunos casos, un territorio multi-étnico puede no ser viable, en la medida en que la profunda desconfianza de un grupo respecto del otro puede hacer imposible la construcción de consenso, en cuyo caso el territorio se vuelve ingobernable.

Es también esencial que los propietarios tengan una información precisa sobre la conformación de su territorio, incluyendo una clasificación de suelos, terrenos, y los tipos de cubiertas vegetales y tipos de bosques. Para los territorios pequeños que siempre fueron manejados por sus dueños, esto no sería problema ya que los mismos miembros poseen la mayoría de los conocimientos en su mente. Por el contrario, en los territorios más grandes, cada unidad económica puede estar familiarizada con una porción de su territorio, pero nadie tiene una imagen global de toda el área. En estos territorios, pueden haber áreas desconocidas por todos. En este caso, es probablemente más eficiente armar un equipo de especialistas técnicamente entrenados en el campo para que trabajen con los pobladores locales para reunir la información necesaria y construir una imagen global del mismo. Tales innovaciones tecnológicas como las imágenes satelitarias y los Sistemas de Información Geográfica están ya prestando ayuda en varias áreas de este proceso.

Finalmente, en cada caso, es esencial desarrollar un plan de manejo para el territorio y los recursos que en él se encuentran. Al más simple nivel, el plan puede ser una zonificación del territorio, restringien-

do o regulando las actividades llevadas a cabo en cada zona. Por ejemplo, pueden haber: una zona apartada para la agricultura de roza y quema, una zona destinada a ser convertida en pasto, una zona para la actividad maderera comercial, una para la caza y recolección y una zona para la conservación de especies. El plan puede detallar cómo las especies importantes deberían ser cuidadas y utilizadas, tal vez preservando áreas importantes por la reproducción de ciertas endo semillas de árboles que no deberían ser cortados. El plan puede caracterizar localizaciones de recursos estratégicos como arcilla para cerámica y hojas de palma como materiales para techos o saladeros para la fauna silvestre y regular sus usos.

El manejo y la gobernabilidad van de la mano. Un plan de manejo global no es viable a menos que sea ampliamente aceptado y apoyado por los propietarios del territorio y a menos que haya una manera de ejecutar las normas que lo establecen.

Conclusión: reciprocidad, acción colectiva y el bien común dentro de la economía de mercado

Como pequeños pero valiosos obsequios a la humanidad, las sociedades indígenas han hecho llegar al siglo veintiuno un legado social muy especial que ofrece un contrapunto a la desintegración social y a un problema común para las sociedades urbanas industriales que dominan al globo. Hemos mencionado algunos de estos obsequios en esta ponencia, tales como un orden moral que enfatiza el balance entre los intereses individuales y las necesidades e intereses de la sociedad global, o la fuerte inclinación hacia la solidaridad social que surge de un sentimiento profundo de pertenencia, igualdad e identidad, o la tradición antigua de la economía del don que se basa en una apreciación personal de la obligación recíproca.

La preservación y el cultivo de estos obsequios es una tarea importante y urgente, sin lugar a dudas. Pero, a la vez, las sociedades indígenas también tienen mucho interés en adquirir los dones que ofrece la economía del mercado y han decidido participar activamente en la

búsqueda de conseguirlos. Estos dos propósitos, como señalamos anteriormente, a menudo se contradicen. De hecho, de las 25 iniciativas económicas que evaluamos en el contexto de este estudio, la gran mayoría no lograron un éxito comercial, por tan mínimo que sea, obligándolas a cerrarse o a depender de financiamiento externo.

Aquí analizamos algunos de los obstáculos a un mayor éxito comercial de las iniciativas económicas indígenas en las últimas décadas y ofrecemos sugerencias sobre cómo superarlos. Señalamos la importancia de la solidaridad social en las sociedades indígenas, expresada a través de las redes de parentesco y las relaciones recíprocas de intercambio. De tal manera que la producción es "individual" —pertenece a la unidad doméstica— pero alimenta el bien común de la unidad económica. A la vez subrayamos la importancia primordial que tiene el régimen comunitario de propiedad sobre los recursos productivos para mantener estos lazos de solidaridad social y cierta base de igualdad de acceso.

Enfrentados con las presiones contradictorias de la cultura tradicional y las de la economía de mercado, las comunidades indígenas cuyos miembros buscan una participación exitosa en la economía de mercado, tendrán que descubrir cómo convertir algunas de estas contradicciones en complementos y realizar algunos *trade-offs*, es decir, decidir qué aspectos conservar de uno a cambio del sacrificio de los elementos contradictorios del otro. Pero tienen que realizar los *trade-offs* con mucho cuidado ya que la comunidad cuyos miembros eligen sacrificar los vínculos internos de solidaridad social basados en la obligación recíproca, o los que opten por privatizar su acceso a los recursos productivos no sólo socavan su seguridad económica a largo plazo, sino optan por la desaparición de la comunidad como una unidad social discreta con su propia identidad, historia, y orden moral.

Notas

1. Traducción de parte del texto por José Pereira, Quito, Ecuador.
2. Esta ponencia está basada en una investigación llevada a cabo durante 1992-94 en cinco países de la cuenca por un equipo de 22 investigadores, la mitad de quienes eran indígenas amazónicos. La investigación fue coordinada por el autor y por Cristobal Tapuy de la COICA. Recibió apoyo financiero de Pew Charitable Trusts, the John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, the Merck Fund, the Model Foundation, Oxfam America, Oxfam UK and Ireland, and Action Aid. La segunda etapa de difusión de los resultados, bajo la coordinación técnica de Natalia Wray, recibió el apoyo del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola FIDA, The Ford Foundation, The InterAmerican Foundation, y Oxfam America.

Bibliografía

- Benavides, Margarita, Mario Pariona, Manuel Lázaro, y Manuel Vásquez. 1993. Los cambios en la economía de las comunidades Bora, Huitoto y Ocaina de la Cuenca del Rio Ampiyacu. Informe Final. Investigación sobre Estrategias Económicas: COICA/Oxfam America. Lima.
- Bergman, Roland. 1990. *Economía Amazónica*. Lima: CAAAP.
- Bodley, John. 1973. Deferred Exchange Among the Campa Indians. *Anthropos* 68: 589-596.
- Chernela, Janet. 1983. Hierarchy and Economy among the Kotiria (Uanano) Speaking Peoples of the Northwest Amazon. PhD Thesis. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Chevalier, Jacques. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.

- Chirif, Alberto, Pedro Garcia, y Richard Chase Smith. 1991. *El indígena y su territorio es uno solo*. Lima: Oxfam America/COICA.
- Colson, Audrey. 1973. Inter-tribal Trade in the Guiana Highlands. *Antropológica* 34: 5-70.
- Correa, Francois. 1987. La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad Taiwano. En *La selva humanizada*, ed. F. Correa. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Descola Philippe. 1981. From Scattered to Nucleated Settlement: A Process of Socioeconomic Change Among the Achuar. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, ed. N. Whitten, 614-646. Urbana: University of Illinois Press.
- Douglas, Mary. 1990. Foreword: No Free Gifts. En *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, ed. M. Mauss, vii-xviii. New York: W.W.Norton.
- Fallows, James. 1994. What is an Economy For? *The Atlantic Monthly* V 273 (1) (Jan): 79-92.
- Goldman, Irving. 1963. *The Cubeo*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1992. Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia. En *Barter, Exchange, and Value*, C. Humphrey y S. Hugh-Jones, 1-20. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehm, Zulema, Carlos Masai, y Ever Ayreyu. 1993. Los cambios en la economía de los pueblos Guarayo, Santa Cruz, Bolivia. Informe Final: Investigación sobre Estrategias Económicas: COICA/Oxfam America. Santa Cruz.
- Mansutti Rodriguez, A. 1986. Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra- e inter-étnico entre los Uwotjuja. *Antropológica* 65: 32-45.

- Mauss, Marcel. 1990. *The Gift: Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: W.W. Norton.
- Myers, Tom. 1983. Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica. *Amazonia Peruana* 4 (8): 61-75.
- Parry, Jonathan. 1989. On the Moral Perils of Exchange. En *Money and the Morality of Exchange*, ed. J. Parry y M. Bloch, 64-93. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch. 1989. Introduction: Money and the Morality of Exchange. *Money and the Morality of Exchange*, ed. J. Parry y M. Bloch, 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peña Gama, Oscar, Jorge Correa, Clemencia Herrera, y Pedro Rodríguez. 1994. Los cambios en la economía de los asentamientos Yukuna, Makuna y Letuama del Bajo Caquetá, Colombia. Informe Final. Investigación sobre Estrategias Económicas: COICA/Oxfam America. Bogotá.
- Polanyi, Karl. 1971. *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. Boston: Beacon Press.
- Smith, Richard Chase. 1983. La ideología liberal y las comunidades indígenas en el Perú republicano. *América Indígena* 43 (3): 585-600.
- . 1995. The Gift that Wounds: Charity, The Gift Economy and Social Solidarity in Indigenous Amazonia. Ponencia en: Forest Ecosystems in the Americas: Community Management and Sustainability. University of Wisconsin, Madison.
- Smith, Richard Chase, Cesar Tapuy, et. al. 1995. La economía indígena amazónica y la economía de mercado: Hacia el desarrollo autónomo. Informe Final. Investigación sobre Estrategias Económicas: COICA/Oxfam America. Lima/Quito: 430 pp.

- Valle de Aquino, Terri, Eder Soares Pinto, Jose Osair Sales Kaxinawa, y Agostinho Kaxinawa. 1993. Os Kaxinawa do rio Jordao. Informe Final. Investigación sobre Estrategias Económicas: COICA/Oxfam America. Sao Paulo.
- Varese, Stefano. 1968. *La sal de los cerros*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- Wray, Natalia, Jorge Alvarado, Edison Flores, y Jose Unupi. 1993. Los cambios en la economía de los Quichua sector Hollin-Loreto, Ecuador. Informe Final. Investigación sobre Estrategias Económicas: COICA/Oxfam America. Quito.

Tendencias del desarrollo indígena en América Latina

*Jorge E. Uquillas, William Partridge y
Kathryn Johns Swartz¹*

Introducción

Las opciones de desarrollo en situaciones de diversidad cultural han sido motivo de mucha reflexión en las últimas décadas. Uno de los documentos pioneros en esta dirección es la Declaración de Barbados (IWGIA 1971) en la que un grupo distinguido de profesionales comprometidos con la causa indígena, incluyendo a antropólogos y representantes de organizaciones indígenas señalaron algunas condiciones necesarias para la re-afirmación cultural y autodeterminación de los pueblos originarios del continente americano. Consecuentemente, se ha discutido mucho sobre la situación de marginalidad y las posibilidades de que los pueblos indígenas, en condiciones de igualdad con el resto de la sociedad, logren un mayor acceso a bienes y servicios y mejoren su nivel de vida en un proceso que respeta su identidad cultural.

Además de documentar la situación de pobreza y desigualdad en que viven los pueblos indígenas y otros grupos étnicos como los negros o afroamericanos, existe abundante información sobre el tema del desarrollo, ya sea este rural en general, desarrollo de base o desarrollo comunitario. Se ha presentado estudios de caso muy valiosos, algunos de ellos en el contexto de este congreso. Sin embargo, hay

dos áreas relacionadas al tema donde todavía hay mucho que hacer: una tiene que ver con un análisis comparativo a nivel regional de las experiencias de desarrollo indígena y de las lecciones que de ellas pueden aprenderse; otra, a la formulación de proposiciones sobre el desarrollo indígena que sirvan como punto de partida para estudios más exhaustivos que permitan tanto comprobar la validez de los enunciados teóricos como proporcionar orientaciones para el futuro.

Este trabajo es una contribución para llenar los vacíos antes señalados. En la primera sección presenta una breve apreciación de las tendencias de cambio de los pueblos indígenas de América Latina. Luego revisa algunos conceptos relacionados al etnodesarrollo y presenta las principales características del desarrollo indígena basado en un análisis de estudios de casos. Finalmente, concluye con algunas recomendaciones que podrían servir a las agencias de desarrollo para apoyar procesos de cambio en un contexto de diversidad cultural.

Tendencias de cambio de los pueblos indígenas de América Latina

A principios de la década de los años noventa, la población indígena de América Latina se aproximaba a los 40 millones, equivalente a un poco menos que el 10% del total de la población.² La mayoría de los indígenas estaban concentrados en Mesoamérica (casi 18 millones, en los que predominan los de origen Maya de México y Guatemala) y en los Andes (aproximadamente 20 millones, en su mayoría gente Quechua y Aymará) (PAHO 1993). La diversidad cultural de los pueblos indígenas de la América Latina es sorprendente, como lo ilustra la existencia de más de 400 lenguas indígenas.

Las comunidades indígenas cuentan con una historia muy diferente en cuanto a las relaciones con la sociedad dominante y pueden estar caracterizadas por niveles de contacto variados que van desde contactos mínimos, por los que se las considera "aisladas" hasta contactos múltiples, por lo que se las considera "aculturadas." Los pueblos indígenas de América Latina pueden también clasificarse de acuerdo a su localización en tres grupos geográficos: 1) México y Centroamé-

rica; 2) la Región Andina; y 3) las tierras bajas de Suramérica. Los pueblos indígenas de la primera y segunda regiones (en las áreas montañosas altas) son en su mayoría agricultores campesinos o trabajadores asalariados que han tenido una historia de contacto con la sociedad dominante. Los pueblos indígenas de la tercera región (bosque tropical húmedo) han estado más aislados (hasta hace muy poco tiempo) y por lo general, combinan la agricultura con la pesca, la caza y la recolección. Sin embargo, debe anotarse que dentro de estas distinciones existe una gran heterogeneidad.

La población indígena continúa siendo el sector más empobrecido dentro de la sociedad latinoamericana. Así, por ejemplo: en Bolivia, la pobreza afecta a la mitad de la población total y al 64% de la población indígena;³ en Guatemala, los datos correspondientes son 66% de la población total y el 87% de la población indígena; en el Perú, a la mitad de la población total y al 79% del sector indígena (Psacharopoulos y Patrinos 1994). La situación de marginalidad de la población indígena, caracterizada por altas tasas de morbilidad y mortalidad, mal nutrición, analfabetismo, mala vivienda, desempleo y la falta de acceso a los servicios básicos tales como agua potable, alcantarillado y electricidad, se debe en gran parte a los procesos de dominación, explotación y discriminación de largos años (Psacharopoulos y Patrinos 1994; Durston 1993; CEPAL 1995; Albó en edición). La respuesta de los pueblos indígenas a la dominación en muchos casos ha sido buscar refugio en áreas aisladas y crear defensas frente al mundo exterior (Aguirre Beltrán 1973). Otras estrategias adicionales adoptadas por los pueblos indígenas en el proceso de urbanización han sido definidas como las estrategias gemelas de "transfugio y encapsulamiento" (Albó en edición).

Sin embargo, existen señales que indican nuevas tendencias. En las últimas décadas, la situación de los pueblos indígenas de América Latina ha comenzado a cambiar mediante un proceso de reafirmación étnica. Los principales campos en los cuales está ocurriendo dicha transformación, son en educación; organización social y movilización; diferenciación religiosa; y urbanización; aspectos que han convergido para producir una creciente concientización en sociedades nacionales respecto a su propia diversidad cultural. Estos cambios también han producido movimientos sociales a nivel popular que expresan la identidad y la solidaridad étnica.

Recientemente han sido documentados mayores niveles de educación entre los indígenas en algunos países de América Latina, pero la brecha con los no indígenas persiste (Psacharopoulos y Patrinos 1994). En Bolivia, por ejemplo, los indígenas reciben cerca de tres años menos de educación escolarizada que las personas no indígenas. La diferencia es mucho mayor en el caso de las mujeres indígenas, lo que confirma la desventajosa posición de las mujeres en la sociedad boliviana, en general, y de las mujeres indígenas, en particular. Sin embargo, se ha encontrado que pequeños aumentos en el nivel de educación están positivamente relacionados con un ingreso mayor y con la movilidad social. Las desventajas económicas existentes en América Latina se atribuyen en gran parte a las diferencias de educación formal. Por consiguiente, una mejoría en cuanto a los niveles de escolaridad crearían mejores oportunidades salariales para la población indígena. En el Perú, se ha demostrado que los mayores niveles de educación generan los salarios más altos y que obtener una educación superior es el factor más significativo para mejorar los niveles de ingreso de la población indígena masculina.

En los pueblos indígenas, los mayores niveles de acceso a la educación formal han tenido influencia tanto en la conformación de nuevas organizaciones como en los patrones de liderazgo. Los líderes tradicionales por lo general gente mayor, han tenido que compartir su influencia y su poder con otros líderes jóvenes, educados formalmente. Esta nueva generación de líderes es la que ha conformado organizaciones tanto a nivel comunitario como extracomunitario. Aspectos como el surgimiento de voceros bien articulados, respaldados por las estructuras organizativas que les brindan una voz más fuerte, caracterizan el discurso social, económico y político contemporáneo en los países latinoamericanos. En países tan diversos como Colombia, Argentina, Chile y Panamá, con poblaciones indígenas relativamente pequeñas, los movimientos indígenas populares/comunitarios y las organizaciones dirigidas por esta nueva generación están teniendo impactos significativos en el Estado al originar cambios fundamentales en el marco legal y político de sus países. Inicialmente, muchas de estas organizaciones fueron promovidas y vinculadas con la iglesia o con los sindicatos y, por consiguiente, tienen una orientación religiosa o de clase. Eventualmente, algunos de dichos movimientos se transformaron en movimientos étnicos y, en algunos casos, han conserva-

do su vínculo campesino o de clase. Una de las principales características de tales movimientos sociales es la articulación y demanda de los derechos de los pueblos indígenas (Albó en edición).

El fortalecimiento de la nueva generación de líderes obedece en parte a las nuevas oportunidades educativas, pero también se deben a las limitaciones de las comunidades indígenas tradicionales para incorporarlos en la sociedad tradicional. Esta es una dinámica social que puede no ser aparente para muchos observadores externos. Hoy en día, la generación más vieja, por lo general, representa adaptaciones tradicionales, sumamente conservadoras que tuvieron éxito para proteger a las comunidades indígenas en áreas en las que hallaron refugio y protección. La base natural de recursos de estas regiones, que para comenzar era por lo general frágil, durante décadas ha sido reducida significativamente a causa de la invasión de los agentes externos o ha sido completamente agotada por los indígenas mismos.

Hoy en día, en ambos casos, la tierra no está en capacidad de servir de base a la retención e incorporación de las generaciones más jóvenes en los sistemas productivos tradicionales. Los jóvenes con frecuencia descubren que no pueden asumir en la sociedad indígena, papeles de adultos "tradicionales" dado que ellos no heredan el uso de la tierra, el agua y los bosques controlados por sus mayores. De ahí que, más del 50% de una comunidad indígena agrícola (la mayoría de la generación joven) en Guatemala, México o Perú, sobrevive únicamente como trabajadores asalariados en la tierra de sus mayores (Cancian 1965; Brinrnall 1979; Guillet 1979; Partridge 1983). Para aquellos que no heredan los medios para ganarse la vida, los incentivos de marcharse son enormes.

Los más capaces y brillantes de éstos migrantes jóvenes se dirigen o bien hacia las ciudades o las tierras bajas tropicales para convertirse en agricultores pioneros en la selva. Desde los años sesenta, la migración a las ciudades ha redefinido la demografía de las comunidades indígenas a lo largo del continente (Mangin 1970). El mayor acceso a los servicios, las oportunidades de empleo y la exposición a la vida metropolitana, por lo general, actúan como fuertes mecanismos de aculturación para los inmigrantes que conducen a la negación de la herencia y a intentos de formar enclaves urbanos (Albó en edición). Precisamente, algunos de éstos inmigrantes urbanos indígenas, son quienes se han convertido en los osados voceros de sus gentes, al re-

presentarlas ante los medios de comunicación urbanos e instituciones políticas. La migración hacia las áreas de "frontera", origina una serie de cambios diferentes, más orientados al proceso de colonización (Painter y Partridge 1989; Collins 1989; Uquillas 1989). En ambos casos, muchos de estos migrantes tienen éxito para ejercer su profesión en la ciudad o en la frontera y mantener redes extensas de apoyo con familias en las comunidades originales que incluyen remesas, matrimonios, crédito y ayuda mutua.

Los migrantes exitosos confrontan las conflictivas demandas de la identidad indígena y las demandas que la sociedad tradicional ejerce sobre el individuo. La conversión religiosa es una expresión de la divergencia de intereses entre las generaciones, ya que tiene cuenta con el potencial de liberar a los jóvenes de las demandas tradicionales sobre su tiempo y sus ingresos (Brintnall 1979). Hasta los años sesenta, la mayoría de los indígenas de América Latina era católica, al menos nominalmente, pero en la actualidad, existen proporciones significativas de personas que se identifican con alguna de las muchas iglesias o sectas protestantes o evangélicas. En la mayoría de los casos, la conversión religiosa tiene lugar por medio de las escuelas, los clubes y las organizaciones sociales manejadas por grupos religiosos con base en el extranjero, pero la motivación para responder a este tipo de influencia se encuentra en la alienación que sufren los jóvenes de la cultura de sus mayores. Como consecuencia, no es raro encontrar organizaciones indígenas cuya base es, no sólo su identificación étnica, sino también su afiliación religiosa.

Coincidiendo con una mayor conciencia respecto al medio ambiente y al surgimiento del movimiento conservacionista, ha crecido la preocupación respecto al futuro de los pueblos indígenas, quienes por lo general están ocupando territorios de una gran biodiversidad, tales como los bosques templados de México, el bosque húmedo tropical de Centro América, Panamá y Colombia, y las selvas tropicales de la región amazónica. Debido en parte, a los patrones de manejo de los recursos naturales y, parcialmente, a la relativa inaccesibilidad a algunos de sus dominios, la biodiversidad en estos territorios ha sido preservada.

Desarrollo en un contexto de diversidad cultural

Al desarrollo generalmente se lo identifica como un proceso evolutivo, de transformación social y económica hacia fines que se consideran beneficiosos. En contraste a la concepción macroeconómica que enfatiza cambios en los indicadores agregados de la economía, el consenso general entre los líderes indígenas, asesores, expertos y practicantes es que el desarrollo indígena genuino equivale a un proceso de cambio autónomo mediante el cual una comunidad representa la visión de su historia, sus valores y sus metas futuras, a medida que busca acceder a una mejor calidad de vida (Roper et al. 1996; Bengoa 1993; Durston 1993; Albó en edición). La Declaración de San José (del Encuentro de "Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina" en Costa Rica en 1981 auspiciado por la UNESCO y la FLACSO) define etnodesarrollo como un proceso de:

... ampliar y consolidar los ámbitos de la cultural propia mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, e implica una organización equitativa y propia del poder (UNESCO/FLACSO 1982).

A dicho proceso, muchos se refieren de diversas maneras, tales como, autodesarrollo, autogestión, etnodesarrollo y autodeterminación. De acuerdo a Carlos Alfonso Palma, ex-presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC):

Para nosotros, el desarrollo no es únicamente económico. Es integral. Estos es, tener autonomía, tener capacidad organizativa y administrativa ... La mayoría de las veces, al hablar de desarrollo económico, se quiere decir tener posibilidades económicas para el progreso de nuestros compañeros. Sin embargo, para nosotros, no lo sería sólo individualmente, sino a nivel colectivo; esto significa proponer soluciones para la comunidad. Nosotros tenemos que generar muchas alternativas tales como la apropiación de tecnología, posibilidades de crédito, adaptación a una economía apropiada para nosotros, una economía que nos permita controlar nues-

tros medios, que les permita a las comunidades desarrollar su autonomía (*The Ethnic Newswatch* 1992).

El conocimiento que los pueblos indígenas poseen acerca del medio ambiente y de las capacidades curativas de las plantas y los animales son irvaluables para su desarrollo con identidad. Ha sido demostrado que el conocimiento tradicional está relacionado indisolublemente al lenguaje, a la cultura y al sistema de creencias de las comunidades (Brokensha et al. 1980; Davis y Ebbe 1993; Johnson 1992; Warren et al. 1995). Si las formas de vida y los sistemas de creencias de los pueblos indígenas comienzan a cambiar drásticamente y su lengua desaparece, en consecuencia, el amplio conocimiento sobre el mundo natural que existe en estas áreas, también desaparecerá.

Como se dijo anteriormente, en toda la América Latina existen muchos casos de selvas tropicales que han sido preservadas en los territorios indígenas.⁴ Por esta razón, las estrategias indígenas les pueden brindar información a los científicos occidentales y aquellos interesados en aspectos como el desarrollo sostenible, reducción de la pobreza, explotación de la tierra, diversidad biológica y empleo de los recursos. Al mismo tiempo, los pueblos indígenas con frecuencia han estado relegados a ocupar áreas frágiles y propensas al riesgo en los Andes y Mesoamérica y, como consecuencia de la pobreza y de las prácticas ineficaces de explotación de la tierra, dichas áreas han sufrido la degradación (Pichón y Uquillas 1995). En este punto, es importante anotar que las estrategias de desarrollo indígena y las prácticas cotidianas, no son siempre, ni la mejor actividad, ni la más sostenible. El conocimiento indígena es sabio, pero no siempre perfecto, tal como el conocimiento occidental puede ser fallido.

Características del desarrollo indígena

Las características del desarrollo indígena deben ser consideradas a la luz del contexto de la naturaleza específica de las comunidades indígenas que les ha capacitado para sobrevivir y mantener sus culturas y organización social, por siglos; combinando, por lo general, el conocimiento tradicional y el moderno. Tal como lo sugiere Durston (1993), "los recursos fundamentales para el éxito de los indígenas los

constituyen su propia cultura y la apropiación del conocimiento universal; los cambios favorables y las alianzas necesarias pueden surgir a partir de la expansión de la modernidad en el mundo".⁵

Para poder estar en condiciones de pensar respecto al futuro, seguridad alimentaria, un lugar seguro y saludable para vivir y la base de las estructuras familiar y social. Muchas comunidades indígenas se han dirigido hacia la supervivencia cultural y económica en un mundo globalizado que no es el suyo, pero uno en el que ellos han aprendido, adaptado y apropiado aquello que necesitan.

Las estrategias de desarrollo indígena se derivan de la interpretación de su propia realidad. Así, en un taller organizado por el Banco Mundial en 1993, que reunió a una decena de representantes de las principales organizaciones indígenas del continente, el problema número uno fue el relativo a la territorialidad y la estrategia sugerida fue la de asegurar la tenencia de la tierra de preferencia en forma de áreas comunales contiguas o de territorios, con títulos legales y derecho pleno a la utilización de los recursos naturales. Relacionado a lo anterior estaba el uso de los recursos naturales que es esencial para que la reproducción social, especialmente en términos de seguridad alimentaria, el uso de mano de obra local, generación de ingresos y retención de población. Otro elemento clave de esta estrategia es el fortalecimiento organizacional que permite mejorar la capacidad indígena de autogestión, particularmente de actividades de desarrollo en beneficio de sus pueblos (Uquillas y Rivera 1993).

La escuela de pensamiento latinoamericano que ha propuesto el etnodesarrollo postula que, más allá del mejoramiento del nivel de vida, se necesita el fortalecimiento cultural, valorar la identidad como pueblo, recuperar la tierra y el territorio y la autogestión (CEPAL 1995).

En un esfuerzo por orientar el debate sobre las posibilidades de lograr formas de desarrollo con diversidad cultural, dos estudios recientes hacen una revisión cuidadosa de la literatura existente sobre el tema y presentan las características o precondiciones del desarrollo indígena. En el primero (Partridge et al. 1996) en base a una revisión de estudios de casos y en otros ejemplos, se manifiesta que las principales características del desarrollo indígena serían las siguientes:

- La tenencia de la tierra, agua y otros recursos naturales, debidamente delimitados y titulados.
- El mantenimiento de la autosuficiencia alimentaria, en base al apoyo a actividades culturalmente apropiadas, incluidas la caza y la recolección, la pesca, la agricultura y la ganadería.
- La promoción de actividades generadores de ingresos, conducentes a la inversión y al mejoramiento de la calidad de vida y al bienestar de toda la comunidad.
- El mejoramiento de las condiciones de salud, incluyendo los servicios básicos de agua potable y saneamiento ambiental y la prevención y tratamiento de enfermedades.
- El mantenimiento de una organización social fuerte y la habilidad para movilizarse por sus derechos.
- El respeto a una identidad cultural cambiante, caracterizada por la revalorización, la expresión, la comunicación y el fortalecimiento político.
- La promoción de la educación, incluida la educación bilingüe y multicultural, y la capacitación práctica.
- El reconocimiento por parte del gobierno de los derechos humanos y políticos como ciudadanos, el derecho al voto, a la igualdad de participación y representación, así como a la promoción de la legislación indígena.
- Interacción en un marco de respeto mutuo con la sociedad nacional, incluidas las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, las organizaciones internacionales para el desarrollo, la iglesia y los programas de entrenamiento.
- Participación indígena en la conservación de los recursos naturales.

Se indica que el orden de éstas características no le da prioridad o mayor importancia a ninguna en particular y que un aspecto crucial en este proceso es que muchos de estos asuntos están interconectados e interrelacionados. Como resumen se formula la siguiente proposición general: Es más probable que el etnodesarrollo indígena ocurra cuando los pueblos indígenas tengan acceso a los recursos básicos para su reproducción social; cuando hayan logrado alcanzar un nivel elevado de organización social y de movilización política; hayan podido preservar su identidad cultural (especialmente su propia lengua); y hayan establecido lazos sólidos con instituciones externas

de apoyo. Sin duda, un factor contribuyente lo constituye una política ambiental favorable.

Tenían suficiente información detallada para un análisis comparativo, 28 de los cuales se consideran definitivamente exitosos. Los datos fueron codificados en una matriz con 19 indicadores. El análisis se basó en la determinación de que si las variables tenían un impacto positivo o negativo en el resultado final de las actividades de desarrollo.⁶

Una de las conclusiones más relevantes del análisis es que no se puede identificar los factores específicos asociados con los casos de desarrollo exitoso. Esto no solamente refleja la diversidad del desarrollo indígena sino también que no se puede establecer una guía única para el proceso y la falta de investigación y formulación teórica sobre el tema. El estudio concluye resaltando algunas de las variables que podrían servir como punto de partida para una discusión más amplia sobre el desarrollo indígena. Los resultados se agrupan en tres categorías: el contexto legal, el grado de participación, empoderamiento y autodeterminación de los pueblos indígenas, y el apoyo externo tanto técnico como financiero.

En cuanto al contexto legal se afirma que el desarrollo indígena debe estar basado en la garantía de los derechos humanos, derechos a la alimentación y seguridad alimentarla y derechos a la tierra y los recursos naturales. Para muchas comunidades indígenas el adquirir seguridad en la tenencia de la tierra y control de los recursos naturales ha sido el primer paso hacia el desarrollo autónomo.

Sobre el nivel de participación, indica que, si bien el involucramiento de los pueblos indígenas en todas las fases del proceso de desarrollo tiende a asegurar que se tome en cuenta a las prioridades locales, lo más importante para lograr la máxima participación es que los planes de desarrollo sean internalizados por el grupo participante. Los grupos más proclives a participar en las actividades de desarrollo tenían más orgullo en su cultura y aquellos casos en que la producción orientada al mercado reforzaba la identidad fueron más exitosos.

El factor más común en los casos de desarrollo exitoso ha sido la presencia o creación de organizaciones indígenas tanto a nivel local/comunal como multi-comunal como un medio a través del cual los pueblos indígenas pueden estar representados en el proceso de desarrollo y gestionar las actividades de desarrollo. La participación de

organizaciones del nivel macro en el proyecto estaba asociada a un impacto positivo alto en 71 por ciento de los casos considerados exitosos.

Finalmente, en lo que tiene que ver con el apoyo estatal al desarrollo indígena, se destaca que el apoyo externo no siempre garantiza el éxito de los proyectos. Lo importante es que los fondos sean proporcionados sin condicionamientos, excepto aquellos que tienen que ver con la debida localización de los recursos. Para que el acceso al crédito sea un factor que promueve el desarrollo, éste debe estar acompañado por un economía relativamente estable. Además, se debe proporcionar la capacitación y asistencia técnica necesarias para que las organizaciones que quieren apoyar a los indígenas puedan manejar los programas de desarrollo a largo plazo. En aquellos casos de desarrollo exitoso y de impacto positivo, 61 por ciento habían contado con los conocimientos y habilidades requeridas por el proyecto y 64 por ciento habían recibido asistencia técnica y financiera. El objetivo de la asistencia técnica debería ser la promoción de un alto grado de autonomía y autodeterminación indígena. Una de las áreas críticas a las que la capacitación debe dirigirse es la gestión de proyectos (Roper et al. 1996).

Los estudios arriba mencionados coinciden en la mayoría de características identificadas. En esencia éstas son: 1) reconocimiento de los derechos humanos básicos; 2) seguridad alimentaria y salud; 3) seguridad en la tenencia de la tierra y uso de recursos naturales; 4) participación indígena en el todo el proceso de desarrollo, incluyendo la planificación, ejecución y evaluación de proyectos; 5) solidaridad y revalorización cultural; 6) organización y movilización social; 7) educación bilingüe e intercultural; 8) promoción de sistemas productivos integrados para mejoramiento del ingreso; y 9) apoyo financiero, asistencia técnica y capacitación.

Sin embargo, es importante notar que muchas de éstas son aplicables al desarrollo comunitario en general y no exclusivamente al desarrollo indígena en situaciones de diversidad cultural. Para un desarrollo con identidad, en base a los estudios analizados, este trabajo mantiene que las principales condiciones serían: el acceso a la tierra y recursos naturales; la organización y movilización social; el mantenimiento de la solidaridad e identidad étnicas; el ingreso económico; y la educación bilingüe e intercultural. Por su importancia, estas características son discutidas en mayor detalle a continuación.

El acceso a la tierra y recursos naturales

Para tratar de una manera adecuada los aspectos socioeconómicos involucrados en el manejo de la tierra y los recursos, es necesario comprender el contraste entre los conceptos que tienen tanto los pueblos indígenas como la sociedad en general, respecto al territorio, la tierra y los recursos. El concepto que tienen los pueblos indígenas acerca del territorio, la tenencia de tierras y su uso, se basa en parte en sus propios valores culturales, mientras que aquel de la sociedad dominante tiene por base los valores culturales de origen occidental. Los pueblos indígenas tradicionalmente han concebido la tierra, no como una propiedad para ser intercambiada en el mercado, sino como la Madre Tierra, sujeta a diversos tipos de uso, tales como las áreas destinadas a los rituales religiosos y aquellas destinadas al uso temporal, periódico o permanente.

En contraste, el concepto que tiene el Estado, ha establecido el principio de derechos de propiedad limitada que pueden intercambiarse tal como otros factores de producción. En consecuencia, la tierra está sujeta a ser poseída, o bien por individuos o por grupos, pero existen limitaciones acerca de la subdivisión y el uso de los recursos que están estrechamente relacionados con el mercado y, por ende, dan lugar a varias paradojas (Hurtado y Sánchez 1992):

- la oposición suelo/subsuelo, mediante la cual el Estado otorga derechos sobre la tierra, pero se reserva para sí, el derecho a los recursos del subsuelo;
- la oposición tierra(suelo)/fauna y flora, según la cual se otorgan derechos sobre el terreno, pero se restringe el uso de los recursos naturales sobre el mismo;
- la oposición tierra/agua, mediante la cual la tenencia de tierra no implica la tenencia de agua; y
- la oposición tierras baldíos o del Estado/posesión tradicional, mediante la cual, las tierras sometidas a alguna forma extensiva de manejo de los recursos naturales, no son considerados como utilizados.

Muchos estados latinoamericanos reconocen únicamente derechos al suelo superficial, a la vez que otorgan derechos privados o estatales

a los recursos por encima y por debajo del suelo, tales como el petróleo, los minerales y los bosques. En consecuencia, aun cuando los indígenas tienen la posibilidad de demarcar y obtener la titulación de los territorios tradicionales, no están en capacidad de impedir las invasiones de los contratistas que se entienden directamente con el Estado (Van Cott 1994). Recientemente, el concepto de territorio ha sido adoptado como parte de la nueva ideología de las organizaciones indígenas, con el fin de captar la idea de "Madre Tierra" y asegurar la titulación legal de sus territorios tradicionales. Algunos ejemplos de estas acciones incluyen al Proyecto de Autodemarcación del pueblo Yuqui de Bolivia; Proyecto de Demarcación del pueblo Ye'Kuana de Venezuela; Empleo de Mapas Territoriales del pueblo Maya de Belice; Empleo de Mapas de las Tierras Usadas y Ocupadas por el pueblo Mosquitia de Honduras; Área Costera Protegida del pueblo Miskito de Nicaragua y Empleo de Mapas de los indígenas del Darién de Panamá (Denniston 1994; Cultural Survival Quarterly 1995).

Se tiene evidencia de que al existir la tenencia segura de territorios comunales, se cuenta con una importante precondition del desarrollo indígena. En efecto, el lazo que mantienen los pueblos indígenas con sus territorios ancestrales (incluidos los bosques, la tierra y el agua), así como su dependencia de los recursos renovables de la tierra, ha determinado, propiciado y servido de base a su cultura y sistema de creencias. La tierra permite la supervivencia, las relaciones sociales, el crecimiento de plantas medicinales y de materiales para vivienda. La tierra y los recursos naturales tienen grandes significados culturales. Son de gran importancia para sus religiones y creencias espirituales y, definen su identidad social y cultural (Davis 1993). Para los pueblos indígenas, la tierra no es una "propiedad" que puede comprarse y venderse como un producto, sino algo sagrado a lo que le subyace la noción de territorio comunitario (Chapin 1992). Miguel Puwainchir, ex-presidente de la Federación de Centros Shuar-Achuar, una organización regional de 330 comunidades indígenas ubicadas en la selva amazónica del Ecuador oriental, comenta:

Así que para nosotros, la tierra no es una propiedad que se puede comprar y vender por un precio. Es lo que nos sostiene. En el momento en que nuestra tierra se pierda dejaremos de ser Shuar y Achuar ... Para nosotros, la tierra hace parte de nuestra familia y,

dado que somos una gran familia, la mantenemos entre todos. Esta es la razón por la cual hemos organizado una federación (*Grass-roots Development* 1992).

Organización y movilización social

En la vida de los pueblos indígenas son de gran importancia la familia y la comunidad. Las estrategias de desarrollo indígena exitosas surgen al existir una organización social sólida que le sirva a la comunidad indígena como base para organizarse y tomar decisiones. Partiendo de esta base, muchas organizaciones comunitarias han unido sus fuerzas y conformado asociaciones, federaciones o uniones y confederaciones y, por ende, han alcanzado elevados niveles de complejidad.

El proceso de movilización social ha asumido la forma de actividades comunitarias a nivel local y de movilizaciones regionales o nacionales con el fin de protestar en contra de alguna acción específica. La clave de este enfoque es mantener una organización sólida y ser capaces de movilizarse y actuar. En algunos casos, las comunidades que han sido enemigas tradicionalmente, han llegado a unirse por una causa común, tal como aparece descrito a continuación por un jefe Kuna colombiano, en una reunión del Congreso General Kuna (un consejo democrático bianual que vigila la reservación territorial Kuna Yala, Panamá, ocupada por los Kuna de la costa de San Blas).

Ahora nos sentamos hoy aquí y yo les estoy hablando a ustedes. Personas como los Kuna se dirigieron a nosotros. Todos estamos trabajando juntos. Ya nadie está durmiendo ahora y por eso, hay fuerza en esto. El pueblo del Chocó (de Panamá y Colombia, tradicionalmente, enemigos de los Kuna), quienes son pobres y sufren, se han unido a nosotros (*Cultural Survival Quarterly* 1987).

Las organizaciones de segundo y tercer nivel se han creado para defender los derechos de comunidades asociadas y establecer vínculos entre las comunidades y la sociedad nacional. En este sentido, las organizaciones mayores ayudan a las comunidades indígenas en la articulación de sus demandas en una forma comprensible para las instituciones dominantes, al tiempo que preservan la singularidad de sus

Recuadro 1**Organización indígena en el Ecuador**

Las organizaciones de indígenas en el Ecuador, también tienen una historia de movilizarse para protestar. La sociedad ecuatoriana no le prestó atención a las demandas indígenas hasta el levantamiento de 1990, cuando miles de indígenas que protestaban, causaron una interrupción del transporte a lo largo del país. Esta acción paralizó la producción agrícola en las tierras altas. También ha habido otras protestas subsiguientes, tales como la ocupación de las instalaciones del Congreso, en mayo de 1991. En abril de 1992, hubo una marcha desde la Amazonia hasta Quito, para exigirle al gobierno reconocer legalmente los territorios indígenas y reformar la Constitución nacional con el fin de proteger las diferentes nacionalidades y culturas del Ecuador. Después de una semana de acampar en un parque público de Quito, los Indígenas regresaron a su tierra con un compromiso oficial que les garantizaba la titulación de una gran porción de los territorios que ellos usan y el Congreso se reunió en sesión especial para discutir las demandas de los indígenas (IWGIA 1992).

En junio de 1994, las organizaciones indígenas organizaron una protesta con barricadas para demandar la derogación de la Ley de Desarrollo Agrario. Después de una semana de protestas, el gobierno accedió a las primeras conversaciones con los líderes indígenas. La movilización de los pueblos indígenas fue mejor organizada que la protesta de 1991 y condujo a una revisión de la Ley Agraria, después de que el gobierno aceptara discutir los asuntos contenciosos con los diferentes actores involucrados. En este caso, tanto las organizaciones rurales indígenas como las no indígenas, las federaciones étnicas y de trabajadores, unieron sus fuerzas y conformaron un ente coordinador (la Coordinadora Agraria).

estructuras sociales. La supervivencia de los pueblos indígenas depende del diálogo que los diferentes niveles de organización indígena establezcan con el Estado y el resto de la sociedad (Recuadro 1).

Solidaridad e identidad cultural

La cultura es como un árbol ... Si las ramas verdes-la lengua, las leyendas y las costumbres de un pueblo-son cortadas sin cuidado, las raíces que conectan a la gente con su lugar en la tierra y con los demás, también comienzan a marchitarse. El viento, la lluvia y los elementos, arrasan con la tierra de la superficie y el terreno se convierte en un desierto.

Mariano López, líder indígena Tzotzil de la municipalidad de Chamula, Chiapas, México (Kleymeyer 1992).

Un denominador común en muchas de las estrategias de desarrollo indígena, es la importancia dada a mantener y a revitalizar la expresión cultural. De ahí que, "en algunos casos, el proceso de desarrollo no se refiere tanto al cambio, como a la preservación y al fortalecimiento de dichos recursos" (Breslin 1986). "Un pueblo que confía en el valor de su propia cultura está en condición de gestionar su propio desarrollo" (Varese y Martín 1993 en CEPAL 1995).

La cultura de un pueblo es, a la vez, menos y más que, la noción popular de cultura como "herencia". Es menos porque en ningún sentido, la totalidad de la experiencia pasada persiste en el presente y, es más, porque el pasado se reconstruye continuamente para atender a las necesidades del presente. Las culturas evolucionan por medio de la constante negociación entre el pasado y el presente (Partridge 1987). Las culturas tienen la capacidad de incorporar nuevas ideas, precisamente en donde tienen cabida, en vez de entrar en conflicto, con la lógica interna de la cultura (Durston 1993). Las estrategias de desarrollo indígena que incorporan nuevas ideas y mantienen, o incluso, fortalecen la lógica interna de la cultura, tienen la capacidad de mejorar realmente el nivel de vida de los miembros de la comunidad. David Maybury-Lewis afirma que:

La cultura en su sentido astrológico más amplio (es decir, la forma de vida de un pueblo y, específicamente, las creencias compartidas que le subyacen) está en constante cambio. Asimismo, el desarrollo es un proceso de cambio, por lo general, inducido. El punto entonces es: ¿qué clase de cambio está siendo contemplado?, ¿cuán rápido se dará? y, si las ventajas que aportará, justifican asumir todas las alteraciones que causa (Kleymeyer 1993).

Las estrategias de desarrollo indígena que incorporan la cultura han asumido diversas formas que van desde la educación bilingüe, la música y las artesanías hasta la medicina tradicional. Para Albó (en edición) la clave de un proceso de desarrollo que comienza en la propia identidad de los pueblos indígenas, es una posición de "radicalismo bilingüe", mediante el cual, los pueblos están en capacidad de mantener su propia identidad, teniendo como punto de referencia su lengua materna, pero abiertos a los valores de otras culturas. Las estrategias de desarrollo indígena que se basan en la conservación y el refuerzo de la cultura de un grupo indígena tienen la capacidad de transformar realmente a una cultura y de promover el cambio social, lo cual es positivamente fortalecedor y benéfico.

Como ilustración de lo expuesto, en Pará, Brasil, existe una organización sin ánimo de lucro, llamado Centro para la Preservación del Arte, la Cultura y las Ciencias Indígenas, dirigido por indígenas. El centro alberga una exposición de arte nativo amazónico, una biblioteca multilingüe y un sistema de archivo con colecciones de música tribal, historias de la tradición oral y cosmologías. El centro también ofrece empleo a artistas indígenas y el 15% del producto de la tienda de recuerdos retorna a los artistas. Según palabras de María Antonia Kaxinawa, líder y miembro de la tribu Kaxinawa:

... nuestro objetivo es socio-político y estarnos haciendo uso de los dólares del ecoturismo para apoyar nuestro movimiento. Nuestra meta es crear un proyecto indígena autosuficiente que en el futuro ofrezca nuevas oportunidades de empleo dignas y apropiadas culturalmente para los indígenas aculturados del Brasil (Daugherty 1994).

Los cambios a nivel local son importantes, sin embargo, estas actividades dejarán de ser efectivas si no se dan cambios a mayor escala, es decir, a nivel de las políticas y las leyes. Es a este nivel donde también ha sido muy importante la labor de las organizaciones mayores. Tradicionalmente, la legislación en la mayoría de los países latinoamericanos no garantizaba la protección de los ciudadanos indígenas. En el pasado, las políticas respecto a los indígenas hacían énfasis en acciones paternalistas orientadas a integrar las comunidades indígenas a la nación. Dicha posición está cambiando en parte, con base en acciones recientes de las comunidades indígenas. Por primera vez, en

algunos países las Constituciones y la legislación se refieren a los derechos indígenas. Víctor Hugo Cárdenas, indígena Aymará y vicepresidente de Bolivia, resume la importancia de la actividad política para los pueblos indígenas,

Los pueblos indígenas desean resolver sus problemas, pero dentro de un sistema democrático, y no, mediante métodos violentos ... deseamos resolver nuestra trágica pobreza dentro de los límites de la democracia. Tenemos el derecho a ser gobernados, pero también el derecho de gobernar. Deseamos elegir, pero también deseamos ser elegidos (Nash 1993).

En un intento por determinar lo que dichas respuestas políticas realmente significan para los pueblos indígenas, el Diálogo Interamericano condujo a un estudio sobre las respuestas que los gobiernos latinoamericanos le han dado a los pueblos indígenas. Se concluyó que en el Brasil se ignora su nueva y progresiva legislación respecto a la población indígena amazónica. Bolivia, en los inicios de la elección del presidente Cárdenas, lanzó una nueva era de gobierno multiétnico. Colombia y Paraguay han cambiado radicalmente sus Constituciones en favor de los derechos de los pueblos indígenas e incluyeron a representantes indígenas en el proceso de reforma constitucional. Guatemala y el Ecuador, con poblaciones indígenas mucho mayores parecen estar ignorando las demandas de los indígenas, a menos que se vean forzados a responder durante momentos de intensa protesta o de crisis nacional. El prestigio y el impacto de las organizaciones Mayas guatemaltecas se originó durante la crisis constitucional que rodeó al fallido intento de golpe de estado de 1993 (Van Cott 1994).

El reconocimiento político incrementará la capacidad de las comunidades indígenas para llevar a cabo actividades de desarrollo. Sin embargo, lo anterior no garantiza que los cambios se reproduzcan. En los ejemplos que se presentan a continuación, países como Colombia, Paraguay y Chile, con minorías indígenas pequeñas, tienen la voluntad de asumir la naturaleza multiétnica del Estado. En cambio, países como Guatemala, Perú y Ecuador, con mayor población indígena, se han demorado para ejecutar los cambios. Quizá los resultados positivos se deriven de dos fuerzas convergentes: un movimiento indígena fuerte y un gobierno receptivo. Otro fenómeno interesante lo

Recuadro 2

Los derechos indígenas

- En el Brasil, el Capítulo VIII de la Constitución de 1988 está dedicado a los pueblos indígenas.

- En México, se reformó el Artículo 4 de la Constitución de 1991, y se incluyó un párrafo sobre los derechos de los indígenas (Assies y Hoekema 1994).

- En el Paraguay, la reforma constitucional aumentó la participación de los pueblos indígenas en las cuestiones políticas que les concernían, mediante la incorporación de representantes indígenas en las deliberaciones de las Asambleas Constitucionales. La nueva Constitución, reconoce oficialmente la legitimidad de la ley indígena tradicional, que es y ha sido, utilizada comúnmente por los indígenas, para resolver los conflictos intracomunitarios, mientras conceden otros importantes derechos de soberanía al Estado (Van Cott 1994).

En Colombia, en 1990, el gobierno reconoció los derechos de los pueblos indígenas a un extenso territorio, al triplicar el área indígena legalmente reconocida –aproximadamente 180.000 kilómetros cuadrados– del Amazonas. Estos territorios le pertenecen a las comunidades indígenas a perpetuidad y no pueden ser vendidos. El proceso de reforma constitucional de 1991, realzó enormemente la participación política de los representantes indígenas. La identidad especial, cultural económica y social de los pueblos indígenas en Colombia, finalmente fue reconocida. Oficialmente, las instituciones gubernamentales no pretenden, ni privatizar los territorios indígenas ni integrar la población al resto de la sociedad. Con la nueva Constitución, la legislación indígena existente, se modificó estructuralmente y, en la conformación de territorios y de consejos indígenas, se afirma la autoridad indígena (Assies y Hoekema 1994).

- En los inicios del conflicto entre los indígenas Miskitu y el gobierno sandinista de Nicaragua, se adoptó el Estatuto de Autonomía para los indígenas Miskitu de la costa Atlántica. Este grupo cuenta con una población aproximada de 100.000 indígenas. Además, hay unos 8.000 Sumu que viven a lo largo de la costa del Caribe y de los ríos del noreste de Nicaragua y del sureste de Honduras. Unidos, tomaron las armas contra el gobierno sandinista, entre 1981 y 1988/89. Por siglos, los Miskitu se han mezclado con las comunidades negras y los Sumu, en un proceso de amalgamamiento entre tres grupos diferentes (cada uno con su propio dialecto) que podría fortalecer la identidad común. En mayo de 1990, el primer movimiento indígena ejerció el derecho al voto en Bilvi, la capital de Yapti Tasba, al oriente de Nicaragua (Assies y Hoekema 1994).

constituyen las organizaciones indígenas fuertes que han surgido en Ecuador y Bolivia, entre otros.

Es claro que entre más fuerte sea la posición que tenga una comunidad con el Estado, mayores serán la autonomía y los derechos que le serán reconocidos. Dicha posición de fuerza, por lo general, surge de la capacidad de organización, la que a su vez, está directamente relacionada con la relativa libertad que experimentan los grupos y con su capacidad para reunirse, discutir y atender los asuntos que les preocupan. En la mayoría de los casos, ha asumido la forma de la unificación de varios grupos indígenas que tradicionalmente no interactuaban para llevar a efecto algún cambio real. Esto se nota en los ejemplos del Consejo Aguaruna Huambisa del Perú y en la interacción de los grupos indígenas Emerá-Wounaan y Kuna en el área del Darién.

La promoción de actividades generadoras de ingresos

Un paso clave en la mayoría de las estrategias de desarrollo indígena es garantizar la autosuficiencia alimentarla. Para algunos grupos, éste es uno de los aspectos más importantes relativos a la supervivencia y reproducción social. Para otros, las actividades generadoras de ingreso constituyen una etapa que conduce a la inversión en la comunidad. Dado a la naturaleza de las actividades generadoras de ingresos se introduce en las comunidades nuevas variables que pueden tener tanto efectos benéficos como perjudiciales. Pueden aportar a las comunidades dinero en efectivo, bienes materiales, educación, mejor atención en salud, etc. pero, asimismo, una mayor dependencia de condiciones externas e influencias extranjeras. El componente clave del etnodesarrollo con las actividades generadoras de ingresos es la inversión de dicho recurso en el mejoramiento de la calidad de vida de la gente y en la importancia de la toma de decisiones comunitaria. Valerio Grefa, representante de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), en una reunión en que se preparaban informes de avance para la Cumbre de las Américas de 1994, hizo el siguiente comentario que ilustra claramente este dilema:

... garantizar sus derechos de tierras no significó que los indígenas estuvieran completamente opuestos a la extracción de petróleo y a

la de metales preciosos. Dicha explotación sería permitida, siempre y cuando se controlase y parte del dinero producido se invirtiera en salud, educación y en otros servicios básicos para la comunidad indígena que habita en el territorio. Nosotros también deseamos desarrollamos (Castonguay 1994).

Una clase de actividad generadora de ingresos para las comunidades indígenas ha sido la promoción de la producción artesanal. Dicha actividad cumple dos propósitos: proveer ingresos como un suplemento a la agricultura de subsistencia y reforzar la identidad cultural y étnica. Entre los ejemplos que ilustran tal promoción y que se conocen alrededor del mundo, se encuentran: los tejedores de las comunidades Zapoteca de Oaxaca, México; los tejedores de Otavalo, Ecuador; los pintores de corteza Nahua Amate de Guerrero, México y los productores de molas, los Kuna de San Blas, Panamá (Stephen 1991).

En Nuevo San Juan de Parangaricutiro en Michoacán, México los Purepecha manejan sus bosques mediante la combinación de un alto nivel de organización comunitaria y destrezas administrativas con técnicas modernas de manejo forestal. En 1981, la comunidad inició una industria forestal con sus propios recursos y, desde entonces, ha mejorado el manejo de los bosques y generado empleo para casi un 70% de la comunidad. La operación forestal consiste en una industria integrada verticalmente que produce madera, resina de pino procesada para brea, trementina, muebles, carbón, etc. Allí están empleados de manera permanente y directa, aproximadamente 950 miembros de la comunidad y 200 empleados adicionales, lo son de manera indirecta. En 1988 el gobierno le otorgó a la comunidad, el permiso para el control total del manejo forestal y en 1990, la empresa alcanzó unas ventas aproximadas a los 5 millones de dólares (Alvarez Icaza 1993). En 1991, la comunidad Purepecha fue reconocida legalmente como comunidad indígena y se le otorgó el dominio de 45.000 acres de tierra. Los Purepecha operan mediante un sistema de corte del área forestal cada diez años y el mantenimiento de invernaderos y de áreas reforestadas. La comunidad ha reinvertido las ganancias en el mejoramiento de la empresa, ha trabajado en pro de la responsabilidad comunitaria respecto al cuidado de los bosques y de la toma de decisiones democrática a todos los niveles en la comunidad. Ellos también se encuentran en el proceso de diversificar su base económica a otras acti-

vidades, como lo son el ecoturismo, los fertilizantes orgánicos, la comercialización de aguacates y duraznos cultivados orgánicamente, la educación ambiental, y otra serie de usos para los productos ambientales tales como medicinales u ornamentales (Comunidad Indígena de Nuevo San Juan de Parangaricutiro 1996).

La educación bilingüe e intercultural

Enseñémosle a la gente a leer y a escribir en su propia lengua y muy pronto ellos comenzarán a preguntar adónde están nuestros libros. Esta es una cuestión sumamente política. Andrés Cuz de la Academia de Lenguas Mayas (*Toronto Star* 1994).

En un estudio reciente del Banco Mundial, *Pueblos Indígenas y Pobreza en América Latina*, claramente se señala la correlación entre el nivel académico y la pobreza. En el estudio se encontró que el nivel educativo de los pueblos indígenas de Bolivia, en promedio, es de tres años menos que el de la población no indígena y que, en Guatemala, la mayoría de la población no accede a la educación formal. "En promedio, los pueblos indígenas cuentan únicamente con 1,3 años de escolaridad y sólo el 40% es letrado" (Psacharapoulus y Patrinos 1994). En el estudio también se indica que aquellos pueblos indígenas que han recibido educación, tienen mayores tasas de empleo y muchas más ventajas socioeconómicas.

Con frecuencia la educación ha sido un medio para asimilar a los pueblos indígenas y, por consiguiente, los programas educativos para las comunidades indígenas son, en algunos casos, vistos con sospecha. Un programa bilingüe adecuado debe hacer igual énfasis tanto en la lengua materna como en la lengua dominante. Algunos métodos simplemente emplean la lengua materna para facilitar la transición a la lengua dominante y luego la abandonan.

La ejecución de los programas de educación bilingüe ha tenido lugar en varias comunidades indígenas, con algunos casos exitosos. La principal diferencia en estos casos es que la comunidad indígena controla el proceso educativo, el cual, sumado a la educación típica también fortalece la identidad indígena al introducir la lengua y la cultura indígena, es decir, la educación bilingüe intercultural o la educación que comienza en la propia cultura (Albó en edición).

Godoy anota que los indígenas Sumu de Nicaragua, educados formalmente y competentes en el español se han convertido en los mejores intermediarios de sus comunidades forestales (1992).

La educación reduce la dependencia que tienen los pueblos indígenas rurales de los bosques, por medio de tres maneras directas: aumenta la capacidad de los forrajeros para abandonar el campo; mejora el uso de la tierra agrícola mediante la adopción de nuevas tecnologías y la mejor aplicación de las antiguas; y reduce el tamaño de la familia.

Un sacerdote Sumu resaltaba que: "La educación es para el futuro, no para el presente" (Godoy en Psacharapoulus y Patrinos 1994).

Una de las organizaciones indígenas más antiguas y exitosas es la Federación Shuar del Ecuador. Dicha organización se conformó en los años sesenta bajo el impulso de los misioneros católicos con el fin de ofrecer a los Shuar, quienes vivían esparcidos en las selvas orientales, alguna forma de protección legal colectiva en defensa de los colonos que invadían su territorio tradicional. Al conformar grupos residenciales nucleares llamados centros y, luego, en asociaciones subregionales mayores, la Federación tuvo éxito en su apelación al gobierno respecto a los títulos territoriales colectivos. A principios de los años setenta, la Federación también estableció un programa escolar bilingüe radial que transformó la naturaleza de la escolaridad y de la educación en la selva. Antes de establecerse el programa, menos de la mitad de los niños Shuar en edad escolar terminaba la escuela primaria. Para los niños no era solamente difícil atender a la escuela a causa de las grandes distancias desde sus hogares y las dificultades para cubrir dichas distancias, especialmente en las épocas de lluvia, sino que las tasas de deserción eran sumamente elevadas, dado que el currículo no tenía en cuenta ni la lengua nativa ni la cultura de los niños. En el transcurso de una década el programa escolar radial manejado por la Federación demostró ser un gran éxito y el número de escuelas conectadas con la red radial y cuyo personal estaba constituido por maestros entrenados por la Federación misma aumentó de 30 a 177. A principio de los años ochenta, el gobierno reconoció el programa oficialmente y lo utilizó como modelo para otros programas escolares bilingües y biculturales del sector oriental del país (Davis y Partridge 1994).

Conclusiones

Este trabajo ha revisado brevemente algunas tendencias del desarrollo indígena en América Latina, empezando por el hecho que los pueblos indígenas han sido parte del proceso de cambio y están desproporcionadamente representados entre los sectores pobres y extremadamente pobres de la población. En algunos de los países de Centroamérica y los Andes la pobreza afecta a 80 por ciento de la población indígena. Además, la realidad latinoamericana ha cambiado profundamente por la

rápida transformación estructural de las sociedades ... la creciente democratización del Estado ... el creciente reconocimiento del derecho y del valor de la diversidad étnica y cultural; y la institucionalización formal y material del apoyo a la existencia de pueblos y culturas indígenas (Durston 1993).

La década del los noventa está caracterizada por una proliferación de ideas y prácticas relacionadas al tema indígena conjuntamente con la integración económica internacional de los tratados y acuerdos comerciales; el creciente intercambio comercial entre países; y la revolución tecnológica, especialmente en comunicaciones e información, que traen la globalización y la modernización a todas los rincones de América Latina. Se ha demostrado que los pueblos indígenas, mucho más que demandar protección, desean ser incluidos como participantes activos en este proceso de crecimiento y en la distribución de bienes y servicios porque tienen los mismos derechos que el resto de la sociedad y porque muchos de los avances que se han alcanzado en desarrollo de sus países se deben en buena parte a su esfuerzo.

El hegemonismo e innumerables formas de explotación de los indígenas deben ser superados. Aún cuando haya un reconocimiento formal de la diversidad cultural deben desarrollarse mecanismos para la articulación de la diversidad y para evitar que los pueblos indígenas continúen siendo vulnerables a la explotación a nombre de un supuesto interés nacional, especialmente en relación a los recursos naturales y los proyectos de alcance nacional (Zúñiga 1995).

Los pueblos están cada vez más en capacidad de formular alternativas y propuestas basadas en su propia realidad cultural y competir en iguales condiciones con propuestas de afuera (CEPAL 1995). Si se continúa promoviendo la organización, identidad cultural y liderazgo efectivos, los pueblos indígenas llegarán al próximo siglo con la habilidad de decidir entre propuestas alternativas. La habilidad de tomar decisiones, como lo describió Bonfil, es "como autonomía, es decir, como la capacidad libre de un grupo social para optar entre diversas alternativas" (citado por Zúñiga 1995) antes que estar sujeto o simplemente responder a cambios de origen externo.

El desarrollo indígena o etnodesarrollo, tal como ha sido definido por los pueblos indígenas mismos, esto es un proceso de cambio autónomo en un contexto de reafirmación étnica, puede contribuir en gran medida no solamente a elevar el nivel de vida de las comunidades indígenas sino al desarrollo equilibrado de las economías regionales y nacionales.

La mayoría de las características del desarrollo indígena identificadas en este trabajo son válidas para procesos de cambio a nivel comunitario en general. En esencia éstas son: 1) reconocimiento de los derechos humanos básicos; 2) seguridad alimentaria y salud; 3) seguridad en la tenencia de la tierra y uso de recursos naturales; 4) participación en el todo el proceso de desarrollo, incluyendo la planificación, ejecución y evaluación de proyectos; 5) solidaridad y revalorización cultural; 6) organización y movilización social; 7) educación bilingüe e intercultural; 8) promoción de sistemas productivos integrados para mejoramiento del ingreso; 9) apoyo financiero, asistencia técnica y capacitación.

Sin embargo, algunas características son críticas para promover el desarrollo indígena en situaciones de diversidad cultural. Para un desarrollo con identidad, este trabajo postula que las principales condiciones serían el acceso a la tierra y recursos naturales; el mantenimiento de la solidaridad e identidad étnicas; la organización y movilización social; la educación bilingüe e intercultural; y el ingreso económico. Estas ideas concuerdan con aquellas propuestas por la escuela del etnodesarrollo, que incluyen el fortalecimiento de la cultura, identidad étnica, autodeterminación, autonomía, territorialidad y autogestión. Como lo han ilustrado los ejemplos presentados en este trabajo, el desarrollo indígena consiste en la actualización de estas pro-

puestas y, finalmente, en la gestión de proyectos por y para los pueblos indígenas.

Para los gobiernos y agencias de cooperación, el enfoque de desarrollo indígena debe cimentarse sobre todo en el reconocimiento de la diversidad cultural y social. Las estrategias previas basadas en la imposición de la uniformidad –la eliminación de las diferencias lingüísticas, la abolición de los diferentes sistemas de tenencia de la tierra y el rechazo de las costumbres indígenas– han fracasado. El desafío actual es determinar la asistencia para el desarrollo, tal como se requiere, dentro de un marco mediante el cual se reconoce y se organiza la diversidad. De esta manera, las comunidades indígenas podrán avanzar mediante procesos participativos y revertir el patrón de cientos de años de la imposición autoritaria de la uniformidad.

El capital social, los valores compartidos, las reglas para la conducta social apropiada y un sentido común de responsabilidad cívica e identidad, son las características culturales más fuertes de los pueblos indígenas. Se debe construir con base en dicha fortaleza.

La cultura es el complemento de los recursos naturales en los sistemas productivos campesino-indígenas; la cultura orienta el uso de los recursos mientras que estos condicionan, hasta cierto grado, las opciones de vida del grupo étnico. Así concebida, la cultura es un recurso social, capaz de usarse destructiva o racionalmente, de perderse o desarrollarse. Un pueblo que confía en el valor de su propia cultura está en condición de gestionar su propio desarrollo (Varese y Marín, citado en CEPAL 1995).

Los estados latinoamericanos han fallado a sus pueblos indígenas al no hacerles partícipes de los frutos del crecimiento económico, al no haber satisfecho sus necesidades básicas de bienes y servicios y al haber propiciado procesos de alienación cultural. Las barreras del racismo, del lenguaje y de la ignorancia aún permean las principales agencias de la mayoría de los gobiernos y el personal de dichas agencias frecuentemente no es el más apropiado para cumplir sus funciones en comunidades, débiles políticamente, remotas geográficamente y foráneas culturalmente. Concluimos que la única manera de garantizar la localización efectiva y la entrega eficiente de los servicios de desarrollo es promoviendo la participación activa de los pueblos indígenas y sus organizaciones e involucrando directamente a sus sistemas de gobierno y de liderazgo.

Notas

1. Los autores son funcionarios de la Unidad del Medio Ambiente de la Oficina Regional de América Latina y el Caribe del Banco Mundial. Las opiniones manifestadas en este estudio son de los autores y no se deben atribuir al Banco Mundial ni a los países miembros.
2. El número estimado de población varía a causa del desacuerdo existente respecto a la definición oficial de pueblos indígenas. Para mayor información, ver Patrinos y Psacharopoulos (1994).
3. Se considera que un individuo se encuentra por debajo de la línea de pobreza cuando su ingreso es menor a los 2 dólares diarios.
4. En 1992, Cultural Survival y la National Geographic Society produjeron un mapa titulado: *La coexistencia de los pueblos indígenas y el medio ambiente en Centroamérica*.
5. Durston define la modernidad como una noción que implica tanto la tolerancia como el valor de la diversidad.
6. Las variables usadas en este estudio son tenencia de la tierra; grado de aculturación, factores políticos del país; conocimientos necesarios para el proyecto; tecnología; organizaciones indígenas incluidas en el proyecto; revaloración de la cultura, etnicidad, asistencia financiera o técnica; venta en el mercado; involucramiento de la comunidad en el desarrollo de ideas, las prioridades y manejo del proyecto en general.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1973. *Regiones de Refugio*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Albo, Xavier. En edición, 1996. Pobreza, desarrollo, e identidad indígena. En *Desarrollo indígena: pobreza, democracia, sustentabilidad*. La Paz: Fondo Indígena y BID.
- Alvarez Icaza, Pedro. 1993. Forestry as a Social Enterprise. *Cultural Survival Quarterly* (Spring): 45-47.

- Assies, W.J. y Hoekema, A.J, eds. 1994. *Indigenous Peoples Experiences with Self-Government*. IWGIA Document #76. Copenhagen: IWGIA and the University of Amsterdam.
- Bengoa, Jose. 1993. Development with Identity: The Issue of Indigenous Development in Latin America. In *Indigenous Peoples and Development in Latin America*. Dissemination Note #8, World Bank, Environment Unit, Technical Department of the Latin America and Caribbean Regional Office, ed. J. Uquillas y J. Rivera. Washington, DC: World Bank.
- Breslin, Patrick. 1986. A Sense of Identity. *Grassroots Development: The Journal of the InterAmerican Foundation*, 10, 2: 12-21.
- Brintnall, D. 1979. *Revolt Against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. New York: Gordon and Breach.
- Brokensha, David, Warren, D.M. y Werner, Oswald, eds. 1980. *Indigenous Knowledge Systems and Development*. University Press of America.
- Cancian, Frank. 1972. *Change and Uncertainty in a Peasant Economy*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Castonguay, Gilles. 1994. Latin American Indians See Free Trade as Menace. *Reuters* (November).
- CEPAL. 1995. El etnodesarrollo de cara al siglo veintiuno. Manuscrito inédito. División de Desarrollo Social.
- Chapin, Mac. 1992. The View from the Shore: Central America's Indians Encounter the Quincentenary. *Grassroots Development: The Journal of the InterAmerican Foundation* 16, 2: 2-10.
- Collins, Jane. 1989. Small Farmer Responses to Environmental Change: Coffee Production in the Peruvian High Selva. En *The Human Ecology of Tropical Land Settlement in Latin America*, eds.

- D.A. Schui-nann y W. Partridge. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro. 1996. Una Comunidad que enfrenta el reto de la competitividad con organización y trabajo basado en el manejo ordenado de sus recursos. Informe del Gobierno Mexicano (Marzo 27).
- Cultural Survival Quarterly*. 1987. Land Loss and Ethnic Conflict: A Speech by a Colombian Kuna Leader. II, I: 85.
- . 1995, Winter.
- Daugherty, Ned y Kotin, Ilana. 1994. Retaining Cultural Identity: Notes from the Field. *Buzzworms Earth Journal* (January).
- Davis, Shelton H., ed. 1993. Indigenous Views of Land and the Environment. World Bank Discussion Papers, no. 88, Washington, DC: World Bank
- Davis, Shelton H. y Katrinka Ebbe, eds. 1993. *Traditional Knowledge and Sustainable Development: Proceedings of a Conference Sponsored by the World Bank Environment Department and the World Bank Task Force on the International Year of the World's Indigenous People*. Washington, DC: World Bank.
- Davis, Shelton H. y William Partridge. 1994. Promoting the Development of Indigenous People in Latin America. *Finance & Development* (March).
- Durston, John. 1993. Los Pueblos Indígenas y la Modernidad. *Revista de la CEPAL* (Diciembre).
- Denniston, Derek. 1994. Defending the Land with Maps. *World Watch* (February): 27-31.
- The Ethnic Newswatch*. 1992. Facing Colonization- An Interview with Alfonso Palma, President of ONIC. Vol 67: 2 (June 30): 10.

- Godoy, R. 1992. *The Effect of Rural Education on the Use of the Tropical Rain Forest by the Sumu Indians of Nicaragua: Possible Pathways, Qualitative Findings, and Policy Options*. Cambridge, MA: Harvard Institute for International Development.
- Grassroots Development: The Journal of the InterAmerican Foundation*. 1992. The Voice of the Ecuadorian Amazon. 16: 2.
- Guillet, David. 1979. *Agrarian Reform and Peasant Economy in Southern Peru*. Colombia, Missouri: University of Missouri Press.
- Hurtado, Adriana y Enrique Sanchez. 1992. Introducción a documento de reflexión y síntesis. Situación de propiedad, aprovechamiento y manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas en áreas bajas de selva tropical. *Derechos territoriales indígenas y Ecología*. Bogota, Colombia: Gaia Fundaction and CEREC.
- IWGIA (International Workgroup on Indigenous Affairs). 1992. *Newsletter/Indigenous Affairs* (July/August/September): 36-38.
- Johnson, Martha, ed. 1992. *Lore: Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Ottawa, Ontario: Dene Cultural Institute and IDRC.
- Kleymeyer, Charles D. 1992. Cultural Energy and Grassroots Development. *Grassroots Development: The Journal of the InterAmerican Foundation* 16,1: 22-31.
- . ed. 1993. *Cultural Expression and Grassroots Development: Cases from Latin America and the Caribbean*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Mangin, William. 1970. *Peasants in the City*. Boston: Houghton Mifflin.
- Nash, Nathaniel. 1993. Conversations, Victor Hugo Cardenas, Bolivia's Vice President, First Indian in High Office, Waits for Change. *The New York Times*, 19 de septiembre, Sec. 4. p. 9.

- PAHO (Pan American Health Organization). 1993. *Health of Indigenous People*. Washington, DC: Pan American Health Organization.
- Painter, Michael y William Partridge. 1989. Lowland Settlement in San Julian, Bolivia-Project Success and Regional Underdevelopment. In *Human Ecology of Tropical Land Settlement in Latin America*, eds. A. Schumann and W. Partridge, 340-377. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Partridge, William. 1983. Desarrollo Agrícola entre los Mizatecos. *América Indígena*.
- . 1987. Toward a Theory of Practice. In *Applied Anthropology in America*, eds. E. M. Eddy and W. Partridge. New York: Columbia University Press.
- Partridge, William, Jorge Uquillas y Katliryn Johns Swartz. 1996. Including the Excluded. Ethnodevelopment in Latin America. A paper prepared for the Annual World Bank Conference on Development in Latin America and the Caribbean, Bogota, June 30-July 2, at Colombia.
- Psacharopoulos, George y Patrinos Harry A., eds. 1994. *Indigenous Peoples and Poverty in Latin America: An Empirical Analysis*. Washington, DC: The World Bank.
- Pichon, Francisco y Jorge Uquillas. 1995. Rural Poverty Alleviation and Improved Natural Resource Management Through Participatory Technology Development in Latin America's Risk-Prone Areas. Paper presentes at the Workshop in Traditional and Modern Approaches to Natural Resource Management in Latin América, April 1995, at Washington, DC: World Bank.
- Roper, Jackson M., John Frechione y Billie R. DeWalt. 1996. Indigenous People and Development in Latin America: A Literature Survey and Recommendations. A report prepared for the Latin America and Caribbean Technical Department of the World Bank.

- Stephen, Lynn. 1991. Culture as a Resource: Four Cases of Self-Managed Indigenous Craft Production in Latin America. *Economic Development and Cultural Change*, Vol 40 (October): 101-130.
- Toronto Star*. 1994. Rediscovering Old Roots and New Clout Across Latin America, Indigenous Peoples who were Supposed to Assimilate or Die off are Getting Organized and Getting Ahead. Junio 18: C5.
- Uquillas, Jorge. 1989. Social Impact of Modernization and Public Policy, and Prospects for Indigenous Development in Ecuador's Amazonia. En *Human Ecology of Tropical Land Settlement in Latin America*, eds. D. Schumann and W. Partridge. Boulder, Colorado: Westview Press.
- y Jean-Carlo Rivera, eds. 1993. *Indigenous Peoples and Development in Latin America*. Dissemination note #8, World Bank, Environment Unit, Technical Department of the Latin America and Caribbean Regional Office. Washington, DC: World Bank.
- Van Cott, Donna Lee, ed. 1994. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press.
- Warren, D. Michael, L. Jan Skikerveer y David Brokensha, eds. 1995. *The Cultural Dimensions of Indigenous Knowledge Systems*. London: Intermediate Technology Publications.
- Zúñiga N., Gerardo. 1995. El Etnodesarrollo: Un enfoque de problematización sobre el desarrollo indígena. Manuscrito inédito. Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

**Representación, modificación y
administración de la naturaleza en el
contexto multicultural ecuatoriano**

Teodoro Bustamante

COORDINADOR



El modelo de ocupación humana de las Galápagos. Lecciones para la conservación

Teodoro Bustamante

Lo que sucede respecto a la conservación de Galápagos representa un debate que además de ser apasionado tiene una gran importancia para la discusión de las políticas de conservación. Aparentemente aparecen dos tesis que se confrontan, la primera postula que el principal problema de la conservación es la intervención humana y que toda estrategia de conservación tiene que enfrentarse necesariamente con la tarea de reducir este impacto. La segunda, más antropocéntrica, afirma un principio ético por el cual la naturaleza debe estar al servicio del hombre y por lo tanto el paradigma a utilizarse en Galápagos es el del desarrollo sustentable, en el cual las acciones de desarrollo tendientes a lograr el bienestar humano tienen límites relativos a la no destrucción de la base de recursos, pero aceptan sacrificios en la naturaleza a condición de que estos provean de beneficios para las poblaciones humana y que tales servicios fluyan de manera estable.

Estas dos concepciones tienen en realidad serios problemas, fundamentalmente cuando se las simplifica, o se las extrapola sin suficiente rigor. La primera está marcada por un fuerte naturalismo y por lo tanto depende en toda su estructura de la concepción que tengamos de la naturaleza. La reacción espontánea es pensar que naturaleza es el conjunto de plantas y animales sin intervención humana. Pero esto no es una concepción suficientemente elaborada. Debemos introducir algunos conceptos adicionales para que la palabra "naturaleza" sea útil para una propuesta de manejo de los recursos.

Es necesario que incluyamos dentro de nuestra concepción de la naturaleza a procesos como, por ejemplo, el régimen hídrico, el cual no está en abierta contradicción con las actividades humanas. En efecto, este proceso natural podría ser mantenido con actividades agrícolas adaptadas, tales como la agroforestería, e inclusive con especies introducidas. Pero de todas maneras está claro que lo que buscamos conservar en Galápagos no es fundamentalmente este tipo de parámetros biofísicos. Para poder explicitar lo que es el eje de las políticas de conservación es necesario que explicitemos algunos conceptos adicionales. El primero de ellos creo que debe ser el de endemismo o autoctonismo. Los chivos de Alcedo son tan naturales como las tortugas, pero respecto a las unas las cuidamos y reproducimos en cautiverio, mientras los otros son el blanco de campañas de exterminio en aras de la conservación.

¿Cuál es la lógica detrás de esto? Creo que la respuesta debe buscarse a dos niveles. La primera es la que se deriva del término biodiversidad. Esto es una concepción de la naturaleza en la cual lo importante es cuidar, preservar la más amplia gama posible de especies, grupos de especies, razas, e inclusive genes en una población. Desde este punto de vista las tortugas valen más que los chivos, porque la variedad genética de estos no está en peligro. Sus poblaciones son demasiado numerosas en varias partes del mundo, y no tememos que la naturaleza se empobrezca y pierda variedad por la desaparición de las poblaciones introducidas al archipiélago.

Pero aún esta definición no es suficiente. En realidad desde el punto de vista de la biodiversidad el archipiélago de Galápagos no puede compararse con muchas otras regiones, por ejemplo, la selva del Chocó en donde existe muchísima más diversidad genética.

El criterio de biodiversidad aplicado de manera simple lleva a la conclusión de que todos nuestros esfuerzos deberían concentrarse en los dos ecosistemas más diversos del mundo, los arrecifes de coral y los bosques húmedos tropicales. Los límites de esta visión se hacen evidentes, pues los objetivos de la conservación no se verían satisfechos si mantenemos estos dos tipos de ecosistema y sacrificamos todos los demás. Es por ello que las metodologías que se están utilizando en la actualidad para determinar prioridades de conservación parten del concepto de bioregiones, según el cual la conservación exige una representación adecuada en los esfuerzos de conservación de va-

rias formaciones vegetales incluyendo estepas, praderas y desiertos que tienen poca diversidad genética.¹

En este contexto nuestro archipiélago vuelve a tener notoriedad, pues es una eco-región diferente que merece especial atención. Pero tampoco hemos llegado a un marco conceptual que nos permita orientar del todo la gestión del archipiélago. Veamos un problema específico. Las tortugas se extinguieron en la Isla Fernandina, pero en este momento no se hacen esfuerzos por reintroducirlas. La razón para ello es que la extinción en este caso se debió a procesos naturales. No fue responsabilidad humana sino la consecuencia de la actividad volcánica. El objetivo de la conservación no sería simplemente el de mantener toda la diversidad posible, sino de mantener con fidelidad los productos de una evolución natural.

Inclusive se puede ir más allá y mencionar que el objetivo central de la conservación es el de conservar los procesos evolutivos o la posibilidad de que estos ocurran. Este es, en gran medida, el análisis que efectúa la Fundación Charles Darwin, la cual a través del estudio de la distribución de especies en las islas pequeñas y las grandes llega a proponer que lo central para fines de conservación es mantener intactas las islas grandes en donde se produce la especiación, teniendo menor importancia las pequeñas islas deshabitadas donde no pueden evolucionar especies diversas.

Con todo esto hemos planteado ya una forma que presupone una serie de conceptos teóricos sobre la naturaleza que nos indican que lo central que debemos conservar en ella es el proceso evolutivo. Sin embargo este planteamiento no está formulado al margen de concepciones importantes sobre lo que es la evolución y por lo tanto sobre cómo debemos asumir la tarea de protectores de la naturaleza y por lo tanto de los procesos evolutivos.

Hay dos consideraciones a este respecto que me parecen relevantes. La primera se refiere a la mecánica de la evolución, veamos un poco: Hoy en día tiene un éxito casi incontestado la concepción de la evolución según la cual ésta es básicamente un fenómeno que se produce a nivel de genes. Se trata de una extrapolación a partir de los éxitos de la biología molecular que no sólo logró describir la estructura del ADN, sino que sobre todo ha logrado manipular los procesos bioquímicos a fin de lograr efectos productivos concretos como son los organismos transgénicos con sus enormes aplicaciones especial-

mente en la producción de compuestos orgánicos útiles al hombre. El éxito tecnológico parece conformar una visión teórica fuertemente positivista. Desde este punto de vista la riqueza de genes es la riqueza de la vida. Esta simplificación sólo corresponde a las visiones más esquemáticas y no resuelve una serie de problemas prácticos relativos a la relación entre el organismo y sus genes, pero por sobre todo descuida el aspecto relacional, ni siquiera son sólo los organismos los que evolucionan. En realidad todo ser vivo es un proceso de relación con el entorno. Las fuerzas de la evolución no se reducen al mecanismo de la misma. El concepto de la selección natural formulado antes del descubrimiento de los genes, nos plantea la relación y adaptación con un entorno. Lo importante de destacar es que la relación entre medio y organismo es tal que el producto final de la evolución no es el surgimiento de más opciones bioquímicas sino la modificación del entorno mismo. El producto de la evolución es más la biosfera que la sumatoria de genes.

Pero esta biósfera es por excelencia dinámica, ha modificado y ahora mantiene una estructura de la atmósfera altamente improbable, es parte crucial de los procesos físicos del planeta. Las modificaciones han sido no sólo la variedad de proteínas que es en definitiva lo que el código genético plantea, sino procesos tales como la fotosíntesis, la creación de formas de percepción del medio y de complejidad creciente.

Los organismos son más que una colección de información genética; son sobre todo unidades de tipo cibernético que además de la capacidad de autoregulación, tienen formas de interiorizar el medio, no sólo a través de los intercambios energéticos, sino sobre todo a través de respuestas adaptativas. Una de ellas es toda la evolución sensorial.

El producto por excelencia de la evolución sensorial es la neurona (si queremos optar por un nuevo lenguaje reduccionista). ¿Qué significa esto?, que los seres vivos han sido cada vez más capaces de actuar sobre el medio de manera poderosa. Los organismos con mayor capacidad de procesar información sobre el medio tienen crecientes ventajas.

Desde este punto de vista el ser humano, que es en definitiva otro producto adicional de la evolución, tendría el mismo derecho biológico que toda especie triunfante de sacrificar a las demás en sus esfuerzos de adaptación.

Supongamos que antes de la llegada del hombre a Galápagos hubiera existido una especie dotada de algún metabolismo especial que le confiriera una ventaja evolutiva sorprendente en Galápagos, y que esta ventaja le lleva a eliminar por competencia a la mayor parte de las especies que no le son indispensables en su cadena alimenticia. ¿A título de qué razón o argumento biológico podría el hombre intervenir para modificar este proceso? En realidad mientras mantengamos la discusión a nivel exclusivamente biológico no encontraremos argumentos para modificar este destino.

Esto nos lleva al segundo punto que queremos destacar. Si es que nuestra aproximación a este fenómeno es solamente biológica, tendremos que o bien observarla sin ninguna acción. Y el hombre no sería sino una especie oportunista como muchas otras, con poderes extraordinarios pero que al destruir ecológicamente a Galápagos no estaría sino cumpliendo con leyes naturales de evolución.

La otra opción es recurrir a la ficción de que el hombre no es natural, y por lo tanto lo que éste realiza es amenaza a la naturaleza. En este caso es el hombre el que tiene que ser sacrificado para poder mantener la naturalidad del resto de la biósfera.

Este conflicto entre una visión del hombre que es un animal más y que por lo tanto todo lo que él haga es natural y bueno (en la medida que nuestros valores naturalistas digan que todo lo natural es bueno) y otra que elimina de lo natural al hombre y por lo tanto condena toda intervención suya parecería ser el eje central de la discusión sobre relaciones entre naturaleza y ser humano.

Tratemos entonces de discutir un poco más el carácter biológico del ser humano. Somos en realidad mamíferos de sangre caliente y por tanto altos demandantes de energía, pero en esto no nos diferenciamos mucho de otros animales que han sido arrinconados evolutivamente por el ser humano. Hay algo más, y esto es que nuestra capacidad para procesar y apropiarnos del medio hace de nosotros algo totalmente diferente en el reino animal. Somos en realidad organismos con una intensa vida extrasomática. La cantidad de calorías que consumimos es enormemente superior a la que pasa por nuestros tubos digestivos. Nuestra ubicación ecológica es diferente, porque hemos desarrollado un cuerpo extrasomático que en realidad está amenazando con tragarse el planeta.

Nuestro sistema sensorial no sólo es capaz de las más sofisticadas realizaciones, sino que además logra ordenar la información a través de dispositivos también extrasomáticos sofisticados. El lenguaje es la base de ellos, pero van más allá y llegan a incluir lo que es la ciencia, es decir el pensamiento abstracto.

Lo importante es señalar que este animal que piensa, que planifica, no es un elemento extraño a la naturaleza ni a su evolución, es parte y producto de ella.

Más aún, estas cualidades de esta especie son de tal magnitud que se han convertido en el factor fundamental que en el día de hoy determina la evolución de la biósfera. Podemos asegurar que en los próximos siglos, sino es ya en el presente, no existirá proceso biológico y evolutivo en el mundo que no esté fuertemente determinado por la capacidad humana de pensar sobre él.

Si optamos por las normas de un biologismo más estricto veremos esto como un caso curioso y tal vez debemos preocuparnos (en cuanto seres humanos) de no sobreexplotar los recursos de nuestro hábitat de manera tal que amenacemos a nuestra propia subsistencia.

Si nos apegamos a las consideraciones ecológicas inclusive podemos esperar que este masivo desajuste ecológico no será, en definitiva, más que una proceso selectivo en el cual la competencia y el conflicto terminarán por limpiar del planeta a la parte de la humanidad que no sea capaz de controlar su presión sobre el ecosistema.

Incluso cabe preguntarse si eso no es realmente lo que está sucediendo hoy en un mundo de exacerbada competencia en la cual se diferenciaría cada vez más las brechas entre el monto de recursos a los cuales acceden las diferentes partes de la humanidad.

Desde el punto de vista de la especie humana hay una duda y esta se refiere al peligro de que esa parte destinada a la desaparición pueda ser el 100 % de la especie. Es decir que los humanos estemos condenados a la desaparición. De esta visión puede también surgir otra perspectiva. Si nuestra capacidad sensorial y de procesar la información del ambiente es tal que nos podría permitir no sólo dominar a la naturaleza sino dominar nuestro dominio sobre ella. En otras palabras, tal vez surge la posibilidad de que desarrollemos instrumentos que nos permitan modificar una simple reacción mecánica con el medio para llegar a otra en la cual seamos capaces de encontrar óptimos de explotación de los recursos.

Tal parece ser el objetivo de muchos de los esfuerzos de las economías del ambiente. Cómo optimizar nuestro bienestar extrayendo el máximo posible de servicios de la naturaleza sin destruirla (destruirnos).

Esta aproximación es en si un campo de debate de enormes dimensiones, en primer lugar porque en realidad no siempre el bienestar de las economías es el bienestar de los seres humanos. Al contrario, hay hoy en día buenas razones para pensar de que, al contrario de lo que se dice, nuestra actual organización económica promueve y necesita del malestar humano. Los niveles de desempleo saludables son una muestra de ello, o el simple terror que para el sistema económico internacional representa la mera utopía de un mundo de seres humanos que puedan satisfacerse plenamente sin necesidad del mercado.

Pero más allá de esta crítica, que deberíamos reservarla para una discusión de las relaciones entre antropología y economía y no sólo para el caso de Galápagos, hay otra dificultad que en nuestro caso es preocupante.

El criterio que estamos proponiendo es uno según el cual la conservación de las islas debería incorporar un criterio de beneficio humano particular, su utilidad económica. Aparentemente el criterio económico para medir el beneficio de algo para el ser humano es el más abstracto, el más objetivo y por lo tanto el más legítimo. Puesto que no depende de opiniones, de la subjetividad, sino de fórmulas económicas objetivas que a veces hasta creemos científicas. Esto no es así, pero supongamos que aceptamos esta afirmación. A lo que nos lleva es a una situación en la cual podremos realizar esfuerzos innumerables para interiorizar los costos de la utilización de los recursos, pero siempre tendremos un conjunto de aspectos de la naturaleza que será demasiado caro conservar. O más bien dicho que resulta antieconómico hacerlo.

Mi argumento es en realidad una caricatura en contra de los economistas y sería una ridiculización injusta sugerir que todos ellos piensan de esta manera. Los mejores economistas ambientales saben lo falaz de este argumento, y no pretenden encontrar en la economía misma los criterios definitivos para organizar los esfuerzos de conservación. Pero por más que los buenos economistas no caigan en argumentos tan simplistas como este, conviene que lo analicemos un poco más en detalle puesto que sin lugar a dudas hay por lo menos una ló-

gica en nuestra sociedad que presupone que el criterio del máximo beneficio económico es el que debe primar en las decisiones sobre el uso de recursos.

Desde este punto de vista. Lo que deberíamos hacer es estudiar cuáles son las diversas actividades económicas posibles en Galápagos, analizar cuál es la rentabilidad que ellas pueden producir y luego actualizar esos valores a fin de tener un criterio técnico para comparar la rentabilidad de cada alternativa o de las diversas combinaciones de alternativas. Sin embargo antes de lanzarnos por esta vía deberíamos acordarnos de las numerosas veces que los estudios de rentabilidad económica han demostrado ser inadecuados por su incapacidad de preveer acontecimientos, por las dificultades de preveer cambios tecnológicos que pueden afectar la competitividad de varias líneas productivas, pero por sobre todo debemos acordarnos de la incapacidad de la economía para valorar la irreversibilidad de procesos tales como la extinción de especies o la supresión de determinados bienes ecológicos..

En este momento puede ser útil comentar que en nuestra argumentación nos hemos trasladado del terreno específicamente biológico, a otro en el cual el tema central es el papel del ser humano en el contexto de la naturaleza y de cuáles son los instrumentos que éste dispone para cumplir de manera adecuada ese rol.

De alguna manera estamos examinando la hipótesis de que el ser humano no tiene ninguna característica fuera de las naturales en su relación con el planeta. Nuestras cualidades sensoriales y cognitivas son producto de la naturaleza y de ellas mismas debemos obtener las respuestas para el manejo adecuado de los recursos naturales.

Aquí surge la necesidad de reflexionar sobre cómo entendemos este rol del hombre con respecto a la naturaleza. Puede ser conveniente que nos preguntemos si es que las afirmaciones religiosas que aseguraban al ser humano el derecho al dominio sobre la naturaleza tienen alguna base o fundamento a partir de las leyes naturales. El problema central es definir qué es el dominar. ¿Hay algo en la naturaleza que pueda justificar el dominio de una especie sobre otra? Tal vez sí. Si entendemos por ejemplo que dominar es ubicarse en las cadenas tróficas de manera tal que usemos la energía de otras especies para nuestro beneficio, tendríamos que los leones dominan sobre los antílopes, y las cebras. Pero este dominio si bien usa los recursos, también

liga a una especie a las otras. Los leones no sólo dominan a los herbívoros sino que además tienen su destino estrechamente ligado al de estos. La crisis de poblaciones de antílopes significa la de los leones.

¿Cómo se aplica esto a los seres humanos, que no se ubican en una cadena trófica sino que prácticamente dominan una gran parte de la energía que circula por la biósfera. Afirmar que simplemente nuestro destino está ligado a la naturaleza es repetir algo evidente. El problema está en entender cuál es esa ligazón. Ya antes mencionábamos una perspectiva, la económica, pero aún en ésta existen problemas no resueltos, básicamente los relativos a la seguridad, que no siempre puede ser interiorizada dentro de las variables económicas. En otras palabras, la humanidad ha incurrido en costos numerosos para tener en varias de sus actividades márgenes de seguridad suficientemente amplios, esto significa que no podemos actuar simplemente como leones que devoramos con nuestro sistema económico todo lo que la naturaleza nos ofrece, sino que debemos limitarnos para asegurarnos servicios de manera estable.

Pero avancemos un poco más en lo que plantean los conceptos de la economía y comparémoslos con los de la biología. La economía presupone que existe una medida de valor universal: ésta es la moneda, que se define como universalmente convertible a todos los valores económicos de una economía. Un problema importante es esta limitación por la cual decimos que la moneda es la medida universal de valor económico, que no es lo mismo que decir que es la medida universal de valor. En otras palabras, si bien parecería que algunas formas de entender la sociedad humana proponen que el dinero es la medida universal de valor para la sociedad, existen muchas razones para destacar que esto no es así. Y en realidad esta limitación no es sólo producto de un acto de voluntad y opción que nos permite afirmar los valores extraeconómicos, sino que una comprensión real de los valores económicos nos llevará a entender que estos son posibles allí donde existen una serie de otros presupuestos que lo hacen posible.

Pero continuemos con nuestra analogía biológica. La relación de las especies en un ecosistema no se puede comprender solamente a través de un concepto abstracto y uniformizado como sería la energía que circula en las cadenas tróficas. Si bien este concepto tiene un enorme valor explicativo, tiene sus limitaciones; por una parte no to-

das las relaciones ecológicas son energéticas (aunque muchas de ellas puedan traducirse a costos energéticos). Hay servicios tales como la polinización o el control de otros organismos antagonistas que no pueden reducirse a un simple flujo energético.

Más aún, cada especie no sólo necesita energía, necesita una forma concreta de energía o una gama y una combinación particular de formas de energía. Los cereales no sirven a los leones y así con cada especie. En el caso del ser humano nuestra situación como punto final de innumerables cadenas ecológicas nos evidencia que no necesitamos un sólo servicio de la naturaleza, sino la gama más amplia que una especie puede requerir de servicios naturales. El que exista un mercado mundial de flores (productos naturales inútiles desde muchos puntos de vista es una muestra de ello). ¿Qué nos indica esto? Que las necesidades humanas sobre la biósfera no son sólo energéticas, incluyen otras, por ejemplo estéticas, y que inclusive aquello que antes era un instrumento de la adaptación el sistema neurológico, es hoy en día una necesidad apremiante, que el conocer es también una necesidad básica.

De acuerdo, podemos responder, pero a todo esto se reconoce valor en el sistema del mercado, se venden flores y obras de arte, se venden libros y carreras universitarias, se asignan fondos de investigación. Surge entonces la pregunta sobre si este sistema de asignación de valor a través del mercado puede cubrir todas las necesidades, puede procesar todo lo que el ser humano requiere.

La respuesta evidente es que no. Necesidades tan básicas como las afectivas, la curiosidad intelectual, o la propia solidaridad no pueden ser manejadas por los sistemas de mercado. Pero para nuestro análisis tal vez lo más importante es destacar que las necesidades políticas, tampoco son un simple producto mercantil.

La especie humana es una especie cultural y por ello no queremos sólo decir que su organismo tiene prolongaciones extrasomáticas que son posibles gracias a la existencia de la cultura, afirmamos que el comportamiento de los grupos humanos es algo más que los comportamientos individuales. Que las sociedades tienen dinámicas propias que requieren para su comprensión de conceptos específicos.

Una vez que hemos acotado desde este punto de vista el hecho que la economía no tiene el nivel de análisis suficiente para comprender la gestión humana en las Galápagos, mencionemos, aunque sea sólo al

pasar, la otra crítica y ésta es que la economía que se ha mostrado eficiente en maximizar ese concepto abstracto de valor, que es el dinero, sigue siendo incapaz de garantizar que se maximice el bienestar de los seres humanos.

Para continuar en esta línea de reflexión creemos que puede ser útil que pasemos una revisión a lo que sucede con las relaciones entre poblaciones humanas y naturaleza en condiciones geográficas similares, esto es en archipiélagos oceánicos.

Probablemente el Océano Pacífico es la región que más información nos puede proporcionar respecto a este tema. En efecto, esta región del globo está poblada por numerosos archipiélagos, y en ella se han producido importantes procesos civilizatorios. Si bien no estamos en este momento en condiciones de proponer explicaciones definitivas sobre el proceso de poblamiento de las islas del Pacífico, constatemos que hay dos grandes ejes. Por una parte el centro civilizatorio de Nueva Guinea, que probablemente interactúa fuertemente con el sudeste asiático para el desarrollo de la agricultura de regadío, y por otra parte la expansión Malayo Polinésica. Este último proceso es el responsable de la ocupación humana de gran parte del Pacífico, incluyendo a las Islas Hawai y la Isa de Pascua. Este último caso merece una atención especial. En efecto, ha sido planteado como un paradigma de el ocaso de una civilización, cuando ciertas condiciones socioeconómicas llevan a un pueblo a la sobrexplotación de sus recursos naturales (er Morales 1991).

Los majestuosos *moais*, serían así el testimonio de una forma de ocupación que al exacerbar su presión sobre el medio reducido, acabó agotándolo y empobreciendo al mismo tiempo la naturaleza y la vida humana. La situación en Hawai fue menos dramática y, al contrario, al momento del contacto europeo esas islas tenían una dinámica cultural fuerte y creativa.

Sin embargo la presencia humana si bien no agotó un ecosistema tampoco lo dejó inalterado. La llegada polinésica a Hawai implicó una importante onda de extinciones. Las causas de ella han sido desde la predación hasta el desplazamiento por especies introducidas. Sin embargo en Hawai, encontramos que la destrucción producida por la ocupación polinésica sólo fue el prelude de la nueva ola de extinciones generada por la ocupación europea.

El resultado actual es que se han extinguido aproximadamente la mitad de las especies nativas, que hay más especies introducidas que nativas.

Este material puede permitirnos plantear varias discusiones. ¿En qué medida la extinción masiva es una consecuencia de la forma de ocupación europea globalizadora y enormemente uniformizante de los diversos ecosistemas? ¿En qué medida las culturas nativas tienen un conocimiento de los ecosistemas tal que les permite adaptarse a una relación armónica con la naturaleza de manera automática?

Evidentemente la respuesta no puede ser la afirmación de un dogma. Al contrario, es necesario analizar en cada caso concreto las características y leyes internas de cada sociedad para, a partir de ello, abordar el tema de sus relaciones con la naturaleza.

Pero entonces cuál es la situación de Galápagos? En realidad en Galápagos tenemos también varias olas de ocupación e intervención humana.

La primera es la de los piratas que actúan a dos niveles, por un lado inician una predación masiva de algunos recursos (focas, peleteiras, tortugas) y por otro inician la introducción de especies foráneas útiles al hombre.

Tal forma de ocupación no fue definitiva, surgen otros dos elementos. Por una parte llegan personas que no sólo buscaban recursos sino que querían satisfacer las necesidades de su sistema nervioso conociendo a las islas. Charles Darwin es el más famoso. En segundo lugar se busca establecer una forma de autoridad a través de su incorporación a un sistema social que se llama República del Ecuador. Para ello se establecen colonias y se busca el desarrollo productivo que implicó un traslado importante de más especies útiles al hombre. Sin embargo la unión de el deseo de conocer el mundo expresado inclusive bajo la forma del ecoturismo con un esfuerzo administrativo reflejado en la creación del Parque Nacional, crean una dinámica social diferente. Se crea un criterio, un valor para regular la sociedad que es el de la conservación.

Todas las dinámicas anteriores generaron extinción de especies, pero sobre todo amenazas fuertes a muchas de ellas. Sin embargo antes de que se produzca una extinción masiva se produce una reacción que se concreta en esfuerzos para defender las especies amenazadas, controlar las especies introducidas y organizar una vida social que gire en torno a la defensa de un patrimonio natural.

Esta orientación ha sido cuestionada, ha sido atacada, pero en realidad si analizamos objetivamente cuál es el valor especial que tienen las islas Galápagos tendremos que aceptar que no es sólo lo especial de sus formas de vida, sino también un hecho casi único, y éste es que la ocupación humana del archipiélago se ha producido de tal manera que se han mantenido más del 90 % de las especies originales.

Desde este punto de vista el ser humano es fundamental para lograr que Galápagos sea lo que es. Solamente porque han existido instituciones, valores defendidos e impulsados por seres humanos Galápagos representa no tanto un ecosistema único sino una experiencia única de relación entre el hombre y la naturaleza.

Y esta relación única es, sin lugar a dudas, producto de múltiples relaciones complejas. Desde el accidente de que el estado que ejerció soberanía sobre las islas fue inicialmente débil e incapaz de intervenir masivamente en él. Hasta el hecho de que en determinado momento tuvieron más fuerza los científicos que los comerciantes que desde fuera del país ejercían presión sobre el futuro de las islas, hasta el hecho de que la ocupación ha sido durante mucho tiempo dominada por valores poco agresivos (el deseo de la simple subsistencia de los colonos) o el deseo explícito de muchos migrantes de refugiarse en una vida natural. Todo estos elementos y otros más han contribuido a que la ocupación humana en estas islas sea tan poco destructiva.

Esta situación, sin embargo, podría cambiar pues existen otros valores otras propuestas que se proyectan sobre las islas. La búsqueda de ingresos, las fiebres especulativas por los ingresos del pepino de mar o de los recursos del turismo o inclusive la especulación política son portadores de otra lógica que genera conflictos, confrontaciones que amenazan este proyecto de sociedad orientada hacia la conservación.

Desde este punto de vista conviene pensar nuevamente en la argumentación inicial en torno a la necesidad de que el desarrollo de las Galápagos tiene que orientarse al beneficio de los seres humanos. Cuando se afirma esto, se lo hace generalmente pensando que la necesidad humana fundamental es la obtención de recursos económicos. Esto es una visión no sólo pobre de los seres humanos sino que es también falsa. Galápagos solamente podrá ser conservada desde una perspectiva humana, por que es humano afirmar valores tales como los de la conservación, y esta afirmación es mucho más específica del ser humano que la simple búsqueda de acceder a recursos.

Esto implica una afirmación sobre la evolución. En efecto, creemos que la evolución hoy en día no se mueve fundamentalmente en pequeños procesos aislados de modificación de la distribución de genes en poblaciones con escasa intervención humana. La evolución sucede donde hay presencia humana; se produce en los campos cultivados y en el propio organismo humano donde las poblaciones de microorganismos patógenos desafían a la ciencia con sus rápidas respuestas a los nuevos ambientes creados por nuestra ciencia en nuestros propios organismos. Es más, la evolución hoy día se está desarrollando en los cambios que nuestro desarrollo cultural (léase científico, económico y ético) introduce en todas nuestras relaciones con la naturaleza. En efecto, desde el punto de vista evolutivo el planeta Tierra depende de manera fundamental de la capacidad que tengamos de no sólo conocer nuestra biosfera, sino también de hacer que ese conocimiento se articule a valores éticos, que puedan orientar el desarrollo económico. Desde este punto de vista el fenómeno evolutivo más importante de Galápagos es la creación de una forma de vida que no se base en la destrucción de otras especies, sino que base el bienestar humano en la conservación, conocimiento y disfrute de un medio natural rico y muy diverso.

La posibilidad de plantearnos esta opción es, sin lugar a dudas, producto de una serie de coincidencias y de fuerzas que actúan desde muy diversos sitios: la importancia internacional de las Galápagos y la capacidad de presión de la institucionalidad ambiental internacional, el peso relativo de la investigación científica, la manera como evolucionaron las poblaciones locales, el desarrollo de un mercado de turismo de naturaleza.

De manera inversa, las amenazas a este proceso provienen de los conflictos locales en el uso de los recursos y en la asignación de los beneficios por ellos generados. Las dinámicas especulativas tienen aquí un rol relevante. Otra fuente de amenazas proviene de la conflictividad e inestabilidad del sistema político nacional y su manera de implantarse en el archipiélago.

En segundo lugar debemos señalar que el desafío de organizar una vida social armonizada con la conservación de la naturaleza no deja de implicar conflictos entre los diversos sectores sociales y los diversos estratos de la propia sociedad de Galápagos. Incluso podríamos mencionar a este como un problema central y fundamental. Aquí nue-

vamente la comparación con Rapa Nui (Isla de Pascua) puede ser útil, pues parece ser que fueron las formas de vivir el conflicto las que llevaron a esos isleños a la sobre-explotación de sus recursos y su posterior ruina.

En efecto el discurso que defiende a la conservación (naturaleza) contra el hombre. Es un discurso que revela básicamente un fuerte conflicto entre seres humanos. Hay un grupo de ellos que a veces se siente portador de una verdad supra-humana (la verdad científica de la naturaleza) que a veces pide que a nombre de ella sacrifiquen sus intereses los otros, los hombres no científicos. Desde el otro lado se considera que la ciencia no es un interés humano, y por ello se le resta legitimidad (¿quiénes son más importantes, se dice, las tortugas o los hombres?) En realidad este antagonismo tiene que ser superado. Para que continúe el proceso excepcional de evolución en Galápagos, tenemos que reconciliar estos diversos sectores, y lograr una visión que diga: el mejor desarrollo para el hombre en Galápagos es la conservación de la naturaleza.

Notas

1. El esfuerzo conjunto entre la WWF y el TNC para mapear las bioregiones de América es la muestra más reciente de esta perspectiva.

Bibliografía

Morales, Rodemil. 1991. Isla de Pascua. Dimensión ambiental. *Ecotribuna*, (Santiago) Julio-agosto: 8-12.

La antropología como una zoología del ser humano

Patricio Crespo Coello

Aclaración

Una ponencia muy pretenciosa, como es la presente, tiene múltiples riesgos y quizás una sola potencialidad.

Los riesgos: aventurar ideas sin mayor fundamento; proponer hipótesis trabajadas mucho más y mejor por otros especialistas; introducir fisuras en teorías consistentes y muy probadas; lanzar grandes globos sin mayor responsabilidad por las consecuencias. Proponer síntesis cuando todavía hacen falta períodos analíticos. En definitiva, riesgos de la inconsistencia.

La potencialidad: suscitar reflexión rompiendo ciertos lugares comunes y subvirtiendo saberes. En definitiva, las potencialidades de la falta de rigor y de los excesos de la imaginación.

La máxima consistencia analítica se reduce al principio de identidad: $A = A$. Pero con esta proposición no tenemos nuevos conceptos acerca de A. En cambio, la mínima consistencia nos puede aventurar información que algún día puede ser contrastada: $A =$ "piquero patas azules encontrado en la cumbre del Cotopaxi".

La idea principal

El mono desnudo de D. Morris permitió ver el primate que llevamos dentro. Una antropología zoológica podría ayudarnos a ver el prima-

te que llevamos fuera. El aporte de la ponencia radicaría en explorar en el "ciudadano peludo"; esto es, entender los productos humanos como el Internet, la religión y las estaciones espaciales como fenómenos complejos, pero naturales al fin y al cabo, como productos zoológicos.

Entender las ciudades como grandes zoológicos repletos de muros, rejas, paredes con vidrios cortantes, alarmas, etc., a las que se añaden las cárceles, los conventos, las escuelas, algo así como zoológicos especializados.

Como dice Desmond Morris, debajo del pelaje de todo perro habita el lobo, y para comprender al perro doméstico, hay que saber comprender a su ancestro salvaje.

Así como muchos de los estudios zoológicos han ayudado a la comprensión del ser humano, los estudios antropológicos de los llamados pueblos primitivos o arcaicos han ayudado en la comprensión de los pueblos modernos y contemporáneos, y seguramente esto sucede porque la antropología nos brinda un espejo para observar las raíces zoológicas de la sociedad contemporánea.

Efectivamente, también en el ser humano, debajo de su chaqueta habita un primate que sistemáticamente reprimimos o que deliberadamente no reconocemos. Un grupo humano arcaico de Australia puede ser comparado con la edad de piedra, pero comparar nuestra civilización del Siglo XX con el hombre primitivo ya no se admite fácilmente, menos aún, comparar cualquier especie de mamífero con los seres humanos.

Tenemos la premura de una visión zoológica de la civilización contemporánea. No basta con que nos "vean" un conjunto de investigadores occidentales, es necesario que reconstruyan nuestro comportamiento zoológico (la cultura) aquellos que puedan mirarnos como distintos.

Necesitamos una visión colonizadora de nuestro comportamiento animal, de forma que aparezcan en libros las versiones de estudiosos extrañados sobre niños que comen pan con leche, mujeres que no se casan, o de personas que cruzan al mismo tiempo por una calle como si se dirigiesen al mismo lugar, cuando en realidad se dirigen a lugares distintos.

En efecto, un estudioso de la zoología civilizatoria puede describir, explicar y predecir un comportamiento social determinado, pero si es uno de los nuestros, no se extrañará por lo que observe.

Como que la visión antropológica al coincidir con la expansión colonial, implicó la observación de grupos humanos desde un punto de vista externo o extraño, pero en una investigación interna del grupo. Por algo se afirma en los textos de historia de la antropología que los primeros etnólogos fueron misioneros, soldados y administradores.

La ponencia propone que el punto de vista (la postura epistemológica) de la antropología siempre fue zoológico, a pesar de que en lo ideológico se manifestara siempre como una disciplina plenamente humanista. La actual apuesta no consiste en que la antropología pierda su enfoque zoológico, sino que se sincere consigo misma, que se autoconsidere como una zoología del comportamiento del animal humano, porque de esta forma puede existir una zoología del fenómeno civilizatorio, camino sugerente para reconocernos en nuestra animalidad.

La tesis de fundamento de este supuesto salto epistemológico de una antropología a una zoología de la civilización contemporánea, se enmarca en el impacto de la ecología, como disciplina, y del ambientalismo, como movimiento social, en el concepto contemporáneo del mundo y del ser humano.

La ecología y el ambientalismo nos brindan otro espejo: el macrocosmos natural, proyectado y determinando el micro-cosmos social y humano. No al revés, como nos acostumbró la metafísica (las cosas existen en cuanto son nombradas) y la historia (el mundo natural tiene sentido desde los procesos sociales). Una ruptura de la cosmovisión gracias a la ecología: las determinaciones naturales son anteriores y de una potencia mayor a las determinaciones históricas. El fin de la historia humana puede ocurrir por el calentamiento del planeta o porque un asteroide impacte en algún lugar del globo terráqueo.

Si surge una conciencia de las determinaciones naturales de todo lo terrenal, entonces la cultura pasa de una superestructura espiritual y trascendental, al concepto de un epifenómeno natural, en otras palabras, la cultura solo sería un caso especial o un tipo de comportamiento zoológico de esta particular especie, la humana. Todo lo compleja y profunda que se quiera, pero pierde el estatus cuasi-autónomo de una estructura espiritual trascendental.

Curiosamente, entre más se desarrollan los estudios zoológicos, más pistas científicas se encuentran de comportamiento social, lenguaje, construcción de herramientas, inteligencia, etc., en los animales

respecto de los humanos. Y, mientras más se desarrollan la psicología, la sociología, la genética, la biología, la demografía y la antropología más nexos se encuentran entre el ser humano y otros mamíferos.

Está demostrado que la diferencia de la cadena genética de un chimpancé y un ser humano es de menos de un 1%. Y a medida que crece nuestro conocimiento, tenemos menos razones para interpretar dicha diferencia como un remanente a favor de uno o de otro.

Un poco de historia

Aristóteles es uno de los primeros sistematizadores del mundo natural. Con su distinción entre seres inanimados y seres animados, y entre seres animados irracionales y seres animados racionales (el hombre), se adelanta a las visiones de escalas progresivas que se inician en organismos simples unicelulares, encontrándose en la cima los organismos más complejos, frente a todos lo cuales reina sin competencia alguna, el hombre. Es sintomático advertir que la concepción sexista aristotélica en esta escala progresiva, ubica a la mujer en un peldaño intermedio entre los animales propiamente dichos y el hombre. Para él, las mujeres eran hombres imperfectos.

En estas concepciones originarias del mundo greco-romano, se nota la presencia temprana del llamado "principio antrópico", esto es, que las explicaciones científicas acerca del mundo no pueden prescindir de la existencia del ser humano, pues una de sus premisas es la existencia de un observador humano, por ejemplo, de dicha escala natural teleológica, donde todo adquiere sentido gracias a la existencia humana.

En el medioevo, a nivel de la cultura occidental, y con el dominio de la visión aristotélica del mundo (más que de la platónica en términos de la ciencia natural), se acrecentó la visión antropocéntrica, sobre todo desde una antropología teológica, que no solo separaba al ser humano de los animales, por la racionalidad, sino también por efecto de una diferencia todavía más radical: Dios se había posado en el hombre y lo había creado a su imagen y semejanza. Esto establecía ya no una diferencia de escala o de grado de complejidad, sino una diferen-

cia esencial: el ser humano (al menos el cristiano y occidental) no es un animal, no lo es de ninguna manera, su sustancia es precisamente su diferencia con lo animal. Estaban puestos los cimientos de los muros teológicos y metafísicos entre la civilización y la barbarie, entre sociedad y naturaleza, entre forma y materia, entre alma y cuerpo.

En la modernidad, estos conceptos habrían de cambiar un tanto. El *Systema Naturae* de Linneo reubicó al ser humano dentro de la serie animal. Kant hace lo propio. Ambos incluso clasifican las razas de esta especie animal. La presencia de las ciencias naturales permite que algunos teóricos del siglo XVIII opten por una interpretación naturalista de la presencia humana.

En el siglo XIX, con el nacimiento y especialización de las ciencias sociales como la sociología, la filosofía de la historia, la propia antropología y la economía, se priorizarían otros ámbitos de la historia, la organización social y la cultura como elementos fundamentales y previos a la condición humana. La naturaleza nos iguala, la cultura nos diferencia, parecería que fue la consigna, tanto a nivel de las relaciones entre seres humanos y el resto de animales como en las relaciones entre diversos grupos humanos.

Tendencias etnológicas

Esta sección intenta una lectura sobre los conceptos zoológicos que de algún modo están presentes en las diversas tendencias de la etnología. Se fundamenta en su totalidad en el libro *Una historia de la etnología*, de Jean Poirier.

Para muchos, Heródoto fue el padre de la etnografía. En él se encuentra al investigador "curioso" de sociedades exóticas. Viajero incansable que dio los primeros pasos en la formulación de la entrevista etnográfica, una entrevista que pregunta más allá de las preguntas explícitas y de las respuestas aparentes, que interpreta relaciones sociales. El exotismo parecería que es un requisito de la etnografía: describir sociedades extrañas a la propia. Se supone que el exotismo etnográfico evoluciona hacia un humanismo etnológico, sin embargo, se nota desde el origen la especificidad del punto de vista etnográfico.

co: aquella visión extrañada de otros grupos humanos. Un punto de vista que desde la sociedad de origen del etnólogo mira a los otros grupos como distintos. Para que este fenómeno se produzca parecerían necesarios dos mecanismos: el viaje y la visita.

En la edad media

... el tema teratológico, que se afirma prácticamente en todos lados, hace aparecer en escena una especie de fauna humana (hombres perro, hombres con cola, acéfalos, pigmeos, etc.); la discriminación de las razas negras, indicadas constantemente, no es sino una manifestación más de esa preocupación por mantener a la humanidad dentro de límites estrictos. Es sabido que la cuestión de la existencia del alma en los africanos y en los indios de América fue debatida durante largo tiempo. En realidad, este tema teratológico ejemplifica bien el pensamiento medieval: reducir el mundo a los límites de la cristiandad y de los pueblos por ella conocidos (judíos y mahometanos, sobre todo), e imputar a la zoología todas las razas fuera de dichos límites (Poirier 1992, 11-12).

A los aborígenes llevados de Oceanía y de América a Europa, como pruebas empíricas etnográficas, se los hacía pasear por las calles para que el pueblo los observe. El debate, en ocasiones público, sobre la humanidad o el grado de humanidad de estas personas ofrece algunas variantes:

– Salvajes o naturales que carecen de alma, por ende de humanidad, que están alejados de Dios. Deben ser dejados en paz como productos inferiores de la creación, deben ser olvidados o bien exterminados, que es otra forma de olvido.

– Buenos salvajes, humanos niños, niños humanos, alejados del pecado original y salvados de los efectos negativos de la civilización. Tienen alma pero es un poco gelatinosa: humanos imperfectos, por imperfectos, ingenuos y por ingenuos, buenos. Deben ser civilizados pero sin dañarlos.

– Humanos primitivos: seres humanos desconectados de la historia de la civilización, y por ello bárbaros. Humanos salvajes, humanos sin cultura, humanos sin historia, humanos que carecen, humanos que no tienen, para utilizar un término contemporáneo: humanos marginados. Estos humanos sin límites culturales entonces sí resultan peligrosos: piensan y actúan como cualquier otro humano pero carecen

de civilización. Deben ser esclavizados, deben ser "reducidos", deben ser dominados. Es posible que el conquistador sanguinario, desde el punto de vista conceptual, haya tenido una visión más humanista del Indio que, por ejemplo, el clérigo.

– Humanos diferentes. Como "nosotros" pero diferentes. Tienen cultura y organización social, tienen arte y trabajo, pero son diferentes. Es posible la comunicación, es posible el diálogo entre culturas distintas. Son merecedoras de respeto. "Nuestra" civilización es dominante, pero no por ello superior.

Con el avance de los viajes y de la expansión colonial, aquello que empezó como "encuentros de tercer tipo", esporádicos y extraordinarios, se convirtió progresivamente en un hecho común: por los cuatro puntos cardinales existen otros grupos humanos. Nacen los primeros estudios etnográficos modernos, muchos de ellos escritos por misioneros. Con esos estudios los objetos a ser investigados se amplían y profundizan en relación a las costumbres, la moral, las prácticas de producción, circulación y consumo, etc. Surgen las primeras posiciones anticolonialistas. Se inicia un período comparativista entre dichos grupos y los paradigmas culturales de Grecia y Roma. Se aventuran las primeras explicaciones teóricas, etnológicas propiamente dichas, de las diferencias y semejanzas entre grupos.

Los filósofos y naturalistas del siglo XVIII realizan los aportes más notables en cuanto a la reconstrucción zoológica del ser humano. Con la comprensión de la diversidad de los grupos humanos se resquebraja la humanidad paradigmática del hombre blanco y cristiano y, al mismo tiempo, crece la humanidad de los salvajes.

Paralelamente se esbozaba un movimiento, al principio discreto pero cada vez más poderoso en lo sucesivo, que propugnaba el estudio del hombre en cuanto integrante del grupo zoológico: se verá la dimensión de esta revolución y la audacia intelectual para unírsele. En ella se encuentra el paso, decisivo, entre los conceptos de género humano y de especie humana. Fue el inglés John Ray el primero en emplear el término especie, en 1686, aplicado a la botánica. Es sabido que el sueco Linneo desarrolló esta noción e hizo de ella el elemento clave de su reconstitución. El *Systema Naturae* (1735) reubicó al hombre dentro de la serie animal, y estableció seis divisiones: *homo ferus* (salvaje), *americanus*, *europaeus*, *asiaticus*, *afer* (africano) y *monstruosus*. Esta última categoría constituía un varia

cómoda, para colocar en ella a los tipos aberrantes que eran tanto vestigio de las afirmaciones de los cosmógrafos y los mitos de la Edad Media como eco de las relaciones de viajeros que hablaban de gigantes, pigmeos u hombres-perro (Poirier 1992, 23).

Con el avance de las ciencias sociales y de los filósofos y naturalistas, el ser humano pasa a constituir objeto de investigación del propio ser humano. De algún modo, este tránsito de sujeto a objeto permite una visión zoológica del ser humano. El momento en el cual nos asumimos como objeto de investigación, nos ponemos a nosotros mismos un espejo, no solo narcisista, sino también un espejo donde pueda verse la desnudez humana, su animalidad. El reflejo muestra la que creemos es nuestra belleza, pero también puede aflorar en la imagen la que creemos que es nuestra fealdad.

La antropología física, al estudiar, por ejemplo, las dimensiones anatómicas y las proporciones craneanas, de algún modo hace abstracción del alma en relación al cuerpo. Se preocupa de la materialidad inmanente al ser humano.

El estudio de los fósiles tiene una gran trascendencia en la fundamentación o en los respaldos empíricos para poder mostrar la cercana relación entre los primates superiores y el homo sapiens. La mejor y más célebre caricatura de dicha relación se encuentra en el Hombre de Piltdown, encontrado en Inglaterra. Desde inicios de siglo y durante unos 40 años dicho supuesto fósil fue motivo de numerosos debates, muchos científicos creían que se había encontrado el eslabón perdido, hasta que en 1953 se descubrió que era una falsificación: se había acomodado el cráneo de un ser humano moderno, con la mandíbula de un simio (Poirier 1992, 54).

Como indica Loring Brace en *Los estadios de la evolución humana*, hay dos formas de acercarse a un fósil: la tendencia unilineal que coloca a todos los fósiles de homínidos y los alinea en una sola secuencia de evolución. La otra tendencia de interpretación no acepta la teoría de la unilinealidad y en base a las diferentes formas que presenta el mundo orgánico de la actualidad, espera encontrar diversas ramas y especializaciones en los fósiles humanos. Considera a los restos fósiles como especializaciones que parten de troncos comunes y que luego se han ido extinguiendo. En la primera, parecería que prima más el principio antrópico y el criterio teleológico. La segunda en cambio da

cabida al azar, al nacimiento fortuito de lo humano. Pero existen múltiples posiciones más complejas, por ejemplo que combinan conceptos evolucionistas con la sola exclusión del Hombre de Neanderthal. El hecho de identificar troncos comunes entre simios y hombres, al tiempo de ratificar la teoría de la evolución de Darwin, confirmó de forma incontrastable la condición animal de lo humano.

Jean Poirier establece 6 tendencias etnológicas básicas: el evolucionismo unilineal, el difusionismo, las tendencias analíticas, del psicologismo al culturalismo, el funcionalismo y el estructuralismo.

Para efectos de esta ponencia, cabe destacar dos escuelas: el evolucionismo unilineal y el funcionalismo.

El evolucionismo unilineal de Morgan, que Engels ayudó a difundir en el famoso libro *Orígenes de la familia, la propiedad privada y del Estado*, muy criticado y todo, pero portador de conceptos que siguen estando en la base del concepto paradigmático del hombre contemporáneo: los estadios de la evolución progresiva desde el animal hasta llegar al sapiens. Morgan establece tres estadios de evolución: el salvaje, el de la barbarie y el de la civilización.

Las sistematizaciones que proponía Morgan eran como para tentar a los marxistas: se basaban en las nociones de evolución y progreso; mostraban una humanidad en marcha que imponía de manera creciente su voluntad al medio ambiente natural, gracias a su dominio de las técnicas, cada vez más afianzado, y afirmaban la validez de todos los caminos tomados por las sociedades, que se dirigían por vías paralelas hacia las mismas metas. Además, Morgan subestimaba la importancia del fenómeno religioso, lo cual suprimió probablemente una posible causa de fricción con los marxistas. Finalmente, Morgan fue el primer investigador que intentó establecer una correlación entre lo que otros después de él habrían de llamar infraestructuras y superestructuras. Postulando la unidad psíquica del hombre, subyacente en todas las variaciones formales; haciendo uso resuelto, y sin tomar precaución alguna, del método comparativo; extrapolando de lo conocido a lo desconocido, de lo verificado a lo inverificable, Morgan afirma que el desarrollo de la civilización es un continuum que implica un progreso indefinido, sin vuelta atrás (Poirier 1992, 69 y 70).

Prácticamente, todas las otras propuestas teóricas etnológicas parten, casi como premisa, de un crítica radical al evolucionismo unili-

neal. Su desprestigio como escuela es mayúsculo, pero eso no nos importa mayor cosa. La verdad es que si en el Siglo XIX las tesis de Morgan, estaban en la cabeza de Engels y de unos miles más de intelectuales, ahora, en el Siglo XX su modelo está en miles de millones de seres humanos en todos los continentes, y esto es lo verdaderamente relevante y peligroso. Una masa enorme, como una bola de nieve, está convencida de que al crecer, está progresando. De algún modo, Morgan es a la etnología, lo que Hegel a la filosofía: no se puede prescindir de ellos porque están en la base de los paradigmas fundamentales.

Si bien, la de Morgan, fue una etnología de escritorio, por esta misma razón sus modelos valen tanto. El material etnográfico recolectado por otros, Morgan lo tomaba para ajustarlo a su modelo. Lo que hace cualquier teórico que intenta síntesis ambiciosas. A los extraños a la civilización no los expulsó de la escala, simplemente los pone ordenadamente en peldaños progresivos, cada vez más alejados del animal y cada vez más cercanos a Dios, esto es, a la humanidad sublimada.

Dentro de las tendencias funcionalistas, cabría recuperar el siguiente texto de Poirier:

La idea central de Malinowski es que cada elemento constitutivo de un conjunto cultural se explica por el papel actual—la función—que ocupa en el seno de dicho conjunto; toda cultura debe, por lo tanto, ser explicable dentro de una perspectiva sincrónica, a partir del simple análisis de sus rasgos simultáneos (Poirier 1992, 113).

El análisis sincrónico, en cierto sentido, separa la explicación de las relaciones en los grupos humanos de las “sobrevivencias” evolutivas que se arrastran de sus ancestros primates. Pero esta “frialdad analítica” del funcionalismo inspirada en los estudios sincrónicos, permite también realizar los primeros ingresos en la descripción de la sexualidad en los grupos salvajes, cuestión solo posible con la metodología del observador participante inspirada en Malinowski, pues con él se sistematiza en forma más pormenorizada el método antropológico de la encuesta y del estudio etnológico en general. “Gorilas en la niebla”, recuerda las recomendaciones metodológicas del observador participante de Malinowski.

El encuestador debe integrarse tanto como le sea posible dentro de la sociedad del encuestado. Olvidar su formación, que podría entorpecer la apreciación de los hechos, rebasar las categorías del entendimiento, gracias a lo cual podrá emprender el estudio del grupo en cuestión sin ningún tipo de prejuicio, además de evitar establecer juicios de valor. Debe convivir con el grupo, adoptar sus hábitos en la medida de lo posible, tratar de hacerse aceptar sin reservas, aprender la lengua del lugar y vivir la vida cotidiana de todo el mundo. Con ello, la encuesta deja de ser una disección fría de la materia social; es una participación que se vive: tal es la teoría del observador-participante (Poirier 1992, 116).

El proceso de acercamiento, el involucramiento en el grupo, la adopción de las mismas costumbres, los sistemas de registro, el lugar que ocupa el lenguaje desde la perspectiva antropológica, la conquista progresiva de la confianza. Y no es que el observador extrañado traicione una propuesta investigativa objetiva, sino que para lograr mayor objetividad, el estudio etnológico/zoológico tiene que, precisamente, hacerse desde dentro del grupo. Lo curioso es que no se reconoce la ideología zoológica de los estudios antropológicos, cuando en realidad este es uno de sus caracteres específicos.

Si encuestamos a un científico, nos interesa su lenguaje como portador de ideas, conceptos o informaciones, no como síntoma cultural, no como símbolo, no como fonema, su lenguaje es texto. Pero cuando entrevistamos desde una perspectiva antropológica a un indio, el lenguaje de texto pasa a constituir un pre-texto, de portador de ideas se convierte en objeto cultural de estudio. El problema radica no tanto en hacerlo con el indio, el problema está en no permitirnos dicha visión de entrevistador antropológico con el científico. Y claro que se han intentado muy buenos estudios antropológicos urbanos, pero no desde la desnudez, no desde la extrañeza. Pues, ¿por qué no una descripción del comportamiento sexual del funcionario o funcionaria típica, por ejemplo, del BEDE, incluyendo registros fotográficos de pechos ruborizados y penes erectos?

La desnudez zoológica la podemos ver en nosotros a través de la etnología, es decir a través de mirar a otros humanos, no a nosotros mismos. Y lo grave es que quizás nunca podamos hacerlo. Primero, porque necesitamos una fuerza colonizadora que nos mire como extraños, y segundo, porque para que eso sea posible es necesaria la so-

brevivencia de los otros, lo cual pone en riesgo la nuestra o la que creemos nuestra civilización.

Como dice Freud (citado por Poirier), la etnología nos ayuda a identificar las pulsiones instintivas que superviven en nuestro inconsciente: "La etnología, que nos muestra estos procesos en su estado más espontáneo en los primitivos, bajo la forma de tabúes aparentemente inexplicables, nos permite así descubrir lo que se oculta en nuestro inconsciente" (Poirier 1992, 128).

A modo de conclusión

Resulta paradójico, pero parecería que la biodiversidad domesticada tiende a crecer (bancos de genes, zoológicos, acuarios, invernaderos, parques naturales, jardines, etc.), mientras que la biodiversidad silvestre desaparece rápidamente. Algunas especies están "clínicamente" extintas en términos silvestres, a pesar de que se encuentre una centena de estos animales en los zoológicos.

En el ser humano, parecería que la situación es numéricamente inversa. Los humanos silvestres (los indios), cada vez más reducidos en sus territorios y número, mientras que los humanos domesticados (los ciudadanos) en franco crecimiento territorial y de número. Pero esta aparente fortaleza civilizatoria puede ser engañosa. ¿Puede un ciudadano ser reintroducido en la selva? Aquí se encuentra una debilidad del fenómeno civilizatorio: con el acceso a los bienes tecnológicos en ambientes artificiales, nos hemos convertido en seres incapacitados en el mundo natural. Si vamos desnudos a la selva (desprotegidos de los medios tecnológicos), tenemos muy pocas posibilidades de sobrevivencia.

Los no indios no tenemos mayores oportunidades sobre la Tierra a menos que una revolución ética nos metamorfosee en primates cimarrones.

Un animal domesticado en comparación al salvaje, según Aristóteles, se encuentra un peldaño más arriba en la pirámide del ser. El ingreso al dominio del espíritu lo acerca, a dicho animal, al ser humano e incluso a Dios. El hacedor supremo no reposa en la condición salvaje aunque sí exista en él, en cambio, solo puede sentirse en paz en la razón.

Razonar es un atributo de los seres humanos: ni Dios, ni los animales pueden hacerlo, el primero porque no necesita y los otros, por bestias. Según la tradición racionalista, el ser humano crea dioses por su incapacidad para explicar el mundo; según Desmond Morris, lo hace como una forma de reemplazo y sublimación del macho dominante, única forma de lograr la cohesión social y que el grupo se sujete a normas estrictas de convivencia.

Pero, ¿en qué afecta todo ello a la condición de animalidad de lo humano? ¿Resolver ecuaciones nos convierte en ángeles?

Hay que reconocer que el ser humano, por sí y ante sí, decidió que su especie era sustancialmente distinta y superior a las restantes. Para que el asunto fuese creíble tuvo que dar un rodeo: es la palabra divina la que lo ascendió a una categoría superior. En la escala del progreso evolutivo unilineal, para autocatalogarse como superior, es necesario que alguien, a su vez superior, lo haga, lo nombre o lo ratifique: ese alguien tenía que ser Dios.

Cuando se prescinde de la figura divina surgen otros recursos en ocasiones más nocivos: para el nacional socialismo alemán fueron romanos y áreos, civilizaciones supuestamente superiores, que certificaban que los alemanes podían y debían dominar no solo las otras especies del mundo natural, sino también los restantes grupos humanos; la incredulidad respecto a la hechura humana de obras monumentales, que termina en creencias sobre autores extra-terrestres, provenientes de civilizaciones superdesarrolladas, no es más que otro ejemplo. En definitiva, para ser ascendido en la escala natural, se necesita un jefe que firme el decreto.

El pensamiento salvaje no es extraño a este comportamiento. Desde sus percepciones mitológicas han coincidido en asignar genios tutelares a la naturaleza. Pero son fuerzas sagradas no extrañas a la tierra, al animal, al río o a la planta. Estas creencias constituyen sus paradigmas del hacer, y con ella se rompe la escala unilineal ascendente.

Los racionales han impuesto su ley, haciendo del futuro una proyección de sus mentes y sus manos. Edificando el cambio.

La ley racional del progreso es real, por real eficiente, pero por eficiente, ficticia.

La vida en estado natural se sustenta en lo sagrado, por sagrada estable y por estable, real.

Por ello, se equivocan quienes denuncian la rápida extinción de las nacionalidades indígenas. La vista hay que dirigirla a la civilización en expansión: la lógica de su fin se encuentra en su propio despliegue. Solo la fugacidad del remolino puede volvernos salvajes.

Los cambios en verdad trascendentales provendrán de imperativos éticos, antes que de efectos involuntarios del mercado o del desarrollo. La economía mercantil le condena al hombre a progresar. El progreso carece de voluntad y de libertad, es un torbellino del cual solo se puede escapar con un acto de elección, de renunciamiento, en cierto sentido, de aniquilamiento. Y este proceso ya se ha iniciado: el desmonte de costosas plantas nucleares (acto, sobre todo, de voluntad), el descenso relativo de inversiones y gastos en armamentos, la protección de animales, el boicot internacional a ciertas tecnologías, la apología del pasado, el retorno a las prácticas campestrales, la recuperación del valor de la familia y la crítica a las formas psicóticas de la vida social, la valorización de la maternidad incluso por parte de las más radicales feministas: el retorno de la leche materna, la recuperación de tecnologías baratas y arcaicas, el acercamiento al punto de vista indígena como hacedor de conocimientos fundamentales, la crítica a la medicina occidental y los ajustes de ésta en relación a prácticas curativas tradicionales, etc.

La civilización es como un violento remolino del cual es muy difícil escapar.

¿Lo ético, los designios de la libertad y de la voluntad, pueden tener oportunidades en las civilizaciones actuales?, ¿pueden estos llamados convertirse en protagónicos o seguirán siendo marginales? La lógica del progreso acelerado, aplanadora de la voluntad, no cuenta con un cerebro interno que reajuste su lógica. Esto solo puede surgir como una conciencia externa, como una voluntad externa que limite, critique y oferte otros caminos, frente a la omnipotencia del mercado y del progreso. De ahí que las voces altisonantes, incluso catastrofistas, los movimientos ambientalistas radicales, los marginales de siempre, tienen ahora como ayer un rol fundamental: anunciar otros caminos y movilizar voluntades, la posibilidad de elegir corrientes alternas.

Bibliografía

- Alonso, José Manuel. 1989. *Introducción al principio antrópico*. España: Encuentro Ediciones.
- Brace, Loring. Los estadios de la evolución humana (poligrafiado).
- Danse, Michel. 1979. *Nuestras hermanas las ratas*. Barcelona: Cuadernos Infimos # 90.
- Morris, Desmond. 1986. *Guía para comprender a los perros*. Argentina: EMECE Editores.
- . 1995. Tercera edición. *El mono desnudo*. España: Plaza & Janes Editores S.A..
- Poirier, Jean. 1992. *Historia de la etnología*. México: Colección Popular del Fondo de Cultura Económica,

Integrando al ser humano con la conservación: población y medio ambiente en Galápagos

Andrea Erickson

Las islas Galápagos son conocidas mundialmente por su naturaleza única y espectacular. Situado a 1.000 kilómetros de la costa del Ecuador, el archipiélago ha estado aislado del ser humano y de los impactos que implican las actividades humanas hasta los últimos siglos. Las islas son consideradas como un tesoro científico por ser un laboratorio vivo para estudiar la evolución de las especies. El gobierno del Ecuador estableció el Parque Nacional Galápagos en 1959, cuando todavía la población del archipiélago era aproximadamente de 2.000 personas. De los 8.000 km. cuadrados que constituyen las islas, el 97% fue delimitado como Parque Nacional y el 3% restante quedó para asentamientos y usos humanos. Cuando la Reserva de Recursos Marinos fue establecida en 1987, más de 7.000 personas habitaban en Galápagos. Hoy en día se estima que la población ha llegado a 13.000 personas, con una tasa de crecimiento anual de alrededor del 8%.

El tema de poblaciones locales en Galápagos parecería no generar mucho interés entre los que dedican su labor al estudio del ser humano. No existen pueblos indígenas, ni comunidades colonas con suficiente historia para mostrar una cultura o una sociedad única. Sería difícil dibujar el perfil de una sociedad isleña netamente Galapagueña. Sin embargo, desde el punto de vista conservacionista es preciso y urgente estudiar al ser humano en Galápagos sin más demora. Es esencial evaluar la relación entre las actividades humanas y el medio ambiente del archipiélago, precisamente porque su impacto es toda-

vía relativamente reciente, y por ello, crítico. El futuro de las islas depende de la relación que se establezca entre las necesidades de conservación y desarrollo económico que a veces no son compatibles e incluso pueden ser conflictivas. El ser humano ha llegado a Galápagos: ¿cómo podemos asegurar la conservación de Galápagos tomando en cuenta los impulsos económicos, sociales y políticos que dirigen la actividad humana en las islas? El modelo de conservación exclusionista o preservacionista que se ha querido establecer en Galápagos tendrá que cambiarse por otro que incluye al ser humano, lo cual requiere no sólo del estudio de la población local y su uso de recursos naturales, sino también la participación de las comunidades locales en la planificación y manejo de los recursos naturales, precisamente en la Reserva de Recursos Marinos, y en la zona agrícola que se podría considerar como la zona de amortiguamiento del Parque Nacional. La conservación sustentable de Galápagos requiere el modelo de conservación con base local caracterizado por el apoyo de la población local y el fortalecimiento de las organizaciones locales para crear una sociedad civil capacitada y activa.

Para iniciar la discusión del marco conceptual de esta presentación, primero es preciso definir el modelo tradicional o exclusionista, y su alternativa, el modelo inclusionista o integral. El modelo tradicional incluye actividades como control y vigilancia de un área protegida, monitoreo de especies y ecosistemas, y construcción de infraestructura. La educación ambiental forma parte de este modelo, y es básicamente el único punto de contacto con las poblaciones locales (Wells y Brandon 1992, ix). La meta del modelo tradicional es procurar la conservación de la biodiversidad de un área, protegiéndola del impacto del ser humano. El modelo inclusionista de conservación comparte esta meta, es decir, quiere asegurar la conservación de la biodiversidad, pero acepta la importancia de las poblaciones locales para el éxito de la conservación en el largo plazo. Este modelo contemporáneo pretende entender las causas de las amenazas al área protegida en las condiciones sociales, económicas, culturales, y políticas que rodean el manejo de ésta. Bajo este concepto, se comprende la conservación del área protegida en el contexto más amplio del bienestar de las poblaciones locales y el desarrollo regional y nacional. Mientras que la población local puede ser perjudicada por el establecimiento de un área protegida, en forma directa por límites en el uso de recursos naturales

o forma indirecta, por ejemplo, con la inflación debido al turismo, también las pérdidas de biodiversidad podrían atentar contra el desarrollo sustentable de la región o país (Tisdell 1995, 216). Sin embargo, este modelo no excluye actividades tradicionales de conservación como el control y vigilancia, investigación científica, y aplicación de multas significativas en caso de que existan infracciones de las reglas del área protegida. En fin, el modelo inclusionista de conservación incluye las actividades tradicionales de conservación, pero aumenta el rango de intervenciones para contemplar el desarrollo integral de las poblaciones locales, reconciliando sus necesidades económicas y sociales con las metas de conservación y fomentando su participación en el manejo de los recursos naturales.

Las suposiciones del modelo

Este modelo inclusionista o integral de conservación está basado en varias suposiciones operacionales. Es importante hacerlos explícitos ya que su veracidad depende de las circunstancias de cada área protegida. Son cuatro suposiciones principales: 1) la participación local en el manejo de un área protegida mejorará la conservación de esa área; 2) las poblaciones locales que perciben beneficios de la conservación, en forma directa o indirecta, estarán más dispuestas a apoyar a la conservación; 3) el promover alternativas económicas que no requieran una sobre-explotación de recursos naturales disminuirá la presión hacia los recursos del área protegida; 4) establecer derechos de usufructo y tenencia adecuada para poblaciones locales apoyará al manejo sustentable de los recursos naturales (Ulfelder y Erickson 1996, 9). Es importante destacar que, como cualquier modelo conceptual, estas suposiciones deben ser probadas a través de un fuerte programa de investigación monitoreo y evaluación. Las actividades que surgen de estas suposiciones también deberían ser complementarias a un programa adecuado de protección.

En varias áreas protegidas se ha comprobado la aplicabilidad de estas suposiciones. En el Cuarto Congreso sobre Parque Nacionales y Areas Protegidas se hizo énfasis en la participación local como requi-

sito para reducir conflictos entre poblaciones locales y el manejo de áreas protegidas (Barzetti 1993 citado en Fiallo y Jacobson 1995, 241). En el Parque Nacional de Machalilla en Ecuador, por ejemplo, se vio que la ausencia de participación de las comunidades locales en el establecimiento y manejo del Parque impactó negativamente las actitudes de la población local hacia el Parque (Fiallo y Jacobson 1995, 245). El caso ya famoso de Amboseli, Kenya, nos indica que, a pesar de los problemas prácticos que surgieron de la integración de la población local, los Maasai, su participación ha contribuido a una mejor conservación del área protegida. En Amboseli se ha visto un incremento de vida silvestre mientras que en otras áreas protegidas de Kenya las poblaciones de animales están disminuyendo y las actitudes negativas hacia las áreas están aumentando (Western y Wright 1994, 44).

En cuanto a la segunda suposición, desde la perspectiva netamente económica, muchas veces hay poco incentivo para conservar cuando los actores de conservación (la población local) reciben pocos beneficios de la conservación o cuando las alternativas a prácticas conservacionistas brindan más renta. Por razones de externalidades económicas, los costos de la conservación residen principalmente en la comunidad local, mientras que los beneficios se desplazan a sectores o poblaciones regionales, nacionales, o globales. Por ejemplo, las rentas de turismo de muchas áreas protegidas son captadas por empresas no locales o internacionales mientras que el impacto de inflación, incrementos en basura o contaminación, o impactos sociales se cargan en la población local (Tisdell 1995, 218). La falta de beneficios locales disminuye los incentivos para apoyar a la conservación de el área protegida. También en el Parque Nacional Machalilla de Ecuador las personas que percibieron beneficios del Parque mostraron actitudes más favorables hacia el Parque (Fiallo y Jacobson 1995, 245) y se ha visto experiencias similares en los parques nacionales Tortuguero en Costa Rica, y Natal, Sur Africa (Brown 1991; Infield 1988, citado en Fiallo y Jacobson 1995, 245).

Para iluminar la aplicación de la tercera suposición, se examinan casos donde se ha podido mejorar la conservación proporcionando alternativas, como en el caso Annapurna, Nepal, donde el convenio con campesinos ha disminuido el índice de deforestación a través de la instalación de estufas de querosén y la implementación de límites en la recolección de leña. El proyecto Lupande/ADMADE en Zambia

que incluía un programa para aumentar la producción de carne para consumo humano y el empleo local, ha sido exitoso en bajar la actividad de cazadores ilegales en el área protegida (Wells y Brandon 1992, 56). Esta suposición, sin embargo, es tal vez la más problemática en la práctica y requiere que se establezca una relación directa entre las metas de conservación y los beneficios de desarrollo. El hecho de crear ingresos alternativos no implica automáticamente la generación de beneficios para la conservación. Mejores ingresos pueden atraer más gente a la zona del área protegida, aumentando la presión demográfica, o posiblemente que las ganancias de actividades alternativas sean invertidas en actividades no favorables para la conservación. Según los resultados preliminares del estudio PALOMAP dirigido por The Nature Conservancy y FLACSO en Quito, hay evidencia mostrando que las ganancias de actividades alternativas en las comunidades de la Reserva Cayambe-Coca se invierten después en actividades productivas que perjudican la conservación del área, como es la ganadería (Ulfelder, com. pers.).

Finalmente, la cuarta suposición, que se refiere a la importancia de asegurar derechos de usufructos y de tenencia para la población, tiene ya una larga historia en la literatura económica, nombrado la tragedia de los ejidos o recursos comunes, que resulta por las externalidades del consumo del recurso, es decir, el consumo por un individuo lleva costos para otras personas quienes no reciben recompensa del costo (Dixon y Sherman 1990, 28). Donde no existen derechos de propiedad claros, o derechos definidos para el uso del recurso, no habrá incentivos para limitar actividades extractivas, por lo cual habrá una sobreexplotación del recurso. Además, donde no hay tenencia o derechos de propiedad, no habrá incentivo para invertir en la conservación sustentable (o desarrollo sustentable) de la propiedad o recurso para el largo plazo.

Las intervenciones estratégicas para integrar la población

Si bien aceptamos que la integración de las poblaciones locales puede mejorar la sustentabilidad de la conservación, las estrategias para

efectuar esa integración son varias. Con la definición de "integración" queremos destacar el rango de actividades que se contemplan en "trabajo comunitario", empezando con la educación ambiental y terminando con el desarrollo comunitario. Vale la pena examinar la importancia y los límites de cada línea de trabajo. La educación ambiental es instrumental para mejorar el conocimiento del Parque y su importancia ecológica y productiva. Sin embargo, un programa de educación ambiental no produce información detallada de las comunidades y no es suficiente para que se integren las comunidades al trabajo de conservación, así que pasamos el modelo tradicional y profundizamos en las dinámicas entre población y medio ambiente. Es preciso realizar investigaciones científicas sobre las relaciones entre la población y recursos naturales por ejemplo, cuáles son los productos importantes para subsistencia o comercialización que vienen del área protegida, qué beneficios no económicos provee el área (valores culturales, sociales, etc.), cómo encajan los recursos naturales en las estrategias económicas del hogar, cuál es el impacto de la migración en el manejo de recursos, cuáles son los impactos del medio ambiente en la salud familiar y en el comportamiento reproductivo. En fin, hay una abundancia de enlaces que merecen ser apreciados. Para programar intervenciones adecuadas y precisas en las comunidades, que alcanzarán las metas de conservación y desarrollo local, es indispensable que los profesionales conservacionistas profundicen su conocimiento de la realidad humana. Sin embargo, la mayoría de las organizaciones conservacionistas no cuentan con profesionales capacitados en estas áreas, como son los sociólogos, antropólogos, o economistas.

El estudio y el monitoreo de las relaciones entre la población y el Parque, aunque son pasos prioritarios, no son suficientes para lograr la participación y apoyo de las comunidades locales. Para lograr una verdadera conservación basada en la comunidad se necesita formar enlaces entre el desarrollo local y la conservación, complementados con la participación de los sectores afectados en el manejo de los recursos naturales del área, lo cual implica el fortalecimiento de grupos locales. La participación local tiene por su meta la transferencia de poder a la gente local, para que puedan movilizar sus capacidades, ser actores en el manejo de sus recursos, y controlar las actividades que impactan sus vidas (Wells y Brandon 1992, 42). Su participación puede tomar varias formas: las poblaciones locales pueden participar

en la recolección de información, y en consultas, o pueden proporcionar retroalimentación sobre el manejo del área. Aún más integrado, las poblaciones locales pueden compartir la toma de decisiones para asumir más control y responsabilidad en el manejo de recursos naturales. Finalmente las comunidades afectadas por un área de conservación pueden iniciar sus propias actividades y convertirse en actores proactivos.

La forma en que se busca el desarrollo local en el contexto de la conservación depende mucho de las circunstancias de la población local. Entre las intervenciones programáticas posibles se encuentran programas de uso sostenible, desarrollo de fuentes de ingresos alternativos que reducen las amenazas para el área protegida (podría ser también participación en el sector turístico), apoyo para la preparación y comercialización de productos para reducir pérdidas de valor, empleo directo, y pagos de rentas para la comunidad por parte de los usuarios del área protegida. Se incluye también la posibilidad de pagos de los usuarios indirectos como habitantes urbanos quienes dependen del agua producida en una área protegida (Ulfelder y Erickson 1996, 9). Después de analizar las amenazas para el área protegida y determinar una intervención apropiada con la comunidad, es absolutamente necesario establecer el enlace entre los beneficios socioeconómicos y las metas de conservación. Es decir, en la planificación, implementación y monitoreo del proyecto se debería hacer explícito cuáles son los enlaces esperados.

Las amenazas para la conservación de Galápagos

Volviendo al contexto de Galápagos, desde el punto de vista conservacionista, el archipiélago enfrenta varias amenazas. Entre ellas, algunas surgen directamente de la actividad humana, como es la sobre-explotación de los recursos marinos. El sector pesquero tradicionalmente se basaba en la pesca blanca, y en parte, en la pesca de langosta. A partir de los años 90, surgió un mercado para especies de exportación que llevan un alto valor en los mercados asiáticos, como el pepino de mar. Por ser una producción de alta rentabilidad, se dio un

“boom económico” durante el cual mucha gente de la localidad se dedicaba a la pesca de este producto, y los ingresos altos atrajeron inmigrantes del continente. En esta época la pesca de pepino de mar en el continente se estaba agotando, lo cual aumentaba el flujo de pescadores a Galápagos. Hubo un intento en 1994 de abrir una pesca legal de pepino de mar, pero el experimento no fue exitoso. Se sacaron 7 millones de ejemplares en 45 días, lo cual causó el cierre de esta pesca. Desde esa fecha hasta hoy día, existe todavía la pesca ilegal de pepino de mar, más que todo en los mares del oeste de Isabela. El control de esta actividad no ha sido muy exitoso, ya que las instituciones encargadas del manejo de la Reserva (el Servicio Parque Nacional, la Subsecretaría de Recursos Pesqueros, y la Armada) no tienen la capacidad financiera, autoridad, o equipo suficientes para efectuar un control eficaz. Además, el régimen de multas y su aplicación no consistente (por la corrupción) no permiten una respuesta enfática a las infracciones de las reglas de la Reserva, así que el pescador no siente realmente que hay un costo alto al ser capturado. Adicionalmente, se ha visto últimamente un crecimiento en la pesca ilegal de tiburón, caballo de mar, y genitales de lobos marinos. Aunque estas nuevas actividades todavía no llegan al nivel de pepino de mar, es preocupante el hecho de que podría aparecer otra pesca ilegal en cualquier momento.

Aunque no es tan conocido como la pesca de pepino de mar, la introducción de especies exóticas a las islas es una gran amenaza para los ecosistemas frágiles. La introducción de especies, como chivos, comenzó con los barcos balleneros y el número de especies de plantas y animales siguen aumentado igual con el crecimiento poblacional. Las especies agresivas, como la guayaba y la mora, destruyen el ecosistema natural y convierten las tierras productivas del sector agrícola en tierras baldías. El costo en términos de labor y capital para erradicar estas especies del Parque y de la zona agrícola es tan alto que se quedan abandonadas esas tierras. Sin un programa de cuarentena, complementado por un programa de apoyo para el sector agropecuario para abastecer las necesidades alimenticias de las islas, las introducciones seguirán con el flujo de productos e inmigrantes del continente.

El alto índice de migración aumenta el impacto de toda actividad humana, más que todo en las actividades extractivas y en la producción de contaminación. La presión demográfica actúa como multiplicador en el análisis de impactos. El modelo de impactos de Ehrlich

mide el impacto ambiental como función de población, consumo o afluencia, tecnología ($I=P \times A \times T$) (Ehrlich 1990, citado en Ambarú 1994, 7). En Galápagos, con un índice de crecimiento anual de alrededor del 8%, el riesgo de que cualquier actividad productiva o que los asentamientos humanos se vuelvan a ser dañinos para las islas es muy grande. Desafortunadamente, se podría controlar la inmigración sólo a través de un régimen especial para Galápagos, el marco reglamentario, y el financiamiento para un sistema de control migratorio, lo cual parece difícil cuando se considera la falta de compromiso político a nivel nacional para la conservación de las islas.

Subyacente a estas amenazas, y en cierta forma causa principal, es la carencia de apoyo para la conservación dentro de la población local y, como se ha mencionado, la falta de compromiso político a nivel nacional, lo cual significa políticas y financiamiento inadecuados para la conservación de Galápagos en el largo plazo. El porcentaje de inversión al Servicio Parque Nacional de parte del gobierno ecuatoriano sigue disminuyendo. Las políticas que rigen el manejo de la Reserva de Recursos Marinos son confusas y conflictivas, obstaculizando el buen manejo del área. La ley especial de Galápagos que incluía legislación sobre migración, pesca, y turismo fue vetada por el presidente actual, repitiendo el fracaso evidente con el último intento de pasar una ley bajo la administración anterior. En Galápagos, la frustración de la gente local ha producido un distanciamiento del Parque y una politización de la sociedad, lo cual atentará contra la conservación sustentable de las islas. Es importante destacar que la ausencia de participación local, y la falta de apoyo dentro de la sociedad galapagueña para el Parque es una de las principales amenazas para la conservación de Galápagos en el largo plazo.

Integrando la población local con la conservación: una propuesta para Galápagos

Para iniciar una discusión de conservación con base local es importante destacar que esta discusión de la población y la conservación de Galápagos está enfocada a la Reserva de Recursos Marinos y a la zona

de amortiguamiento del Parque por dos razones principales. Primero, los conflictos o amenazas principales relacionados con el manejo de recursos se encuentran en esas zonas. Por supuesto hay extracciones dentro del Parque, como el talado de matazarna y la matanza de tortugas. Aunque estas actividades son preocupantes desde el punto de vista conservacionista, no están consideradas dentro de las amenazas principales. Segundo, en el contexto de Galápagos, no se trata de pueblos indígenas que podrían tener derechos tradicionales o éticos a los recursos del Parque Nacional, en su ambiente terrestre. Es decir, no hay relaciones económicas o culturales con los recursos del Parque que sean dominantes en la sociedad galapagueña, y tampoco parece haber razón para abrir ese campo al uso de ser humano. Así que el enfoque se queda en los problemas de manejo de recursos en estas dos áreas, la Reserva de Recursos Marinos y la zona de amortiguamiento, y en las actitudes que tiene la población local hacia el Parque Nacional.

¿Por qué integrar las poblaciones en el manejo de los recursos marinos y la zona de amortiguamiento del Parque? Hay posibilidades de éxito: el tamaño limitado de la población, y los pocos enlaces entre la población y los recursos naturales ayuda a que sea eficaz un trabajo comunitario. Una estrategia con enfoque comunitario apunta a las amenazas principales, y se basaría en la necesidad de mejorar la capacidad local de autogestión, la necesidad de mejorar la gestión política a nivel nacional, la necesidad de racionalizar el uso de recursos marinos con el apoyo de las comunidades pesqueras, y la necesidad de disminuir la dispersión de especies introducidas en la zona agrícola y en el Parque. ¿Cuáles son las alternativas? Aunque en ningún momento se pueden dejar las actividades tradicionales de control y vigilancia, se ha visto que el modelo actual ha llevado a la población local a una posición contraria al Parque Nacional y a una politización de la sociedad galapagueña, lo cual atenta contra la conservación de largo plazo de Galápagos. El ser humano ha llegado a Galápagos: la única forma de protegerlo es con su apoyo.

Por supuesto es importante analizar la posibilidad de que podrían salir resultados no esperados y no deseados. Hay la posibilidad de que cualquier mejora de ingresos en pesca, agricultura, o en turismo pueda causar más inmigración a las islas. Ya existe una diferencia en las condiciones de vida entre el continente y las islas, la cual atrae in-

migrantes que buscan empleo, mejores sueldos, y oportunidades económicas. Sin duda, hay que imponer un régimen de control migratorio sin tardar más, ya que existe la precedencia constitucional. Además podría ser aconsejable quitar los subsidios que apoyan a la población local, los cuales brindan facilidades de transporte, combustible, y servicio de agua. Parece demasiado drástico, sin embargo, la sugerencia frecuentemente escuchada de que no se debe facilitar la provisión de agua dulce para no fomentar la inmigración (Martínez et.al. s/f, 43). Con tal que exista un sistema de control migratorio que pare el flujo de inmigrantes, y que no existan subsidios y otros beneficios generosos, se debería notar la disminución de inmigración sin recurrir a medidas antisociales.

Otro resultado negativo que se podría dar se trata de la inversión de ganancias en las actividades no compatibles con la conservación de Galápagos. Si un programa comunitario logra mejorar los ingresos para los moradores, es posible que estos sean utilizados de tal manera que produzcan un impacto negativo en el ecosistema. Por ejemplo, los ingresos que gana un pescador de la mejor comercialización de langosta podrían ser invertidos en un nuevo barco que tiene mayor capacidad. Su habilidad de explotar los recursos marinos aumenta, y podría señalar una tendencia de sobre-explotar el recurso. Es importante, por lo tanto, mantener las reglas para el uso sostenible de los recursos, y seguir con un programa de control y vigilancia. Además, como fue señalado anteriormente, es sumamente necesario medir y monitorear los impactos de un programa de participación y desarrollo comunitario para probar que las suposiciones son válidas en el contexto de Galápagos y que las intervenciones que se han implementado son apropiadas.

Investigación y educación

Una propuesta para integrar las poblaciones locales a la conservación de Galápagos incluiría varios elementos. Vale la pena examinar cuáles son esas líneas de trabajo y analizar la labor que están realizando las instituciones de conservación en Galápagos actualmente,

con el motivo de identificar las oportunidades que existen. Primero pasamos por las áreas de educación e investigación, ya que éstas requieren la mínima participación de la población local. En general, se nota la ausencia de programas que integren los temas de poblaciones locales, ya que trabajan muy pocos profesionales de asuntos socioeconómicos en las instituciones conservacionistas de Galápagos. La excepción se refiere al campo de educación, donde se ve ya programas realizados por la Estación Charles Darwin y el Servicio del Parque Nacional Galápagos. Todavía existen muy pocos estudios de tipo social, ya que a finales de 1994 sólo 5 habían sido elaborados por los científicos visitantes a Galápagos, los cuales constituyeron sólo el 1.8% de los estudios realizados durante el período 1984 a 1994 (Plan de Manejo del Parque Nacional, 24). Con el apoyo de la institución francesa ORSTOM se ha producido últimamente otra serie que estudió la migración, el turismo y el sector pesquero, mostrando el interés creciente en los temas que tratan de la relación entre la población local y los recursos del Parque. Sin embargo, queda mucho por hacer en el campo de investigación. Por ejemplo, no tenemos información sobre los conocimientos, las actitudes, y prácticas conservacionistas de los moradores locales. No tenemos un perfil de tipo socioeconómico para las distintas islas, sobre todo enfocado en la utilización de recursos naturales. No existe un sistema adecuado de monitoreo socioeconómico, aunque esta labor se está desarrollando últimamente con el apoyo de Fundación Natura. Necesitamos saber mucho más del sistema productivo y las estrategias económicas de los hogares en la comunidad pesquera y en el sector agrícola. En fin, el campo está prácticamente abierto para el desarrollo de una literatura socioeconómica de Galápagos. Por supuesto, para poder diseñar intervenciones apropiadas en las comunidades, se requiere establecer un programa de investigación de uso de recursos naturales y un sistema de monitoreo que permitirían que los oficiales del Parque tomen mejores decisiones.

Participación comunitaria

Segundo, se ve la necesidad de mejorar la participación de la comunidad en el manejo de los recursos naturales de la Reserva de Recur-

sos Marinos y de la zona de amortiguamiento. Ha habido varios intentos de trabajar conjuntamente con las cooperativas de pesca de parte de el Instituto Nacional de Pesca, el Servicio Parque Nacional Galápagos y últimamente la Estación Charles Darwin. Mientras que los talleres de capacitación ya realizados son beneficiosos, no se ha visto un impulso para ampliar el rol de las cooperativas en el manejo de la Reserva de Recursos Marinos más allá de las consultas periódicas. Hace falta una integración formal con un programa apropiado para asegurar la calidad de participación. Por ejemplo, las cooperativas de pesca se podrían integrar al manejo de la Reserva en las siguientes maneras: implementar un programa de monitoreo de poblaciones de peces comercializados por ellos, formar parte del equipo técnico que decide las vedas y límites de captura para un manejo sustentable de las pesquerías, y apoyar en el control y la vigilancia de los barcos continentales e internacionales. Se podría mejorar el incentivo para manejar sustentablemente los recursos marinos otorgando concesiones de áreas delineadas a las cooperativas de cada isla, de esta manera se estaría efectuando un sistema de control dentro de la comunidad ya que la sobre-pesca de uno de sus miembros o de una entidad externa a la comunidad perjudicará al resto de la comunidad pesquera. Ya existe una zonificación de la Reserva de Recursos Marinos para identificar áreas para la pesca, para turismo, y para la conservación total. Aunque es positivo el establecimiento del concepto de uso múltiple en la Reserva, según el Servicio Parque Nacional Galápagos hace falta una revisión de las zonas y el Plan de Manejo para la Reserva (Plan de Manejo, 107). Las cooperativas de pesca deberían ser participantes en el proceso de revisión.

Para ampliar más la participación de la población local, también se deberían incluir los finqueros en la zona de amortiguamiento en el desarrollo del plan de manejo para esa zona. Las tierras baldías, abandonadas por su baja rentabilidad, perjudican al Parque Nacional ya que las especies introducidas pasan por estas tierras y de allí hacia el Parque. Por ello, un plan de manejo para esta zona, mientras que se contempla los controles necesarios para prevenir la dispersión de especies y la extracción de productos del Parque, debería desarrollar actividades con los finqueros para mejorar las ganancias agrícolas y ganaderas. Un sistema de cuarentena que ayudaría a bajar el número de introducciones se podría establecer con la participación del sector,

ya que su éxito en parte depende de el mejoramiento de la producción agropecuaria. Por supuesto, habiendo grupos locales capaces de participar en la planificación e implementación de este sistema, su presencia sería muy importante como representantes de la comunidad que tal vez no tengan vínculo con el sector pesquero ni con el sector agropecuario. En fin, los grupos locales, tanto productivos como conservacionistas, tienen un rol importante en el manejo de los recursos naturales.

Alternativas económicas

Otra línea de trabajo consiste en proporcionar alternativas económicas para la población local que sean compatibles con las metas de conservación. Existe un sector turístico vibrante, pero se estima que sólo un 8% de estas ganancias quedan en la economía local (Epler 1993 citado en Zador 1995, 24). Para apoyar a las comunidades, el gobierno de España con la colaboración de la Fundación Charles Darwin ha iniciado un proyecto para construir centros de interpretación en las comunidades pobladas con el motivo de aumentar el número de visitantes que llegan a estas áreas. Sin embargo, la presencia de más turistas no garantiza que la comunidad local percibirá un aumento significativo de ingresos sin que haya apoyo para capacitación técnica, capitalización, y tal vez apoyo para la comercialización. Hay oportunidades para abrir el acceso a las ganancias de turismo para las comunidades locales a través del desarrollo de microempresas, capacitación profesional para el sector turístico (guías locales, buzos, hotelería, cocina, etc.), apoyo para artesanías locales, y provisión de fondos de capitales pequeños. La gente que trabaja en el sector turístico se espera que formen parte de la sociedad pro-conservación, ya que su empleo depende de la conservación de Galápagos.

Además se ve la necesidad de crear alternativas económicas para el sector pesquero, ya que la pesca ilegal de especies para exportación atenta contra el manejo sustentable de los recurso marinos. Se puede apoyar a la disminución de pesca ilegal a través de un programa de capacitación técnica en la captura y la comercialización de productos

marinos alternativos para que la economía de pesca legal sea más rentable. Según el Subsecretario de Pesca, en la última temporada de langosta de 1995, se estimaron que las ganancias netas para todo el sector en el archipiélago eran de aproximadamente s/ 1.000'000.000; la mitad de esas ganancias se dividieron entre los 430 pescadores en las islas, y la otra mitad aproximadamente entre 10 comerciantes (Oscar Aguirre, com. pers.). Aunque las cifras no son exactas, demuestran de todas maneras el potencial para el sector artesanal si podrían capturar más de las rentas asociadas con la comercialización de productos marinos. Aunque la pesca ilegal de pepino de mar es aparentemente más rentable, ya que existe mucho tráfico ilícito todavía, se nota la misma tendencia de pérdida de valor en este sector. Durante la época de pesca legal de pepino de mar en 1994, las ganancias de 45 días de captura llegaron a los \$3.5 millones en total; se estima que sólo \$400,000 quedaron en la economía local (Alfredo Carrasco, com. pers.).

Además de apoyar al sector pesquero en la comercialización de sus capturas, se tendría que promocionar productos alternativos, como la pesca de alta mar, o revitalizar el interés en la pesca blanca. Se ha considerado también la posibilidad de promocionar tours de buceo como otra alternativa fuera del sector pesquero. Cualquiera de estas posibilidades requerirán de un impulso muy grande para cumplir con las necesidades de capacitación técnica y organizacional, más las necesidades de capital. Por supuesto, para realmente disminuir la pesca ilegal, sería tal vez inútil proveer de estas oportunidades si no se elevan los costos de la pesca ilegal a través de un control eficaz de la Reserva de Recursos Marinos con multas significativas. Se aspira subir los costos de pesca ilegal, mientras que las ganancias de otras alternativas también suben, hasta que la mayoría de los pescadores llegan a su "punto de indiferencia" económico, donde no ven mayor beneficio en las actividades que atentan contra el ecosistema.

Fortalecimiento institucional

Finalmente, es absolutamente esencial que se cree una sociedad civil organizada que apoye a las metas de conservación. Los grupos de

base son todavía jóvenes, y aún no participan en la planificación ni en el manejo de las áreas protegidas. En el área de trabajo que se refiere al fortalecimiento de los grupos de base existe un vacío enorme. El hecho de que sólo existen, en forma organizada y operacional, la entidad estatal INEFAN y la ONG Estación Charles Darwin, destaca la ausencia de apoyo local para el Parque. Hay grupos conservacionistas nacientes en Galápagos que merecen apoyo, y hace mucha falta una ONG nacional que puede trabajar en fortalecimiento institucional, desarrollo comunitario unido a metas de conservación, y gestión política a nivel nacional. Actualmente hay grupos, como FEDEGAL de la isla San Cristóbal y FUNGAL de la isla Santa Cruz, constituido en gran parte por jóvenes, que están empezando a desarrollar proyectos y que tienen gran interés en participar y apoyar a la conservación de Galápagos. Han contado con el apoyo técnico de la Estación Charles Darwin y del Servicio Parque Nacional, pero no han recibido el impulso necesario para fortalecerse en cuanto a la capacidad organizacional, financiera, y técnica. Todavía no cuentan con un apoyo amplio dentro de la sociedad galapagueña ni tampoco tienen capacidad para funcionar como representante local en el diálogo político de las islas.

El resultado de este vacío en la sociedad galapagueña es sumamente importante. Por que no hay mecanismo para participar en el manejo del área protegida, la población local se siente despojada, lo cual resulta en la politización de la sociedad galapagueña que está en evidencia hoy en día. Las fuerzas políticas que buscan el desarrollo económico de Galápagos, sin tomar las medidas necesarias para la conservación del archipiélago encuentran mucho apoyo dentro de las comunidades locales, ya que no existe otra forma de expresar sus necesidades y perspectivas. Para responder a esta dinámica, es fundamental que se desarrollen las capacidades de autogestión en los grupos locales, y que ellos participen como representantes del pueblo galapagueño. A nivel nacional se ve el resultado en la falta de compromiso político para la conservación de Galápagos, lo cual ha causado una carencia de políticas adecuadas y la escasez de fondos reinvertidos al Servicio Parque Nacional. Para balancear los grandes intereses políticos y económicos, se requiere la presencia de un grupo conservacionista, percibido como netamente ecuatoriano, que puede representar los intereses del pueblo ecuatoriano en los diálogos políticos del país.

Conclusiones

El discurso sobre el ser humano en Galápagos tiene que empezar analizando las amenazas y oportunidades para mejorar la conservación de esta área tan importante para el Ecuador y el mundo. La meta no es entregar Galápagos al libre desarrollo para la población local, sino buscar los mecanismos para asegurar su conservación en el mediano y largo plazo a través de un proceso abierto y participativo con las comunidades locales. Al cambiar el modelo de conservación a la nueva ideología de inclusión, de conservación con base local, no solamente abrimos oportunidades de desarrollo sostenible del turismo, pesca, y un adecuado manejo de la zona de amortiguamiento. Además, evitamos la polarización de intereses de conservación y desarrollo que está causando conflictos hoy en día, que podría a lo largo causar un fracaso total de los objetivos conservacionistas. Sin consolidar el apoyo de la gente que vive en Galápagos y su gobierno, no habrá manera de protegerlo.

Bibliografía

- Aramburú, Carlos E. 1994. Population and the Environment: Perspectives and Propositions. Ponencia presentada en The Nature Conservancy's Conservation Training Week, Quito, Ecuador.
- Dixon, John y Paul Sherman. 1990. *Economics of Protected Areas: A New Look at Benefits and Costs*. Washington, D.C.: Island Press.
- Fiallo, Elba y Susan Jacobson. 1995. Local Communities and Protected Areas: Attitudes of Rural Residents Towards Conservation and Machalilla National Park, Ecuador. *Environmental Conservation*, 22 (3): 241-249.
- INEFAN, 1996. *Plan de Manejo del Parque Nacional Galápagos*. Registro Oficial No. 996, Quito, 25 de Julio.

- Martinez J., M.A Esteve., y E. Cruz. s.f. Islas Galápagos: problemas bajo un caparazón paradisiaco. *Ecosistemas*: 38-45.
- Tisdell, Clement. 1995. Issues in Biodiversity Conservation Including the Role of Local Communities. *Environmental Conservation* 22 (3): 216-222.
- Ulfelder, Bill y Andrea Erickson. 1996. Integrating Demographic Factors into Conservation Programs. University of Michigan, Proceedings for Population-Environment Fellows Workshop. Quito, Ecuador, March 1996, 8-11.
- Wells, Michael y Katrina Brandon. 1992. *People and Parks: Linking Protected Area Management with Local Communities*. Washington D.C.: The World Bank.
- Western, David y R. Michael Wright, eds. 1994. *Natural Connections: Perspectives in Community-based Conservation*. Washington, D. C.: Island Press.
- Zador, Michele. 1995. Galápagos Marine Resources Reserve: A Pre-Investment Analysis for The Parks in Peril Program. Manuscrito no publicado.

El cazador naturalista y poeta: Hacia una epistemología amazónica del mundo natural

Eduardo O. Kohn

Aquí presento un informe preliminar sobre un proyecto que se propone revelar las maneras y modalidades en que los quichua-hablantes, quienes se autodenominan runa,¹ en la región de Avila (cantón Loreto, provincia de Napo) de la alta Amazonía ecuatoriana, entienden el mundo selvático que los rodea. Mi intención es delinear los paradigmas epistemológicos que generan los conocimientos que esta sociedad tiene acerca del medio ambiente. En otras palabras, quiero esbozar una historia natural local. Adopto este término teniendo en cuenta que la historia natural runa, como cualquier otra establecida por otros pueblos en otros lugares, es un producto tanto de las manifestaciones del mundo biofísico como de los valores que la gente atribuye a ellas. Entender cómo lo dado y lo elaborado se mezclan en la producción de la historia natural construida por los runa es la meta principal de este trabajo.

En mis trabajos en la Amazonía ecuatoriana he observado que la historia natural es, en su mayor parte, el producto de dos factores: 1) las experiencias personales de individuos mientras interactúan con elementos del "biota" tropical en la búsqueda diaria de su sustento; y 2) las formas en que la gente emplea creativamente sus habilidades lingüísticas para intentar comunicar sus experiencias en el bosque a los demás miembros de la comunidad. La intención de este estudio es documentar de una manera rigurosa esta observación informal de que ambos factores—la observación minuciosa y su expresión y elabo-

ración lingüística—contribuyen al saber ecológico del pueblo runa. Este proceso dual de construir la historia natural es observable en muchos aspectos de la vida cotidiana. Sin embargo, es más evidente, y por eso más fácil de estudiar, en actividades asociadas con la cacería. Por tal motivo, este estudio toma como enfoque metodológico la documentación y análisis de las experiencias de los cazadores en el bosque y las formas en que ellos relatan tales experiencias a los demás.

El cazador, gracias a su habilidad para emplear creativamente los sonidos y palabras, logra dar significado a sus experiencias en el mundo físico. De esta manera, los conocimientos ambientales adquieren vida cultural. El antropólogo Paul Friedrich (1986) define como poético este proceso imaginativo a través del cual los individuos utilizan el idioma para sintetizar conocimientos, percepciones y emociones en formas idiosincrásicas. El lenguaje poético, según Friedrich, se caracteriza por un intercambio continuo entre las estructuras y estéticas establecidas de un idioma y la imaginación creativa del individuo, a través de lo cual el idioma se enriquece con significados nuevos.

Entre los runa este proceso poético que transforma lo experimentado personalmente a lo socialmente compartido se realiza en gran parte en el acto de recontar relatos de cacería. Renato Rosaldo (1986) ha sugerido que las experiencias relacionadas con la cacería se prestan fácilmente a convertirse en relatos porque la cacería está llena de peligro, incertidumbre y aventura. Según Rosaldo, los cazadores/cuentistas ilongot de las islas filipinas, en forma muy parecida a los novelistas occidentales, son muy adeptos para crear un cuento cautivador gracias al hecho de que ponen mucha atención al ascenso y descenso de la tensión dramática a lo largo de la narración. Rosaldo hasta sugiere que estos artificios narrativos ejercen influencia sobre la cacería misma porque los cazadores buscan esas experiencias que servirán como materia prima para elaborar cuentos de cacería interesantes (1986, 134).

Sin embargo, para los runa los cuentos de cacería no son sencillamente relatos de aventura. Gracias a la creatividad expresiva de los cazadores, estos relatos de cacería logran describir los elementos del ecosistema de manera extremadamente viva y precisa. Hay varios artificios poéticos empleados por los runa para lograr que los demás participen de sus experiencias en el bosque. Aquí trataré en detalle sólo uno de ellos: el lenguaje icónico o simbolismo de sonidos como

también se lo denomina. Estos términos se refieren al uso de imágenes fonéticas para describir fenómenos naturales de una manera que evoca poderosamente en la imaginación de quien los escucha un isomorfismo entre los sonidos hablados y las entidades del mundo físico que aquellos representan. El antropólogo Brent Berlin (1992) ha demostrado el papel importante de esta clase de iconicidad en sistemas etnobiológicos de nomenclatura en la Amazonía. Sin embargo, para el pueblo runa el simbolismo de sonidos forma una parte importante de un sistema de significados más amplio que apuntala y sostiene sus conocimientos y comportamientos hacia el medio ambiente. La lingüista Janis Nuckolls (1990, 1992, 1993) ha documentado una clase muy grande de adverbios que sirven para expresar aspecto, es decir, cómo los eventos y acciones se desarrollan a través del tiempo. Un ejemplo tomado del trabajo de esta lingüista puede dar una idea de cuán sofisticado es este sistema para describir elementos de historia natural. Ella documenta el uso del adverbio "pa" (Nuckolls 1993, 250) empleado por uno de sus informantes para simular la manera de alejarse de un pájaro de la siguiente forma: "P^haa pa pa pa pa pa pa pa pawasha rig, kuti mandzhariracha." Que ella traduce como: "volando se fue, P^haa pa pa pa pa pa pa pa pa, bueno, tal vez porque estaba asustado" (1993, 250, traducción mía). Según Nuckolls

... la disminución de fuerza en la repetición del adverbio "pa" sirve para simular la experiencia de observar como un objeto se va haciendo más pequeño al alejarse. [De esta forma el narrador crea] una analogía entre lo auditivo y la ilusión visual de la percepción de profundidad. Parece a primera vista ser una descripción tremendamente viva y estética, pero también comunica información precisa y explícita (1993, 250, traducción mía).

El hecho de que los adverbios icónicos transmitan información exacta sobre el medio ambiente y a la vez creen lazos afectivos es un índice importante de que lo práctico y lo estético están unidos en la historia natural runa.

La doctora Nuckolls ha hecho una contribución muy importante al documentar y analizar este sistema adverbial. Sin embargo, hace falta conectarlo con elementos específicos de la naturaleza que son representados por este sistema, éste es uno de los fines de este proyecto. Otro, es el de explicar cómo los adverbios icónicos se integran con la

imitación de sonidos selváticos y con otras formas onomatopéyicas en la transmisión de información ambiental. Considero que éste es un caso muy importante para la Antropología, dado que puede revelar las formas en que en la construcción de historias naturales las representaciones relativamente directas de la naturaleza, como por ejemplo la imitación del canto de un pájaro, se mezclan con sistemas icónicos más elaborados culturalmente, y por ello más arbitrarios en el sentido lingüístico, como el antes mencionado sistema adverbial.

El hecho de que el pueblo runa se esfuerce tanto para recrear eventos y observaciones selváticos no significa que la historia natural que emerge se limita a describir a la naturaleza como una entidad divorciada de valores y de prácticas humanas. De muchas maneras, la selva amazónica ya es parte de un espacio socializado (Descola 1988) aún antes de que un cazador la penetre, puesto que los mitos, historias y creencias proporcionan al mundo biofísico un conjunto de significados de índole netamente social y cultural (Lévi-Strauss 1966; Whitten 1976; Turner 1985, 1991).

Pero, además de ser socializados, los bosques orientales han sido domesticados de una forma más material. Muy pocos de los bosques neotropicales son vírgenes (Denevan 1992). La historia del manejo de los recursos naturales está literalmente grabada en el paisaje selvático. A lo largo de los diez o más milenios de presencia humana en esta parte del mundo (Roosevelt 1994, 4), los hombres han ido cambiando poco a poco la composición, distribución y abundancia de las especies (Balée 1989). En los bosques que circundan los asentamientos de los quichua-hablantes estos marcadores tangibles de manipulación se encuentran fácilmente ya que los hombres se topan con ellos cuando recorren sus territorios de cacería. Entre los runa, estas plantas parecen servir como dispositivos mnemotécnicos para la historia; la sociedad runa, como muchas otras sociedades del mundo (Rosaldo 1980; Allen 1988; J. Rappaport 1994), se sirve de elementos del paisaje para acordarse de hechos históricos.

También los bosques de Avila han sentido el impacto de los hombres por un largo tiempo. Parece que soportaron grandes poblaciones humanas desde antes de la Conquista, dado que, fue principalmente para aprovechar del tributo y la mano de obra abundante de los numerosos indígenas que ya existían allí que se fundó Avila como un asentamiento español en 1563 (AGI/Sevilla, Patronato 111 1989

[1574?], 97; AGI/Sevilla, Quito 22 1989 [1563], 117; AGI/Sevilla, Quito 82 1989 [1577], 265-267).² Un efecto de esta historia extensa de asentamiento humano es que los bosques de Avila, que son clasificados por ecólogos como bosque primario y por nativos como *rucu sachá* (lit. bosque viejo), contienen muchas plantas cuya presencia es el producto de prácticas previas de manejo. Estos "antropófitas" (Pinckley 1973, 7) están regados por toda la zona y son encontrados diariamente por los cazadores en su búsqueda de animales que los obliga a travesar por gran parte del paisaje. Tales encuentros con antropófitas compele a que los cazadores confronten diariamente con los productos materiales de su historia.

La presencia de algunas de estas plantas en el bosque es el producto de "microhistorias" muy locales. Por ejemplo, es común que los cazadores encuentren restos de huertos abandonados hace muchos años, que documentan dónde vivían los antepasados. Entre los marcadores más destacados se encuentran los alucinógenos *Banisteriopsis* sp. y *Psychotria viridis*, el estimulante *Ilex guayusa* y el ictiotoxino *Lonchocarpus* sp. Antropófitas de otras comunidades runa incluyen poblaciones muy densas de plantas medicinales como *Potalia amara* (Kohn 1992, 66) y *Theobroma bicolor* (Irvine 1987, 80-81) un congénérico comestible del cacao. Algunos de estos marcadores florísticos de habitación humana previa son de mucha importancia para los cazadores. En Avila, como en muchas otras comunidades de la Amazonía alta, los cazadores saben dónde encontrar huertos abandonados de la palma chonta (*Bactris gasipaes*) porque se sabe que los frutos de estos árboles atraen animales (véase Irvine 1987, 102-140; Rival 1993). Los frutos de estas poblaciones son tan importantes que hasta se ha sugerido que las huatusas (*Dasyprocta* sp.) que viven cerca de ocupaciones humanas y que se alimentan de este recurso pueden ser comensales humanos (Irvine 1987, 102-140).

Otros antropófitas encontrados por los cazadores en los bosques de Avila son el producto de eventos que trascienden las historias locales de patrones de asentamiento y sustento. Los cazadores a menudo se encuentran con grandes colonias de la bromelia terrestre llamada "pita" (*Aechmea* sp.) que fue plantada por los antepasados para producir una fibra de mucha importancia antes de la llegada de los hilos sintéticos.³ En el siglo pasado, los de Avila fueron conocidos como "piteros" (Villavicencio 1984 [1858], 380-381) dado que los residentes esta-

ban involucrados en un sistema de trabajo por deudas que les obligaba a producir esta fibra para provecho de los hacendados de la zona (1984 [1858], 357-358).

Los encuentros con antropófitas en el bosque, y las memorias que estos encuentros evocan, parecen ser elementos muy importantes de la conciencia histórica local. Al parecer, la atribución de significado histórico a plantas antropogénicas tiene una larga historia en Avila. En 1578, la población nativa de los entornos de Avila participó en uno de los levantamientos más importantes de la alta Amazonía colonial en el cual destruyeron completamente el asentamiento español en Avila (AGI/Sevilla, Patronato 135 1989 [1581], 296). No sólo mataron a todos los españoles y sus sirvientes y quemaron sus casas, sino que además tumbaron todos los árboles de "Castilla," como los cítricos e higos (Ortiguera 1989 [1581-1585], 370, cf. 372). Este intento de borrar toda huella de españoles en el paisaje, para "grabar" de nuevo una historia que ignore los eventos trascendentales de conquista y colonización, subraya el poder tremendo que tienen los elementos del paisaje como receptáculos de la memoria histórica.⁴

Pero no es sólo entre los runa modernos y sus antepasados que los elementos del paisaje sirven como artificios mnemotécnicos para la reflexión histórica. Por ejemplo, sus vecinos los huaorani perciben la presencia de huertos abandonados de chonta como un puente que los vincula con sus antepasados:

La gente habla de arboledos de *Bactris gasipaes* con mucho interés y placer porque son una fuente de orgullo, seguridad y regocijo, un índice concreto y material de continuidad. Duran más que una vida humana. Cuando los atraviesa la gente se acuerda de los difuntos, por lo general un abuelo o bisabuelo del miembro más viejo del grupo residencial que ha venido a recolectar la fruta (Rival 1993, 642, traducción mía).

Al igual que los higos y cítricos ibéricos de la Avila colonial, los huertos huaorani de chonta, y las memorias que ellos amparan, son susceptibles de manipulación. Los huaorani sedentarios que abandonan sus asentamientos por conflictos con los moradores del pueblo, tumban antes de salir los árboles de chonta que han sembrado (Rival 1993, 641-642).

Para los huaorani, como para los runa, el paisaje sirve como un sistema mnemotécnico para memorias históricas que se extienden más allá de los quehaceres de los grupos de parentesco. Yost y Kelley (1983) han observado que para los cazadores huaorani:

Es realmente un día excepcional si ataques pasados, enemigos antiguos o amenazas actuales no dominan la conversación mientras los hombres trotan por el bosque. La manera en que un riachuelo se dobla de improviso, el clima de un día determinado, o algún evento en particular, parece que funcionan como señales mnemotécnicas continuas de los patrones antiguos de guerra (Yost y Kelley 1983, 193, traducción mía).

Si aceptamos el argumento de que la cosmovisión de cada sociedad informa las maneras en que sus miembros actúan en el mundo, debemos también reconocer que las modalidades de cosmovisiones específicas tienen efectos materiales con consecuencias históricas importantes. En otras palabras, las formas en que cada cultura entiende el mundo engendran concepciones particulares de lo que es históricamente posible, lo que a su vez afecta la manera en que la gente "hace" historia a través de sus acciones. Por tanto, debemos tomar en cuenta la posibilidad de una suerte de "relatividad histórica" a la par con la relatividad cultural (Sahlins 1985). Aplicando este argumento al caso amazónico nos lleva a preguntar, ¿cómo funciona un sistema de entender el pasado a través de plantas y otros elementos del paisaje? ¿Cómo difiere de otros sistemas de recordación? y ¿cuáles son las implicaciones para la manera en que los runa manipulan y se ubican dentro del ambiente biofísico?

Los trabajos de Rosaldo (1980, 1986) sobre los ilongots de las islas filipinas y de Basso (1990a, 1990b) sobre los apaches occidentales nos proporcionan unas pistas sobre cómo responder a las primeras dos inquietudes. Ambos autores subrayan que el uso de topónimos en las narraciones constituyen una forma muy condensada de comunicar historia. Los relatos de cacería de los ilongot muchas veces incorporan listas de nombres de lugares que, a pesar de su aparente carencia semántica, permiten que los oyentes—quienes conocen bien estos lugares—den un significado profundo a las narraciones (Rosaldo 1986). Basso (1990b) documentó algo parecido entre los apaches occidentales; una conversación que consistía casi exclusivamente de un inter-

cambio de topónimos que sirvió para calmar a una mujer aturdida gracias a su habilidad de evocar alegorías históricas. Un exegeta nativo analizó esta conversación de la siguiente manera:

Le dimos a esa mujer imágenes que podía trabajar en su mente. No le hablamos mucho. No la sujetamos. De esa manera podía viajar en su mente. Podía añadir [significados] a las imágenes fácilmente. Le dimos imágenes claras con los topónimos. Así, su mente viajó a esos lugares, parada delante de ellos, como hicieron nuestros antepasados hace tiempos. Así de esa forma podía ver qué sucedió ahí hace mucho tiempo. Podía escuchar los cuentos en su mente, quizás sentir hablar a nuestros antepasados. Podía volver a saber la sagacidad de nuestros antepasados. Esto nosotros lo llamamos "hablando con nombres" (Basso 1990b, 150-151, traducción mía).

Rosaldo y Basso señalan dos elementos importantes referentes a sistemas mnemotécnicos que involucran el paisaje. Primero, el lugar nombrado es una manera muy condensada de transmitir información y, como anota Basso, esta especie de concentración simbólica tiende a incrementar el impacto que tiene el mensaje transmitido (Basso 1990b, 144). Segundo, los topónimos, gracias a su habilidad para evocar "imágenes claras" de lugares, crean un nexo inmediato con el paisaje y los eventos relacionados con él.

Con respeto a este último punto es útil considerar la discusión que hace Taussig (1987, 366-392) referente a imágenes históricas en el shamanismo del Putumayo. El sostiene que las imágenes coloniales del "salvaje" amazónico son adoptadas por los shamanes de los Andes colombianos en su lucha contra las desgracias que enfrenta el pueblo. En su alusión a los abusos terribles contra los indígenas durante la época del auge del caucho, estas imágenes codifican una historia de relaciones sociales desiguales que son utilizadas por los shamanes para tratar de rectificar estas injusticias. Taussig hace la importante observación de que la memoria histórica puede ser muy poderosa cuando es codificada a través de las imágenes antes que a través de los discursos. Es esta calidad visual que, al parecer, explica el poder que tienen los elementos del paisaje para servir como detonantes mnemotécnicos. Taussig, basándose en los trabajos de Walter Benjamin (especialmente Benjamin 1968, 253-264) indica cómo la conciencia histórica

se manifiesta a través de imágenes condensadas cuyos significados se revelan en tiempos de crisis (Taussig 1987, 367-368):

La imagen verdadera del pasado pasa volando. El pasado puede ser agarrado sólo como una imagen que aparece de repente, en el instante que puede ser reconocida y jamás se la podrá ver ... El materialismo histórico desea mantener esa imagen del pasado que aparece inesperadamente... en un momento de peligro (Benjamin 1968, 255, citado en Taussig 1987, 367, traducción mía).

No obstante el argumento de Taussig, yo sostengo que el sentido de epifanía asociada con la memoria no-discursiva no se delimita a tiempos de crisis política. De hecho, parece estar asociada más generalmente con sistemas de memoria inmersos en el medio ambiente. Por ejemplo, Anne Krogstad (1989) observa como los olores ambientales pueden provocar –con la rapidez de un “relámpago” (1989, 87)– memorias vivaces. A la par que los elementos palpables del biota del bosque tropical, los olores ocupan un espacio indeterminado entre estímulo y signo (véase también Classen 1990), y es esta frontera nebulosa que hace que olores y otras entidades ambientales sirvan como vehículos tan poderosos para la memoria, un indicador más de la forma en que se mezcla lo dado y lo elaborado en la historia natural.

¿Cuáles son las implicaciones históricas de recuerdos que son mapeados en el espacio y experimentados en la interacción diaria con plantas y animales? y ¿cuáles son las ramificaciones de una conciencia histórica que está atada a elementos del paisaje que son a la vez dispositivos mnemotécnicos perdurables y productos físicos de esa historia? El hecho de que la historia natural runa trate tanto de la historia como de la naturaleza no significa que por ello sea menos reflexivo, o constitutivo, de la ecología local. Relatos de cacería que mencionan con frecuencia plantas y otros *aide-mémoire* ambientales son un medio importante para entender, no sólo la historia natural runa, sino también la naturaleza de la historiografía runa.

Mi proyecto tiene como meta entender cómo el pueblo runa adquiere un conocimiento del medio ambiente. Con este propósito en mente los dos métodos principales que empleo son la participación en las actividades diarias, especialmente en los viajes de cacería, y la grabación y análisis minucioso de los consiguientes relatos de cacería. Pero antes de que se pueda entender *cómo* un pueblo experimenta la

naturaleza hay que documentar en términos más concretos *qué* es lo que saben sobre ella. Con este propósito estoy haciendo colecciones generales de todas las formas de vida que los runa consideran importantes, éstas incluyen: plantas, mamíferos, peces, aves, insectos y otros invertebrados, herpetofauna y hongos. Además, estoy documentando el saber ecológico que tienen los cazadores de las señas y rastros de animales que ellos reconocen en el bosque. Resulta también de gran ayuda para comprender mejor estos conocimientos realizar entrevistas sirviéndose de ilustraciones de manuales faunísticos (especialmente Hitty y Brown 1986 y Emmons y Feer 1990) y grabaciones de vocalizaciones de animales. Los elementos del paisaje considerados como significativos por los runa también forman un aspecto fundamental de cómo ellos entienden la naturaleza. Estos se pueden mapear con bastante precisión utilizando un receptor GPS que localiza posiciones por medio de señales de satélites.

Al nivel de la etnología regional comparativa el caso runa es muy revelador. La mayor parte de los estudios sobre sistemas autóctonos de entendimiento de los ecosistemas amazónicos han tomado como su punto de enfoque a las comunidades que han logrado mantenerse aisladas de la influencia de la vida nacional (e.g., Reichel-Dolmatoff 1976; Grenand 1980; Berlin 1992; Rival 1993; Balée 1994; Descola 1994; salvo Whitten 1978). Sin embargo, la mayoría de los grupos amazónicos han estrechado vínculos mucho más profundos con la sociedad blanca-mestiza, y curiosamente sus conocimientos ambientales han recibido poca atención. Los runa son de este tipo. Ellos han capturado el interés de los antropólogos porque, aunque su génesis como grupo étnico está indudablemente ligada con los cambios profundos que se dieron con la conquista española, su cultura, sin duda alguna, queda "amazónica" (Steward y Métraux 1948; Whitten 1976, 1985; Oberem 1980; Hudelson 1987; Muratorio 1987; Reeve 1988). Una ventaja de estudiar cómo los runa entienden el medio ambiente es que el hecho de que tienen una historia tan dinámica impulsa a uno a ver sus conocimientos sobre el medio ambiente como un producto que emerge de la "práctica" diaria (Bourdieu 1977 *sensu lato*) más bien que de una sabiduría estática y milenaria. Avila es un local ideal para estudiar los conocimientos ambientales dentro de un marco de procesos sociales "translocales," ya que, por un lado, los runa de Avila gozan de acceso relativamente seguro a extensiones bastante grandes de

bosque gracias al reconocimiento legal reciente de sus territorios y a la delimitación de áreas protegidas que colindan con ellos, y, por otro lado, se ven inmersos en un fuerte proceso de colonización, actividad petrolera y desarrollo en general, que está trasformando el paisaje natural y social de la zona.

Este estudio también puede hacer contribuciones importantes al nivel de la intersección entre teorías ecológicas y culturales. El antropólogo Roy Rappaport ha caracterizado el problema de la condición humana por el hecho de que "vivimos en términos de significados en un mundo desprovisto de significados intrínsecos pero sujetos a leyes causales" (Rappaport 1984, 336, traducción mía). Además estos sistemas de significados influyen las maneras en que transformamos al mundo físico, por lo tanto, nuestras investigaciones deben tomar en cuenta esta realidad (Roosevelt 1994; véase también Cronon 1993). La cacería está adecuadamente situada para acercarse a este problema. La mayoría de los estudios sobre la cacería han tomado como enfoque principal, entender cómo esta estrategia de obtención de alimentos limita el tamaño y/o el grado de complejidad social de los grupos humanos (Lathrap 1973; Gross 1975) o de alguna otra forma constriñen los patrones de comportamiento (Hill y Hawkes 1983; Werner 1983; Beckerman 1994). Sin embargo, este enfoque no agota el potencial que la cacería tiene para iluminar la relación entre los seres humanos y el medio ambiente. Mediante un estudio del cazador como poeta y naturalista, cuyas observaciones y experiencias en el ámbito selvático se vuelven palpables para los demás a través del uso creativo que él da al lenguaje, las inquietudes ecológicas y humanísticas en la Antropología se entrelazan de una forma muy natural. Tal reconciliación entre estos intereses es imprescindible, no sólo para los que pensamos que el enfoque de la Antropología tiene que ser interdisciplinario, sino también para los que sostenemos que nuestro campo podrá proporcionar soluciones a los complicados problemas asociados con los cambios ambientales.

Agradecimientos

Los trabajos de campo para este estudio han sido financiados gracias a un National Science Foundation Graduate Fellowship, un Fulbright-Hays Doctoral Research Abroad Grant, un Vilas Travel Award de la Universidad de Wisconsin-Madison y una beca del Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Agradezco a Teresa Silva por la revisión del texto.

Notas

- 1 En el presente trabajo se utiliza la forma singular para ambos números para evitar la connotación peyorativa que podría tener la palabra "runas."
- 2 Al final del primer cuarto del siglo diez y ocho el pueblo de Avila ya era habitado exclusivamente por indígenas (Oberem 1980, 105).
- 3 Kohn (1993) constituye un intento de determinar si la presencia de *Aechmea* sp. en un bosque tropical de Costa Rica es un indicador de asentamientos humanos previos.
- 4 Esta lucha para reescribir la historia por medio del paisaje no concluyó con la destrucción de Avila. Tampoco fueron los indígenas los únicos que recurrieron a esta forma de recordación. En tanto que los indígenas rebeldes intentaban de liberarse del dominio de los españoles, matándolos y eliminando toda huella de ellos en el paisaje, los españoles utilizaron mnémicas del paisaje para que los nativos nunca se olvidasen los costos de la rebelión. Los que fueron juzgados como culpables de organizar el levantamiento fueron torturados y desfilados por las calles de Quito. Después, fueron ahorcados y sus cuerpos descuartizados. Sus cabezas fueron colocadas encima de postes y las otras partes de sus cuerpos fueron exhibidas en los caminos. Los caciques principales de Avila, Archidona y Baeza fueron traídos a Quito para atestiguar estas sanciones:

... para que viesen el castigo que se hacía a los que semejante delito cometían y tomaran escarmiento en ellos y *fuese sonada de generación en generación para perpetua memoria* (Ortiguera 1989 [1581-1585], 376-377, énfasis mío).

Las cabezas decapitadas de los rebeldes persistieron como artificios mnemotécnicos en el paisaje quiteño por lo menos por una década. Ordoñez de Cevallos mandó líderes indígenas amazónicos a observar estas cabezas en la horca de Quito como una disuasión contra rebeliones subsecuentes (Ordoñez de Cevallos 1989 [1614], 432).

Documentos

AGI/ Sevilla, Archivo General de Indias, Sevilla

AGI/Sevilla, Patronato 111. 1989 [1574?], Testimonio de la Fundación de la Ciudad de Avila Hecha por el Capitan Andres Contero Teniente General de Gobernador de los Quijos, Sumaco y la Canela. En *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, ed. Cristóbal Landázuri, 95-103. Iquitos: IIAP/CETA.

AGI/Sevilla, Patronato 135, 1989 [1581] Probança del General Don Rodrigo Nuñez de Bonylla de los Serbiçios del Governador Rodrigo Nuñez de Bonylla su Padre y Suyos. Para los Reynos de Castilla. En *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, ed. Cristóbal Landázuri, 293-356. Iquitos: IIAP/CETA.

AGI/Sevilla, Quito 22. 1989 [1563], Provanza del Capitan Bartolome Martin. En *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, ed. Cristóbal Landázuri, 105-137. Iquitos: IIAP/CETA.

AGI/Sevilla, Quito 82. 1989 [1577], Relacion del Estado en que se Encuentra la Gobernación de Quijos y la Canela Hecha por el Licenciado Diego Hortegon. En *La Gobernación del los Quijos (1559-1621)*, ed. Cristóbal Landázuri, 257-272. Iquitos: IIAP/CETA.

Bibliografía

- Balée, W. 1989. The Culture of Amazonian Forests. *Advances in Economic Botany*, 7: 1-21.
- Basso, K. H. 1990a. 'Stalking with Stories': Names, Places, and Moral Narratives Among the Western Apache. En *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*, ed. K.H. Basso, 99-137. Tucson: The University of Arizona Press.
- . 1990b. 'Speaking with Names': Language and Landscape Among the Western Apache. En *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*, ed. K.H. Basso, 138-173. Tucson: The University of Arizona Press.
- Beckerman, S. 1994. Hunting and Fishing in Amazonia: Hold the Answers, What are the Questions? En *Amazonian Indians: From Prehistory to Present*, ed. A. Roosevelt, 177-200. Tucson: The University of Arizona Press.
- Benjamin, W. 1968. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books.
- Berlin, B. 1992. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*.
- Classen, C. 1990. Sweet Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and Amazon. *American Ethnologist*, 17 (4): 722-735.
- Cronon, W. 1993. The Uses of Environmental History. *Environmental History Review*, 17 (3): 1-23.
- Dall'Alba, L. 1992. *Pioneros, nativos y olonos: El Dorado en el siglo veinte*. Quito: Ediciones Abya-Yala/Petroecuador/Misión Josefina del Napo.
- Denevan, W. M. 1992b. The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3): 369-385.

- Descola, P. 1994. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya-Yala/IFEA.
- Ellen, R. 1993. Rhetoric, Practice and Incentive in the Face of Changing Times: A Case Study in Nuaulu Attitudes of Conservation and Deforestation. En *Environmentalism: The View From Anthropology*, ed. K. Milton, 126-143. London: Routledge.
- Emmons, L. H. y F. Feer. 1990. *Neotropical Rainforest Mammals: A Field Guide*. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedrich, P. 1986. *The Language Parallax: Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy*. Austin: University of Texas Press.
- Grenand, P. 1980. *Introduction a L'étude de L'univers Wayäpi: Ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*. Paris: Société D'études Linguistiques et Anthropologiques de France (SELAF).
- Gross, D. R. 1975. Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. *American Anthropologist*, 77: 526-549.
- Hill, K. y K. Hawkes. 1983. Neotropical Hunting Among the Aché of Eastern Paraguay. En *Adaptive Responses of Native Amazonians*, eds. R. B. Hames y W. T. Vickers, 139-188. New York: Academic Press.
- Hitty, S. L. y W. L. Brown. 1986. *A Guide to the Birds of Colombia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hudelson, J. E. 1987. *La cultura Quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Guayaquil: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Ediciones Abya-Yala.
- Irvine, D. 1987. Resource Management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon. Tesis de Ph.D. Stanford University.
- Kohn, E. O. 1992. *La cultura médica de los runas de la región amazónica ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- . 1993 An Evaluation of *Aechmea magdalenae* as an Indicator of Prior Human Habitation in the La Selva Forest. (Informe de proyecto para Tropical Biology: An Ecological Approach No. 93-3). Organization for Tropical Studies.
- Krogstad, A. 1989. The Treasure House of Smell: From an "Unseeing" to a "Sensual" Anthropology. *Folk*, 31: 87-103.
- Lathrap, D. 1973. The "Hunting" Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective. En *Peoples and Cultures of Native South America: An Anthropological Reader*, ed. D. R. Gross, 83-97. New York: Doubleday/The Natural History Press.
- Lévi-Strauss, C. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Macdonald, T., Jr. 1979. Processes of Change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua Indians Become Cattlemen. Tesis de Ph.D. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Muratorio, B. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Nuckolls, J. B. 1990. The Grammar and Images of Aspect in Lowland Ecuadorean Quechua. Tesis de Ph.D. University of Chicago.
- . 1992. Sound Symbolic Involvement. *Journal of Linguistic Anthropology*, 2 (1): 51-80.
- . 1993 The Semantics of Certainty in Quechua and its Implications for a Cultural Epistemology. *Language in Society*, 22: 235-255.
- Oberem, U. 1980. *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ordoñez de Cevallos, P. 1989 [1614]. Historia y Viaje del Mundo. La Gobernación de los Quijos (1559-1621). En *La Gobernación de los*

- Quijos (1559-1621)*, ed. Cristóbal Landázuri, 417-438. Iquitos: IIAP/CETA.
- Ortiguera, T. de. 1989 [1581-1585]. Jornada del Rio Marañon ... En *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, ed. Cristóbal Landázuri, 357-380. Iquitos: IIAP/CETA.
- Pinckley, H.V. 1973. *The Ethno-Ecology of the Kofán*. Tesis de Ph.D. Harvard University.
- Rappaport, J. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rappaport, R. A. 1984. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Reeve, M. E. 1988. *Los Quichuas del Curaray: El proceso de formación de la identidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala/Museo Antropológico, Banco Central del Ecuador.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1976. Cosmology as Ecological Analysis: A View From the Rain Forest. *Man* (N.S.), 11: 307-318.
- Rival, L. 1993. The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest. *Man* (N.S.), 28: 635-652.
- Roosevelt, A. 1994. Amazonian Anthropology: Strategy for a New Synthesis. En *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present*, ed. A. Roosevelt, 1-29. Tucson: University of Arizona Press.
- Rosaldo, R. 1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1986. Ilongot Hunting as Story and Experience. En *The Anthropology of Experience*, eds. V. W. Turner and E. M. Bruner, 97-138. Urbana: University of Illinois Press.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

- Steward, J. H. y A. Métraux. 1948. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. En *Handbook of South American Indians*, ed. J. H. Steward, 535-656. Washington: Bureau of American Ethnology.
- Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, T. 1985. Animal Symbolism, Totemism, and the Structure of Myth. En *Animal Myths and Metaphors in South America*, ed. G. Urton, 49-106. Salt Lake City: University of Utah Press.
- . 1991. "We Are Parrots," "Twins Are Birds": Play of Tropes as Operational Structure. Beyond Metaphor. En *The Theory of Tropes in Anthropology*, ed. J. W. Fernandez, 121-158. Stanford: Stanford University Press.
- Villavicencio, M. 1984 [1858]. *Geografía de la República del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Werner, D. 1983. Why do the Mekranoti Trek? En *Adaptive Responses of Native Amazonians*, eds. R. B. Hames y W. T. Vickers, 225-238. New York: Academic Press.
- Whitten, N. E., Jr. 1976. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
- . 1978. Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American Anthropologist*, 80 (4): 836-859.
- Yost, J. A. y P. M. Kelley. 1983. Shotguns, Blowguns, and Spears: The Analysis of Technological Efficiency. En *Adaptive Responses of Native Amazonians*, ed. R. B. Hames y W. T. Vickers, 189-224. New York: Academic Press.

Biodiversidad, mercado y derechos de los pueblos indígenas

Ramón Torres Galarza

Quiero proponer al Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología una discusión en tres dimensiones: el mercado, la biodiversidad y los derechos de los pueblos y comunidades locales.

Esta relación en tres dimensiones pretende establecer los niveles de contradicción, incongruencia, enfrentamiento o paradoja cuando se busca corresponder el mercado con los derechos o la biodiversidad entendida exclusivamente desde la lógica del mercado.

Los actuales procesos de reforma del Estado se organizan y definen desde la voluntad de homogenización y uniformidad que buscan o pretenden negar la diversidad. Esta vocación de negación de la diversidad sustentada en el supuesto de que la globalización sólo es posible suprimiendo las diferencias. Por eso podemos afirmar con absoluta certeza que las actuales tendencias del proceso de globalización aún no son globales.

La negación de la diversidad produce efectos que tienen que ver fundamentalmente con el desconocimiento de los derechos políticos, económicos y culturales de los pueblos y comunidades locales, éstos han desarrollado estrategias de sobrevivencia, formas de producción y productividad que forman parte del mercado, pero que principalmente buscan su inserción al mercado a partir de la necesidad de conservar su identidad. Por eso es posible afirmar la viabilidad del desarrollo con identidad.

Ninguno de los pueblos y comunidades locales niegan la importancia del mercado o renuncian a ser parte de los procesos de globalización sino que buscan desarrollar su propia identidad en un proceso de integración que tiene características excluyentes y que los descalifica como sujetos sociales.

Por eso para los pueblos indígenas y las comunidades locales la biodiversidad es entendida y asumida como un valor determinado por características étnicas, cosmogónicas y culturales.

Desde este contexto para los pueblos la biodiversidad no puede ni debe ser asumida como un valor de cambio, como un precio. Para los indígenas, negros y campesinos el valor de la biodiversidad no está marcado solamente por el tener sino fundamentalmente por el "ser". Porque esa forma de relación con la biodiversidad les va a permitir seguir existiendo como pueblos, como comunidades, como formas de organización y de relación distinta con la naturaleza.

Por eso es que debemos estar alertas frente a la posición de cierto sector del pensamiento económico que plantea casi como consigna: "Más mercado y menos biodiversidad". Y desde esa consigna intentan desarrollar regímenes de libre acceso que favorecen principalmente a quienes poseen mayores recursos y tecnologías para usufructuar los recursos de la biodiversidad y por tanto tienen posibilidades mayores de ser actores protagónicos y casi exclusivos de los procesos de globalización.

Los actuales y potenciales usos de los recursos de biodiversidad deben necesariamente contextualizarse en el ejercicio de soberanía por parte de los estados. Pero el concepto de soberanía debe redefinirse en favor del reconocimiento, ejercicio y vigencia de los derechos de los pueblos y comunidades locales.

Algunos procesos de privatización en curso de hecho comparten o delegan ciertas formas de soberanía con intereses privados, pero cuando se trata de reconocer derechos relativos al acceso y uso de recursos naturales, o el derecho al territorio por parte de pueblos y comunidades las políticas de estado argumentan que se estaría atentando a la unidad y soberanía de los estados nacionales.

Respecto de la biodiversidad, entonces, conviene pensar la importancia de reconocer ciertas formas de autonomía y de competencia de los pueblos y comunidades en el control, administración y uso de los recursos de biodiversidad.

Desde esta primera dimensión, asistimos a un momento paradigmático o de búsqueda de nuevos paradigmas de la relación entre mercado y sujetos de derechos y desde ahí nosotros los latinoamericanos podemos reivindicar el derecho a la producción y al mercado conservando identidad.

Conviene preguntarnos cuál es el rol del derecho frente al tema de la globalización y al reconocimiento de derechos específicos de los pueblos y comunidades locales. Porque cuando más formal y abstracta es una construcción normativa, más próxima se halla a las exigencias universalizadoras de la producción y del intercambio. En este sentido la generalidad o abstracción normativa y la pretensión universalizadora del derecho si no se reconoce y se constituye desde sus particularidades es una norma que propugna fundamentalmente la existencia de mecanismos de producción y de intercambio muy favorables a un modelo monopólico y especulativo de los recursos de la biodiversidad.

Quisiera analizar la segunda dimensión respecto de la biodiversidad. Los pueblos indígenas no hablan sobre la biodiversidad, hablan desde la biodiversidad, por tanto esa cualidad de la relación exige entender la biodiversidad a partir de la diversidad.

Lo curioso y contradictorio es que en nombre de una teoría de conservación o una teoría de desarrollo sustentable se intente negar modos de vida sustentables. Ciertos pueblos indígenas han desarrollado las experiencias humanas más próximas al concepto de desarrollo sostenible. Tampoco se trata de sobredimensionar y hacer un culto de lo indígena como el modo de relación perfecto con la naturaleza. De lo que se trata es de valorar las experiencias, los conocimientos y determinadas formas de relación que deben respetarse, recuperarse y desarrollarse.

Desde esta lógica hay que enfrentar ciertas corrientes del pensamiento conservacionista extremo que ven a los pueblos y comunidades locales en condición "del buen salvaje" cuya única función es conservar y proteger la naturaleza casi desde un paradigma contemplativo.

Los pueblos, las comunidades, tienen absoluta conciencia que determinadas formas de su relación con la naturaleza deben ser modificadas en pos de superar condiciones de pobreza, de miseria o de discriminación. Estos nuevos usos productivos de los recursos de biodiversidad por parte de los pueblos sólo son posibles a condición de que

se respeten y reconozcan sus derechos de existir como pueblos en medio de la naturaleza.

A finales del siglo XX asistimos a un momento sui géneris del desarrollo del pensamiento. Por un lado el descubrimiento tardío de cierta forma del pensamiento ambientalista que descubre que en medio de la naturaleza existen pueblos, es decir existen seres humanos. Y por otro lado, a inicios del siglo XXI, el descubrimiento reciente de los pueblos y de las comunidades de que la naturaleza no les pertenece exclusivamente.

Por todo esto debemos afirmar que cuando, supuestamente, nos sabíamos todas las respuestas sobre los problemas ambientales la existencia de los pueblos hizo que cambien todas las preguntas sobre conservación y desarrollo.

Asistimos, entonces, a la emergente necesidad de redefinir la teoría de políticas ambientales y de impulsar una legislación ambiental que reconozca los derechos individuales y colectivos respecto de biodiversidad.

Algunas experiencias generadas por los pueblos y comunidades les han permitido desarrollar una capacidad de transformar conservando. El desarrollo de esta capacidad marca un incuestionable aporte histórico y a la vez un reto para la definición de nuevas formas de pensamiento ambiental.

La tercera dimensión que les había planteado tiene que ver con los derechos, y es incuestionable que asistimos desde el interés de los pueblos indígenas, de los pueblos negros, a una necesidad emergente de que les sean reconocidos sus derechos colectivos, porque el principal derecho que reivindican los indígenas y los negros es existir como pueblos. Un pueblo sólo existe en un territorio, un pueblo solamente existe usando y accediendo a recursos naturales, un pueblo solamente existe en la medida en que sean reconocidas sus propias formas de organización, sus propios sistemas organizativos, sus propios sistemas jurídicos. Y en ese sentido, entonces, asistimos a una imperiosa necesidad de que los indígenas sigan existiendo como pueblos.

Pero curiosamente también comienza a evidenciarse en los escenarios internacionales y a nivel de algunos estados nacionales una abnegada vocación de negar el reconocimiento de derechos colectivos y seguir proclamando la vigencia de derechos individuales. Desde el derecho vigente entonces se descalifica a estos actores sociales como su-

jetos de derecho y se perpetúa un modelo de exclusión. Y en ese sentido, asistimos a una necesidad de reconocimiento colectivo de derechos de los pueblos.

Pero, ¿qué tiene que ver esto con los derechos de propiedad intelectual y el conocimiento tradicional que son los temas que se debaten en varios espacios internacionales? Sin duda que desde las tres dimensiones analizadas necesitamos mirar con absoluta claridad que la globalización es una realidad en curso, que el mercado es una realidad en curso y que los pueblos indígenas, los pueblos negros y las comunidades locales requieren nuevos mecanismos de reconocimiento y protección jurídica de sus derechos enmarcados en estos contextos.

Conviene entonces preguntarnos: ¿Cómo actuar frente al GATT y los TRIP's, ¿cómo definir mecanismos sui géneris de reconocimiento y protección de derechos individuales y colectivos?, ¿cómo garantizar aplicabilidad de las resoluciones de la Junta del Acuerdo de Cartagena?

Para intentar dar respuesta a algunas de estas interrogantes existe una experiencia positiva a nivel de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, que impulsa un programa que busca: el reconocimiento de derechos colectivos de propiedad intelectual; la definición de mecanismos de protección; el desarrollo de procesos de recuperación y valoración del conocimiento tradicional que permita la organización de mecanismos de control interno de los recursos naturales por parte de las comunidades indígenas en sus territorios; éstas constituyen experiencias que hay que consolidarlas y evaluarlas.

Finalmente quisiera brevemente señalar algunas de las preocupaciones que las organizaciones indígenas plantean sobre el Convenio de Diversidad Biológica.

Existe mucha preocupación sobre el problema de la soberanía estatal y de la posibilidad de que la convención no pueda establecer reconocimientos de formas de autonomía.

En relación con los pueblos indígenas y las áreas protegidas, es evidente que existe una contradicción flagrante entre lo que son las tendencias de políticas estatales y muchos organismos no gubernamentales para seguir superponiendo áreas protegidas en territorios indígenas.

En América del Sur el 80% de áreas protegidas están en territorios indígenas. En la India se ha forzado el desplazamiento de 600.000 pueblos tribales. Es incuestionable entonces, que existe contradicción entre las políticas ambientales y esas formas de vida.

Formulemos otro reto de fundamental importancia: ¿Es posible pensar el territorio indígena como unidad de conservación? ¿Es posible pensar a los territorios indígenas integrados a los sistemas nacionales de áreas protegidas? O es necesario definir al territorio indígena no sólo como unidad de conservación sino como el espacio donde existen formas de vida que pueden potencializarse en favor de la conservación y el desarrollo.

Otro punto de preocupación respecto de la Convención para los Pueblos Indígenas es el referido a los mecanismos de financiación por cuanto se los excluye de la posibilidad de cooperación bilateral.

Para terminar, quisiera recordar junto a ustedes la gran sabiduría milenaria de una dirigente indígena ecuatoriana, Dolores Cacungo; ella frente a las formas de violación de sus derechos como pueblos decía: "Somos como la paja del páramo, que se nos arranca y volvemos a crecer".

Pueblos indígenas y religión: un reto a la multiculturalidad

Juan Bottasso y Segundo Moreno

COORDINADORES

Religiosidad indígena y percepción en el mundo no-indígena

Mónica Gräf

Introducción

Por qué no voy a hablar sobre la religiosidad indígena sino más bien sobre su percepción en el mundo no-indígena:

- Existen ya muchísimas investigaciones antropológicas sobre aspectos de la religión y religiosidad indígena.

- Un estudiante indígena me dijo: "Los antropólogos nos han desnudado a nosotros, al investigarnos como si fuéramos cuyes que se corta!" Los indígenas se sienten desnudados en lo más íntimo de su cultura.

- Surge además una cuestión de ética: Las investigaciones antropológicas ¿han servido para respetar más al indígena y para apoyarle en su lucha a ser considerado y tratado con derechos iguales en su forma diferente de ser? ¿o han servido más bien para dominar, controlar, manipular y aprovecharle mejor?

- La antropología tiene como meta investigar formas del comportamiento humano. Entonces deberíamos también-en vez de investigar siempre y solamente al "otro", convirtiéndole así en objeto de nuestra investigación-investigar y analizar las relaciones que tenemos con él, la percepción que nuestra sociedad tiene de su cultura.

¿Para qué servirá esto? Para conocernos más a nosotros mismos, para percibir y comprender mejor los mecanismos que funcionan dentro de nuestra propia sociedad; en general, para comprender mejor el comportamiento humano en situaciones dadas.

- Los indígenas, hoy en día, han alzado la voz, y no podemos ignorar sus preguntas: ¿Cuál ha sido y es el motivo para nuestra forma de tratarles? ¿Cómo se explica nuestra percepción de su cultura y su religión? Un proceso de reflexión y de autocrítica será fructífero para un verdadero diálogo.

- No soy indígena ni tampoco ecuatoriana. Soy europea. Por esto no me parece conveniente hablar sobre religiones o religiosidad indígena en el Ecuador. Voy a hablar más bien sobre su percepción en el mundo no-indígena, implicando la percepción que el mundo europeo tenía y tiene de la religiosidad indígena.

Características de las religiones indígenas

"Religión" es definida como "las creencias y prácticas relacionadas con los seres, fuerzas y poderes sobrenaturales" (Nanda 1987, 274).

Por "Religiosidad indígena" entiendo yo creencias y prácticas en el mundo indígena en general que no se limitan a las religiones autóctonas sino abarcan también el ámbito de la religiosidad popular en comunidades indígenas cristianas.

La religión ordena las relaciones del hombre con su ambiente natural y social:

En toda sociedad, la religión trata con la naturaleza de la vida y la muerte, la creación del universo, el origen de la sociedad y los grupos en ella, la relación entre individuos y la relación del hombre con la naturaleza (Ibid, 3).

En casi todas las culturas agrarias la tierra es sagrada (por ejemplo en las culturas andinas). En las culturas de la selva predominan "religiones animistas" que consideran toda la naturaleza como animada.

Aunque las religiones agrarias y las religiones animistas se distinguen en muchos aspectos, tienen elementos básicos en común: Los hombres se consideran parte del cosmos, parientes de todas las demás criaturas. De esta cosmovisión se deducen formas de comportamien-

to que deben garantizar relaciones armónicas y equilibradas con todas las partes del cosmos.

El hombre no vale más que otras partes del cosmos, más bien está dependiente de ellas. Por esto, el hombre no intenta dominar la tierra, sino integrarse en el todo.

Para el "hombre religioso", el cosmos ha sido creado por los dioses. Estos se muestran a los hombres a través de la vida cósmica; el cosmos "vive y habla" (Eliade 1967, 19). El hombre forma parte de la creación de los dioses. Por tener un origen sagrado, el cosmos y la vida son santificados.

Los dioses o los héroes civilizadores instauraron todos los comportamientos humanos: fundaron los diversos trabajos, las diversas maneras de alimentarse, de hacer el amor, de expresarse, etc. (Ibid, 141).

Debido a esto, la religión está inseparablemente ligada a los elementos de la vida cultural: familia, política, derecho, agricultura, alimentación, tecnología, etc. El cultivo de granos, por ejemplo, es tanto una celebración litúrgica como una actividad económica. "Para el hombre religioso la Naturaleza no es nunca exclusivamente 'natural'" (Ibid, 130).

En las modernas sociedades occidentales se ha desarrollado el hombre a-religioso. Para él, el mundo y las experiencias vitales están desprovistos de significación espiritual. El ha desacralizado el mundo y "se reconoce como único sujeto y agente de la historia" (Ibid, 171).

Debido a esto, ya no entiende la religiosidad de los pueblos indígenas; la mira y la juzga desde su perspectiva. Así, convierte a los indígenas en víctimas de sus juicios y prejuicios. Veremos en adelante cómo se manifiesta esto en el ámbito de la Iglesia, de la ciencia y de la sociedad moderna profana.

Religiosidad indígena y la Iglesia

Percepción de la religiosidad indígena en la época de la conquista

Los españoles que llegaron a América encontraban culturas y religiones con elementos ajenos. Estaban horrorizados de los sacrificios

humanos, por ejemplo en la religión azteca, del canibalismo ritual, de la brujería ... Estos elementos y otros que eran incompatibles con la religión cristiana-como el politeísmo y la poligamia-comprobaron indudablemente para ellos que estas culturas estaban dominadas por el diablo. El supuesto carácter demoníaco de las religiones indoamericanas exigía un método radical de evangelización: hubo que destruir a sangre y fuego los ídolos y otros elementos de los "paganos": Se quemaba imágenes de los dioses, consideradas como encarnación del diablo, y documentos pictográficos, se destruía templos y perseguía sacerdotes y shamanes. Hasta personas vivas fueron quemadas, por ejemplo en 1539 el cacique de Tezcoco que persistía en la idolatría a pesar de ser bautizado, igual que en 1545 el cacique de Yanhuítlan.¹

Pocos misioneros se opusieron a esta práctica, defendiendo que las religiones indígenas tenían elementos válidos y que los indios conocían a Dios "con la luz de su razón natural" (Marzal 1991, 10). Entré ellos hay que mencionar José de Acosta.

Acosta, teólogo del Tercer Concilio Limeño (1582-83) y autor del Primer Tratado de Pastoral Americana, "De procuranda indorum salute" (1588), declaró: "esforzarse en quitar primero por la fuerza la idolatría, antes de que (los indios) espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido ... cerrar a cal y canto la puerta del evangelio a los infieles, en lugar de abrirla". Se apoyó en la autoridad de San Agustín quien decía que "antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares".²

Acosta defiende además que en la evangelización se debía conservar todo lo bueno de la cultura indígena:

Oficio nuestro es ir, poco a poco, formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito sus ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiera; más aún, en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón ..."³

Bien conocido es Bartolomé de las Casas, quien criticó la forma radical de evangelización, insistiendo en que ésta debe estar basada en el amor al prójimo y el buen ejemplo que el misionero debe dar. El respeto que tenían estos misioneros frente a los indígenas se manifes-

tó en el esfuerzo de asegurar su sobrevivencia física y de defenderles contra las injusticias y crueldades de los conquistadores.

En cuanto a su percepción de la religiosidad de los pueblos indígenas, sin embargo, no demostraban igual tolerancia: ellos eran los que juzgaban los elementos religiosos de las culturas indígenas, basados en su eurocentrismo cristiano, considerándolos como "supersticiones", "diabólicos" o simplemente falsos. Ninguno de ellos podía aceptar y respetar las religiones tales como eran.

Motivos para la práctica de los misioneros

La práctica de los misioneros de la primera época de la conquista y evangelización nos parece hoy cruel, bárbara e incomprensible. Sólo se explica desde la perspectiva de aquella época. Al investigar los antecedentes históricos, filosóficos, teológicos y otros de la evangelización, uno se da cuenta que había todo un conglomerado de motivos que explican la práctica de misión.

La base teológica

La base teológica de la evangelización ha sido el mandato de Jesucristo de evangelizar a los pueblos (Mt 28, 19) y el concepto teológico que no hay salvación fuera de la Iglesia.

En la época del "descubrimiento" los europeos se dieron cuenta que había muchos más pueblos en la tierra de lo que habían pensado. Los teólogos estaban preocupados por esto: cuál sería el destino de tantos millones de seres humanos que vivían en continentes mucho más grandes que Europa? ¿Regresaría Jesucristo antes que se les haya predicado el evangelio?

Expectativa milenarista

Algunos misioneros fueron impulsados por expectativas milenaristas. Detrás de su filosofía religiosa estaba el concepto que el Reino Milenario llegaría en cuanto todos los pueblos paganos estuvieran convertidos a la fe verdadera. La consecuencia de esto era un afán y hasta un fanatismo de misionar, el apuro y la impaciencia, lo que explica el bautizo en masa sin catequesis. Hubo un celo de emergencia por la salvación del mayor número posible de almas.

La conexión entre Iglesia y Estado

Según la filosofía de aquella época, el pontífice era considerado vicario de Cristo no solamente en lo espiritual, sino también en lo material. El podía conceder la soberanía sobre un territorio de infieles a un gobernador cristiano a cambio de predicar el evangelio. A esto se debe la concesión de la soberanía a los reyes de España y Portugal sobre las tierras y los pueblos descubiertos y a descubrir, con el deber de propagar la fe entre ellos (Broseghini s/f, 11-12).

Lucha contra el Islam y la Contrarreforma

La experiencia vivencial y las motivaciones de los misioneros radicaban en las cruzadas y en las luchas contra los Moros que dominaron durante siglos la Península Ibérica. Se identificó el destino de la nación y de la Iglesia española, considerando la cristiandad y nación española "el instrumento elegido por Dios para salvar al mundo" (Ibid).

Según esta filosofía el reino español en América tenía su origen no en el esfuerzo humano o el azar del descubrimiento, sino en la providencia de un Dios todopoderoso, el Señor del Universo que había elegido a España ante todas las naciones de Europa para divulgar el don de la fe católica a los habitantes del Nuevo Mundo. Esta idea se encuentra, por ejemplo, en la obra *Política indiana* (1648) de Juan Solórzano, jurista especializado en derecho americano. Hasta Bartolomé de Las Casas que condenó a los conquistadores y que rechazó la práctica misionera radical, afirmó en su *Historia de las Indias* que el descubrimiento de América se debía a la providencia divina (I, 25-27) y que Colón y España eran instrumentos elegidos de la providencia (Sievernich 1995, 28-29).

Justificación teológica de la práctica de la Iglesia frente a "paganos" y "herejes"

Los Padres de la Iglesia mostraban una gran sensibilidad social frente a los pobres, pero en la cuestión de los no-cristianos predicaron un rigorismo acentuado. En su práctica y en la formulación de su doctrina para con el otro, la Iglesia siempre recurría a los escritos patrísti-

cos. Con la libertad de la Iglesia en la época constantiniana comenzó la represión contra los no-cristianos. El poder secular muchas veces aprovechaba esto para subyugar o eliminar a sus enemigos.

Con base en las escrituras patrísticas se justificó la aplicación de la fuerza y las torturas, luchas armadas contra los "herejes" y "guerras justas" contra los "paganos".

Los Concilios Lateranenses de 1179 y 1215, por ejemplo, ya concedieron amplios privilegios a los que participaban en la lucha contra los herejes. Tomás de Aquino (1225-1274) pondera que el castigo corporal de los herejes puede, si lleva a su conversión, representar al final un beneficio.⁴ En la constitución "Ad extirpanda" (1252) el papa Inocencio IV concedió a la Inquisición poderes legales para aplicar torturas a los sospechosos de herejía.⁵

El III Concilio Provincial Mexicano (1585) decretaba "medios rigurosos" contra los indios que "vuelven sin temor a sus errores y ritos antiguos". "No se imponen penas pecuniarias, porque no son dignas de la gravedad del delito, ni proporcionales a la pobreza de los indios, sino penas corporales en que se muestre que no se quiere otra cosa que el bien y remedio de sus almas."⁵

Las prácticas de la Iglesia constantiniana, frente al otro, de la Iglesia de las cruzadas, de la Inquisición, del colonialismo y, más tarde, de la tolerancia frente a la esclavitud, no fueron prácticas sin amparo doctrinal Eran prácticas teológicamente justificadas con ... la exclusividad de la salvación a través de la Iglesia (Suess 1993, 52).

A raíz del contacto con el Islam y la contrarreforma se desarrolló en España una conciencia antisincrética por la cual se interpretaron los elementos de las religiones indígenas de manera negativa y como fuente de herejía. Hubo, por ejemplo, semejanzas entre la religión azteca y el cristianismo (ritos de bautismo, la confesión auricular de los pecados, la comunión) pero estas similitudes fueron consideradas por los misioneros no como ayuda a la evangelización, sino como parodia diabólica de la religión cristiana (Marzal 1991, 11).

"Para demostrarles el origen demoníaco de sus ídolos no encuentran vía más apta que referirles ... la caída de Lucifer, con los ángeles malos y encontrar en ellos el origen de sus deidades."⁶ Por todas partes veían los misioneros actuar el diablo. A consecuencia de esto, la

evangelización era definida como "conquista espiritual", considerando la conversión de los indígenas como vencimiento del diablo.

Por esto, el método de "tabula rasa" era el método preponderante en el siglo XVI. Este método se presentó como ventajoso por su simplicidad y claridad y además era garantía de la ortodoxia. "Para evangelizar, hace falta comenzar desde cero, construir con nuevos materiales y sobre nuevas bases un edificio totalmente nuevo" (Broseghini s/f, 30).

Visión etnocéntrica

Desde los primeros contactos con los indígenas, los europeos les miraron como seres "inferiores". Hasta dudaban si fueran hombres o animales, lo que explicaba que muchos les trataban como bestias.

En 1537, el papa Pablo III declaró en su bula "Sublimis Deus" que los indios eran seres racionales, por ende se debía respetar su vida. Por ser humanos eran además capaces de recibir el don de la fe cristiana. No se les debía esclavizar.

Los teólogos de aquella época, sin embargo, basaban sus conceptos en la filosofía de Aristóteles, quien clasificaba a los hombres en señores y siervos. Ginés de Sepúlveda (1490-1573), conocedor y traductor de Aristóteles, declaró:

Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los más extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los contingentes y moderados, finalmente cuando estoy por decir los monos a los hombres.⁷

No hace falta dar un comentario a estas palabras.

"Conocer para evangelizar"

Hubo misioneros que comprendieron que para evangelizar era necesario conocer profundamente el sistema del pensamiento indígena. En el Perú el jesuita José de Acosta escribió su *Historia natural y Moral de las Indias*, "para que los cristianos y maestros conozcan los errores y las supersticiones de los antiguos."⁸

En México, el franciscano Bernardino de Sahagún escribió la *Historia general de las cosas de Nueva España*, para facilitar la evangelización de los indígenas:

Es necesario conocer las costumbres de los futuros conversos, de la misma manera que para curar una enfermedad hay que conocer al enfermo ... para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tengan experiencia de ... las enfermedades espirituales ... los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y argüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas (citado en Todorov 1982, 234).

Diego Durán (1537-1588) reprocha a los primeros misioneros que quemaron libros antiguos, por dificultar así el trabajo de evangelización. "Para imponer la religión cristiana hay que extirpar toda huella de religión pagana; para lograr eliminar el paganismo, primero hay que conocerlo bien" (citado en Todorov 1982, 213).

La corona española en varias cédulas (como las de Felipe II, en 1573 y 1580) insistió "a que los ministros eclesiásticos recojan noticias acerca de los ídolos y las costumbres antiguas, para desengañar a los indios de sus supersticiones." ⁹

El conocimiento del otro así no servía para comprender y respetar-le más, sino era medio de dominación y destrucción de su cultura. "Buscar la semilla del verbo": ¿método alternativo de evangelización? Este método partió de la idea que "ningún pueblo está completamente en el error y en el pecado; aún donde los más atrasados se esconde una parte ínfima de la verdad."

El misionero debe buscar esta partecita y llevar "a un nivel cristiano lo que ya encuentra en las costumbres primitivas."

En lo que no se relacionaba ... con la esfera religiosa, los misioneros procuraron que continuara la forma tradicional de vida: respetaron los idiomas, todas las costumbres de la vida ordinaria que les parecían indiferentes, adaptaron la enseñanza al temperamento del indio, pero dejaron completamente de un lado todo lo que, aún minimamente, tenía referencia con la religión.

En general, no se buscaba la "partícula de la verdad" en las religiones autóctonas, por considerarlas inferiores (Broseghini s/f, 31). En el

mejor de los casos, los misioneros adoptaron una posición paternalista frente a los indígenas, pero nunca les respetaron como iguales.

Podemos resumir que los misioneros durante la época de la conquista no reconocieron ni valoraron las religiones autóctonas. Las miraron desde su propia perspectiva, aceptando en otras culturas solamente los elementos que les parecían compatibles con la religión cristiana. Si eran diferentes o contrarias a ésta, eran consideradas como "erróneas" o "diabólicas". Debido al carácter monoteísta de la religión cristiana no podían entender que los indígenas estuvieran dispuestos a adoptar elementos de ésta sin abandonar su religión propia. En 1496 fueron quemados seis indios por haber cometido "sacrilegio", enterrando unas estampitas de Jesucristo y la Virgen. "Pero ellos las habían enterrado para que estos nuevos dioses hicieran más fecunda la siembra del maíz, y no tenían la menor idea de pecado o culpa" (Galeano 1992, 3).

La posición etnocéntrica de los misioneros y sus prejuicios impidieron la comprensión y valoración de la religiosidad indígena. Así, convirtieron a los pueblos en objetos y víctimas de su percepción y práctica, causando un vacío de valores y un trauma. En vez de traerles el evangelio, les trajeron la cruz que se manifiesta hasta el presente en culturas oprimidas, pueblos humillados y razas explotadas.

Hoy en día se critica a los conquistadores y los misioneros de antes. Se dice que no han sido verdaderos cristianos. Pero en aquella época eran considerados como verdaderos cristianos y héroes de la fe por instalar el cristianismo en los países "descubiertos".

No tenemos disculpas o justificación para el pasado. Pero el remordimiento de los errores de aquella época sólo tiene sentido si genera nuevas actitudes. Veremos en adelante cuál es la posición que la Iglesia adopta hoy en día frente a las religiones y la religiosidad indígena.

Percepción de la religiosidad indígena hoy en día

Hoy en día, la pastoral indígena de la Iglesia Católica está orientada por el Concilio Vaticano II, promoviendo el concepto de la "semilla del verbo". Los obispos latinoamericanos dan importancia a la "evangelización de la cultura" que pretende tomar en cuenta los valores culturales de los pueblos.

Este concepto ha sido uno de los temas centrales de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, República Dominicana, 1992. En esa ocasión los obispos expresaron aprecio frente a las culturas indígenas y pidieron perdón por los errores del pasado: "Los pueblos indígenas de hoy cultivan valores humanos de gran significación" (No. 245).

En nombre de Jesucristo, como Pastor de la Iglesia os pido ... que perdonéis a todos aquellos que durante estos quinientos años han sido causa de dolor y sufrimiento para vuestros antepasados y para vosotros (S.S. Juan Pablo II 1992, No. 4).

... las "semillas del Verbo" estaban ya presentes y alumbraban el corazón de vuestros antepasados para que fueran descubriendo las huellas del Dios Creador de todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra, los volcanes y las selvas, las lagunas y los ríos. La Iglesia alienta a los indígenas a que conserven y promuevan con legítimo orgullo la cultura de sus pueblos: las sanas tradiciones y costumbres, el idioma y los valores propios. Al defender vuestra identidad, no sólo ejercéis un derecho sino que cumplís también el deber de transmitir vuestra cultura a las generaciones venideras, enriqueciendo de este modo a toda la sociedad (Ibid No. 2 y 4).

La tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena es vida, lugar sagrado, centro integrador de la vida de la comunidad. En ella viven y con ella conviven, a través de ella se sienten en comunión con sus antepasados y en armonía con Dios; por eso mismo la tierra, su tierra, forma parte sustancial de su experiencia religiosa y de su propio proyecto histórico. En los indígenas existe un sentido natural de respeto por la tierra; ella es la madre tierra, que alimenta a sus hijos, por eso hay que cuidarla, pedir permiso para sembrar y no maltratarla.

Opuesta a esto está "la visión mercantilista: considera la tierra en relación exclusiva con la explotación y lucro, llegando hasta el desalojo y expulsión de sus legítimos dueños."

Para enfrentar los problemas ecológicos, se indica entre las "líneas pastorales" que habría que "Cultivar una espiritualidad que recupere el sentido de Dios, siempre presente en la naturaleza" y "valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a la preservación de la na-

turalidad como ambiente de vida para todos" (IV Conferencia del Episcopado 1992, No. 169 y 172).

Además se menciona "la importancia de profundizar el diálogo con las religiones no cristianas ..., particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas o marginadas." Como obstáculo para este diálogo se indica "la existencia de prejuicios e incomprensiones".

Para intensificar el diálogo interreligioso se considera importante, entre otros, "alentar un cambio de actitud de nuestra parte, dejando atrás prejuicios históricos, para crear un clima de confianza y cercanía"; "animar en los agentes de pastoral el conocimiento de las otras religiones y formas religiosas presentes en el continente" y "buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas 'semillas del Verbo'" (Ibid, No. 137 y 138).

Los obispos consideran importante desarrollar una evangelización inculturada:

Para con nuestros hermanos indígenas ... crecer en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio; promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales y en armonía con la disciplina general de la Iglesia; crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes; promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino (Ibid, No. 248).

En estas palabras se constata una percepción muy positiva de las religiones autóctonas y de la religiosidad indígena. Pero se sigue juzgándolas:

La tutela y respeto de las culturas, valorando todo lo que de positivo hay en ellas, no significa, sin embargo, que la Iglesia renuncia a su misión de elevar las costumbres, rechazando todo aquello que se opone o contradice la moral evangélica. La Iglesia afirma en

el documento de Puebla-tiene la misión de dar testimonio del "verdadero Dios y único Señor". Por lo cual, no puede verse como un atropello la evangelización que invita a abandonar las falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre (S.S. Juan Pablo II 1992, No. 4).

En varias ocasiones-tanto en la Iglesia católica como en la protestante-se habla de la necesidad de desarrollar una teología indígena y de construir una Iglesia indígena.

La existencia de la Iglesia Indígena supone recuperar "el pensamiento indígena" a todo nivel: económico, social, político, religioso, antropológico. Supone también favorecer la elaboración de una "teología Indígena" que pueda expresar a las claras lo que los indígenas piensan de Dios y recoja la "notable teología" que tuvieron antes de la evangelización. Supone, asimismo, estimular el surgimiento de una liturgia propia que recoja toda la simbología indígena, los gestos y ritos que prevalecen en sus celebraciones comunitarias.¹⁰

Estas ideas marcan un gran paso adelante dentro de la Iglesia. Sin embargo, hay también comentarios críticos de parte de los indígenas. Aiban Wagua, teólogo Kuna de Panamá, comenta: "En nombre del evangelio ... se ha violado la parte más delicada, vulnerable y esencial de cohesión y fuerza de nuestras comunidades indígenas." El cambio en la Iglesia de una pastoral integrista a una pastoral de inculturación del evangelio

... es siempre pensado desde fuera del indígena, desde un supuesto deseo de los indígenas, desde un desconocimiento o minusvaloración de las religiones indígenas. La Iglesia latinoamericana, en su oficialidad, aún se resiste a reconocer las religiones indígenas como tales. La aceptación y reconocimiento de las religiones indígenas ... supondría en el seno de la Iglesia cambios profundos y radicales. Supondría una aproximación mediatizada por el diálogo entre adultos; supondría abandonar la idea de la "imperfeción de las religiones indígenas", semillas dispersas. Si necesariamente nuestros pueblos deben pensar como la mayoría en la Iglesia y desde parámetros ajenos a los nuestros, ¿cómo se puede entender la universalidad que la misma Iglesia retiene como su atributo? Y

¿cómo queda su equidistancia de las culturas? -En la primera etapa se habló mucho de implantar la Iglesia y más tarde se pensó que era mejor formar iglesias indígenas, nativas. Cuando se trató de implantar la Iglesia, nuestros hermanos, desde diversas manifestaciones de resistencia, preguntaron: ¿de qué iglesia se trata? ¿traerla de dónde? ¿y quién les dice que queremos esa iglesia? ... Y ahora nos dice ella que somos nosotros los responsables de las nuevas iglesias indígenas que deben surgir. Pero ella sabe que nunca nos preparó para semejante surgimiento. ... Pero las preguntas nuestras van más allá ...:

¿Acaso la Iglesia estaría ya dispuesta a tolerar nuestras iglesias, hechas a nuestra imagen y semejanza? ¿quiere hijas o hermanas? ¿vestidas de indígenas o indígenas? Algunos hablan de "iglesias indígenas" como una manera de seguir desconociendo o marginando las religiones indígenas, otros suelen poner acento en la colaboración práctica para un diálogo entre religiones ... reconocer las religiones indígenas por parte de la Iglesia implica un cambio pastoral hacia ... no reconocer, acoger, sin juicios ni prejuicios ad extra, a las religiones indígenas como medios normales de comunicación de Paba, Wanaisa, de Manítú ... con sus pueblos y como fuentes de resistencia, de plena humanización.¹¹

Eleazar López Hernández, sacerdote zapoteca, dice:

Al interior de la iglesia, los indígenas rechazamos que se nos siga considerando como paganos o idólatras, a quienes hay que conquistar para la fe cristiana. Nosotros creemos en Dios en el único Dios verdadero que existe, aquel a quien nuestros pueblos, en milenios de historia, fueron descubriendo como Totatzin-Tonantzin, Pitao, Corazón del Cielo y de la Tierra, Wiracocha, Paba-Nana, Ankoré, Ngöbö y demás apelativos con que lo nombramos ... Para ser cristianos y para ejercer algún ministerio en la Iglesia, no deben obligarnos a renunciar a la experiencia religiosa de nuestros pueblos porque con una presión así lo que se logra es quitarnos toda posibilidad de autoafirmación personal, hacernos llevar doble vida u obligarnos a usar máscaras que encubren nuestra verdadera identidad. Hay que poner en práctica ya lo que a nivel de documentos se sostiene en la Iglesia: que "la conversión a la fe cristiana no significa una destrucción de la identidad cultural y religiosa del evangelizando sino una plurificación de la misma con el Evangelio" (Juan Pablo II).¹²

Si se respeta la religiosidad indígena, ésta podrá aportar elementos valiosos que enriquecerán el cristianismo, como

... la dimensión sacral del ecologismo (la "Madre Tierra" y los cerros de las culturas aymara y quechua); la unidad de toda la persona (cuerpo y alma); el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa; las imágenes o "santos" como hierofanía; ciertas formas de "animismo" que nos horrorizan desde nuestro concepto del Dios único, pero que pueden verse como símbolos del Dios único providente y cercano; la lógica de lo corpóreo y de lo sensorial ...; las formas de acercamiento más polifacéticas a la divinidad (como por ejemplo las danzas o ciertos ayunos), etc. ... la Iglesia hace bien al acercarse con apertura a los cristianismos indígenas, no solo por respeto a estos millones de bautizados ..., sino también porque estos hombres están aportando a la humanidad experiencias religiosas diferentes de verdadero valor y porque están alentados por el Espíritu de Dios, que "sopla donde quiere" (Jn. 3,8)(Marzal 1991, 27).

Religiosidad indígena y la ciencia

La ciencia es de suma importancia en la sociedad moderna. Tiene tanta autoridad como antes tenía la religión. Hay un número considerable de gente que ya no creen en Dios, pero sí creen en la ciencia. Las ciencias -sobre todo las ciencias naturales- cuestionaron las "verdades religiosas" y las refutaron (por ejemplo, mediante la teoría de la evolución biológica fue refutado el concepto que toda forma de vida en el mundo ha estado creado por Dios, como está expresado en el libro de Génesis en el Antiguo Testamento).

Frente a las religiones de otros pueblos la ciencia tenía una posición más crítica todavía, por no conocer su contexto cultural y social. Muchos elementos de otras religiones fueron considerados como irracionales, grotescos, absurdos, supersticiosos, y como una de las causas para el "atraso" cultural y económico de aquellos pueblos (cp.: la "vaca sagrada" en la India).

Revalorización de la religiosidad indígena por parte de las ciencias agrícolas

Voy a presentar algunos ejemplos: Dos agentes de desarrollo, expertos en agricultura, llegan a un pueblito en los Andes para mejorar la agricultura. Traen, entre otros, abono químico, desconocido para los campesinos. "¿Qué es esto?" preguntan. "Esto deben poner a la chacra, para tener buena cosecha", dicen los expertos. ¿"Entonces es una ofrenda para la Pachamama?" preguntan. "Bueno, si lo quieren ver así ..." ¿"Lo podemos probar?" "¿Para qué? Pero bueno, si desean ..." Los campesinos se acercan, cogen un poquito, lo ponen a la boca y lo escupen en seguida. "Puf", exclaman, "qué sabor horrible! Esto no podemos ofrecer a la Pachamama! Se pondría muy brava con nosotros y ya no nos daría cosecha!" (Tomado de un manual para profesores de teología en Alemania, del año 1970).

Los estudiantes, al escuchar este cuento deben sacar la conclusión que las "supersticiones" son una de las causas que frenan el desarrollo y que hay que eliminar estas "supersticiones" para poder mejorar la situación económica y superar la pobreza.

Hoy, 26 años después de la publicación de este cuento, los expertos agrícolas saben que los agroquímicos tienen efectos negativos porque destruyen a la larga la fertilidad natural del suelo. Además, saben algo sobre la ecología. Considerando todo esto, los conceptos de los campesinos tradicionales ya no parecen tan "supersticiosos" y "absurdos".

Otro ejemplo: Entre los indígenas de Norteamérica hay un mito de las "Tres hermanas". Siempre están juntas, se ayudan mutuamente, y en conjunto logran combatir enemigos. Estas tres hermanas se llaman maíz, frejol y calabaza. Tradicionalmente se las cultivaba entreveradas en la misma chacra. Luego llegaron los expertos agrícolas que propagaron el monocultivo. Hace poco, sin embargo, la ciencia agrícola ha comprobado que el cultivo mixto de estas tres plantas da resultados óptimos porque se complementan con sustancias alimenticias (las leguminosas son capaces de absorber nitrógeno del aire el cual conservan en las raíces, así que las plantas alrededor de ellas lo pueden aprovechar). Parece además que la combinación de estas tres plantas previene plagas. Este ejemplo demuestra que experiencias reales fueron integradas al sistema religioso, previniendo así el olvido y abandono de conocimientos y prácticas valiosas.

Revalorización de la religiosidad indígena por parte de la ecología

Dentro de un sistema cultural, religión, economía y ecología no son áreas separadas. La religión es más bien la base filosófica y espiritual que está relacionada con todos los aspectos de la vida.

Los indígenas tienen en general conocimientos muy profundos de la naturaleza ya que constituye su principal medio de producción y de sustento. De esto se deduce una especial valoración, sobre todo de la tierra, que se presenta en forma de ritos religiosos. Estos son "expresión de toda una filosofía de la vida, resultado de observaciones acumulados en milenios" (Mires 1990, 102).

Desde hace pocos años, los científicos investigan las relaciones que hay entre la religión, la ecología y la economía de las etnias.¹³ Los resultados obtenidos revelan aspectos importantes para la discusión de temas ecológicos a nivel mundial.

Los antropólogos descubrieron, por ejemplo, que las prácticas religiosas interfieren con la explotación racional del medio ambiente. Hay tabús que se refieren a la caza, la pesca, la recolección de plantas, la tala de árboles, por ejemplo prohíben matar animales de ciertas especies, en determinadas condiciones (chicos, preñados), en ciertos lugares o en ciertas épocas del año. No respetar un tabú tal tendría consecuencias graves (enfermedades, accidentes, muerte).

¿Qué pasará si se anula o suprime un tabú?

Junto con el tabú desaparece, en general, el comportamiento ligado a éste, el comportamiento que respetaba los recursos. La introducción del cristianismo entre las etnias de la montaña del nor-occidente de Burmania tenía como consecuencia la tala indiscriminada de bosques de esta región. Las "sanciones" consistían en sequías e inundaciones en los valles, enfermedades (por falta de agua o por aguas sucias), pérdidas económicas, y otras. Todo esto afectó tanto el sistema económico y ecológico como también el sistema social.

¿Qué tiene que ver la introducción del cristianismo con la tala de los bosques?

La religión cristiana, por ser monoteísta, no puede aceptar conceptos animistas, como por ejemplo la idea que un árbol tenga un "espíritu". En el Antiguo Testamento ya, en el libro de Génesis, el sol, la lu-

na y las estrellas son "lámparas" que Dios ha puesto al cielo: es decir, son reducidos a su aspecto meramente funcional, mientras los demás pueblos del antiguo Oriente los consideraban dioses.

Al declarar como no-existentes los espíritus de los árboles se "libera" a la gente también del miedo a las sanciones, facilitando así comportamientos nuevos, prohibidos hasta entonces.

Este ejemplo aclara que los pueblos indígenas no tienen "conciencia ecológica" como tal, su comportamiento está más bien basado en su religión y determinado por ella. ("Talar un árbol no hace daño al árbol como árbol, más bien estará enojado el espíritu que vive en el árbol").

Los tabús religiosos, por ende, no son "supersticiones" sin sentido, sino que tienen la función de prevenir la sobre-explotación de los recursos y de las especies, dándoles espacio para su regeneración. Así, garantizan el mantenimiento de la diversidad biológica y el equilibrio ecológico.

En un mundo sin espíritus y sin tabús se necesita científicos y políticos que luchen de manera activa por la conservación de los ecosistemas, con argumentos racionales. Parece, sin embargo, que éstos no son tan eficientes como eran los tabús religiosos.

Hay una diferencia fundamental entre las economías indígenas y las del mundo moderno: Los indígenas reconocen los principios ecológicos y los incorporan a los sistemas económicos, preservando así el "capital originario", la naturaleza. La economía del mundo moderno, al no tomar en cuenta ese factor, destruye ese "capital".

Ignorantes de las leyes ecológicas, han introducido el caos en el orden natural. Donde hubo selvas maravillosas, han destruido la vegetación para introducir enormes cantidades de ganado. Han desviado los cursos de los ríos, incendiado bosques y han introducido especies extrañas al medio ambiente en sitios destinados originalmente por la misma naturaleza para otro tipo de fauna y flora (Esquivel 1995, 82).

La lógica de la producción entre los pueblos indígenas no es solamente distinta, sino también antagónica a la del mundo moderno ya que excluye criterios como "crecimiento", "desarrollo", "lucro", "acumulación" y "explotación". Los economistas modernos difícilmente comprenden que la subutilización de recursos naturales o humanos

(trabajo) puede ser una categoría económica positiva (Mires 1990, 105).

Según el concepto moderno hay que explotar los recursos para tener derecho a ocuparlos. Por esta razón, los Shuar tuvieron que introducir la ganadería a sus territorios, para que no sean considerados como "tierras baldías" que se les podía arrebatar.

El indígena que sacraliza los medios de producción "utiliza" sus conocimientos para mantener la estabilidad de los recursos. Contrario a esto es la ciencia occidental que ha servido sobre todo para aprovechar mejor estos recursos.

Revalorización de las religiones indígenas por parte de la nueva Física y Biología

La nueva ciencia nos revela que somos parientes muy cercanos no sólo de otras criaturas sino de todas las cosas. La fuente de Vida de toda la creación es una sola. Según los nuevos físicos, esa fuente es inteligente y se comunica en impulsos de energía en todo lo creado (Esquivel 1995, 83).

Comparemos con esto la cosmovisión maya: "... no hay materia muerta, todas las cosas tienen corazón ... todos vivimos y compartimos la vida con todo lo que hay en el cosmos." Los Maya y otros pueblos precolombinos viven inmersos en una comunidad cósmica. Los científicos descubren ahora que "esta forma de relacionarse con la creación tiene cierta convergencia con la visión de la nueva física y biología" (Esquivel 1995, 85).

Tanto la ciencia moderna como las religiones autóctonas revelan que el hombre es parte del cosmos. El indígena, por esto, intenta integrarse en él y mantener el equilibrio cósmico, mientras que el hombre moderno intenta dominarlo.

Muchos elementos que el hombre moderno ha considerado como "supersticiones" están comprobados por la ciencia moderna como conocimientos profundos de las leyes cósmicas y ecológicas.

El hombre moderno se ha tomado a sí mismo como medida, negando el valor de la filosofía y de las experiencias de otras culturas mientras no eran compatibles con su forma de pensar.

El problema del mundo moderno es la separación entre el pensamiento religioso y el pensamiento racional-científico. Los indígenas no comprenden, por ejemplo, que el hombre moderno puede creer en la evolución biológica para explicar el origen de la vida, sin sacar de ello las consecuencias para su forma de vivir.

Las etnias disponen de conocimientos que el hombre moderno todavía no ha tomado en cuenta, conocimientos que son producto de observaciones y experimentaciones sobre el clima, la biología, botánica, zoología, filosofía, medicina, y otros.

La medicina moderna ha "descubierto" recién la medicina tradicional indígena, en el afán de investigarla para luego patentar las plantas medicinales y comercializar los productos elaborados a base de ellas. Los shamanes, antes despreciados y perseguidos como "charlatanes", ahora son buscados como fuente valiosa de información.

Con la destrucción de las "religiones idolátricas" o la desaparición de grupos étnicos se extinguen códigos de información y datos articulados espiritualmente que han garantizado hasta ahora el sobrevivir de estos grupos.

"La pérdida de una sola de esas etnias debe ser considerada como una tragedia biológica, cultural y moral irreversible que afecta a toda la humanidad."¹⁴

Deberíamos tomar conciencia de que nuestro horizonte "moderno" y "occidental" es limitado, que hay muchas cosas que no sabemos y que otros pueblos disponen de conocimientos que no hemos desarrollado o que hemos olvidado. No debemos tomarnos como "medida", sino superar el etnocentrismo que hasta ahora reina en la ciencia occidental.

Religiosidad indígena y el mundo post-moderno europeo

**¿Qué sabe la gente en Europa sobre las religiones indígenas?
En general: muy poco**

Hasta hace poco tiempo la gente relacionaba las religiones indígenas con supersticiones, demonios, magia, brujería, etc. Esta percep-

ción refleja las informaciones que daban tanto la Iglesia como los medios de comunicación. Aunque esta información ha cambiado perduran muchas ideas de antes, sobre todo en la clase baja y, en parte de la clase media.

Hoy en día hay además otra corriente: la visión idealizada de las culturas y religiones indígenas. Sucede algo como la resurrección del "buen salvaje" de Rousseau.

Uno de los textos más conocidos dentro de esta corriente es la carta del jefe Seattle, indígena norteamericano, al presidente de los EE.UU., del año 1854. Voy a citar algunas frases de este texto:

Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo.
Cada brillante árbol de pino, cada grano de arena en las playas,
cada gota de rocío en los oscuros bosques, cada altozano
y hasta el sonido de cada insecto
son sagrados en la memoria y en el pasado de mi pueblo.

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre;
el hombre pertenece a la tierra.
Esto sabemos: Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia.
Todo va enlazado.
Todo lo que ocurra a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra.
El hombre no tejió la trama de la vida; él es sólo un hilo.
Lo que hace con la trama, se lo hace a sí mismo.
Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida.
... Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el firmamento,
como objetos que se compran, se explotan y se venden ...
Su apetito devorará la tierra, dejando atrás sólo un desierto.¹⁵

Este texto da testimonio de la gratitud y el respeto por todo cuanto existe, contrario a la práctica en la sociedad moderna. Con frecuencia está citado dentro del movimiento ecológico en los países europeos.

Llama la atención que en las religiones autóctonas se mira casi exclusivamente los aspectos ecológicos, descuidando la función que la religión tiene en la vida social, cultural y psíquica de los creyentes.

¿A qué se debe esta casi-exclusividad de los aspectos ecológicos?

Para entender este fenómeno habrá que investigar el contexto dentro del cual vive el hombre moderno occidental hoy en día:

Todos los días los medios de comunicación informan sobre la destrucción del medio ambiente: contaminación del aire y del agua potable, destrucción de bosques, de suelos fértiles y de la capa de ozono, cambio del clima, extinción de especies, etc.

El hombre, poco a poco, está tomando conciencia que puede acabar con la vida de este planeta. En base a esta conciencia ha surgido una sensibilidad ecológica de defensa de la naturaleza. Se adopta una concepción en la cual el ser humano y la especie entera es subordinada a la biósfera, para que la vida pueda continuar.

A nivel filosófico se busca conexiones con las religiones amerindias y asiáticas, se desarrolla conceptos nuevos, denominados "New Age", "Nueva Era".

Obviamente hay paralelos entre las religiones amerindias y el movimiento de la "Nueva Era"; hay que mencionar sobre todo el holismo que concibe el universo como un todo viviente, espiritual, y que se presenta en todas sus partes.

¿Cuáles son los motivos por el surgir de este movimiento?

La "Nueva Era" busca una experiencia religiosa para el hombre y la sociedad de hoy.

El re-encantamiento de la naturaleza es una reacción a una naturaleza desencantada por la ciencia, el progreso tecnológico, la racionalización de la fe cristiana misma. El hombre no puede vivir solamente de la funcionalidad, la eficacia y la rentabilidad; estos no dejan espacio para el cultivo de la vida interior.

El interés que el hombre post-moderno europeo manifiesta frente a las religiones indígenas está estrechamente relacionado con el vacío espiritual de él, que no logra llenar con los elementos que su propia sociedad le ofrece. En esta crisis ecológica y espiritual los indígenas parecen tener la llave para solucionar los problemas del mundo moderno, y se reconoce y admira la sabiduría expresada en sus religiones.

¿Por qué no busca el hombre moderno occidental en su propia religión la fuente para satisfacer sus necesidades espirituales, su sed de lo sagrado?

Los adherentes post-modernos no ven con muy buenos ojos la religión cristiana institucionalizada. Reprochan a la Iglesia que se ha adaptado excesivamente a las exigencias de la modernidad y que no tiene sensibilidad ecológica o conciencia planetaria.

La religión cristiana institucionalizada ha perdido en la modernidad el monopolio cosmovisional y religioso. Han surgido nuevos movimientos religiosos, influenciados por religiones asiáticas y amerindias, conceptos esotéricos y ocultistas, sectas fundamentalistas, etc. Hay todo un "mercado religioso" en donde el hombre post-moderno puede aprovisionarse de elementos para dar solución a sus problemas de sentido, utilizando otras tradiciones religiosas.

Una de las características más llamativas de esa religiosidad es el relativismo religioso: No hay una única forma de verdad, sino una pluralidad, y todas y cada una de las tradiciones religiosas son portadores de la única verdad. Se propaga un ecumenismo religioso que ve una fundamental convergencia en todas las religiones: la conciencia planetaria, la paz mundial, etc.

¿Hay que considerar todo esto como expresión de búsqueda, para llenar un vacío interior? ¿O como un nuevo camino espiritual del mañana?

La nueva religiosidad tiene elementos de protesta social, pero al mismo tiempo devienen en compensación para seguir soportando y viviendo la racionalidad funcional. La religiosidad del hombre post-moderno es meramente individual; no se transforma en una fuerza política o social. "La rebeldía contra el sinsentido de la sociedad moderna se descarga por la vía emocional religiosa. No moviliza socialmente ni se traduce en utopía social alternativa" (Mardones 1994, 172 ss.).

En la sociedad post-moderna de Norteamérica sucede algo parecido como en Europa. Los indígenas norteamericanos están sorprendidos del interés que el hombre post-moderno tiene en sus religiones,

ya que durante siglos sus ritos y ceremonias han sido objeto de burlas y de menosprecio por parte de los blancos.

¿Para qué les sirve este interés?

Les puede servir en el caso de anticipación de un nuevo espíritu de diálogo y de intercambios mutuos, un diálogo que no se limita al área religiosa, sino que se alarga hasta la ciencia, la técnica, las preocupaciones ecológicas y los desafíos de nuestra época.

Conclusiones

¿Cuáles son los elementos característicos de la percepción de la religiosidad indígena en el mundo no-indígena?

Desde hace 500 años, el encuentro entre indígenas y el mundo no-indígena está caracterizado por incompreensión, malentendimientos y errores -de parte de la Iglesia, de la ciencia y de la sociedad civil.

La Iglesia, en el pasado, ha despreciado y hasta demonizado las religiones indígenas e intentó destruirlas, o con métodos violentos o con paciencia. Hoy en día, la Iglesia reconoce la sabiduría que está expresada en estas religiones, pero sólo en la medida que es compatible con la religión cristiana.

La ciencia occidental intentó refutar las creencias y prácticas indígenas mediante métodos analíticos, "científicos". Las religiones-en general-fueron consideradas como supersticiones y obstáculos para el progreso. Hoy en día se ha ampliado el horizonte de las mismas ciencias: buscan el sentido y la sabiduría en las religiones indígenas ...

Sin embargo, habrá que preguntar: ¿Con qué fin? ¿Para respetarlas más? ¿Para solucionar problemas de las sociedades modernas? ¿Para sacar provecho (por ejemplo, al patentar plantas medicinales autóctonas)?

La sociedad post-moderna utiliza la religiosidad indígena como objeto de proyecciones, para llenar un vacío espiritual y/o para criticar la propia sociedad occidental. Se caracteriza por una percepción se-

lectiva de las religiones indígenas, por considerar solamente ciertos aspectos, descuidando su contexto socio-cultural.

La idealización de la religiosidad indígena corre el peligro de no ver al indígena concreto sino sólo una idea de él. Si el indígena difiere de la visión idealizada que de él se tiene, ya no es considerado "indígena verdadero". Esta es otra forma de discriminación, ya que el indígena real, con sus problemas y necesidades desaparece detrás del indígena idealizado.

El problema siempre es que se juzga

- La Iglesia se considera dueña de la verdad: según este concepto, todo lo que no es compatible con el cristianismo, es falso.

- La ciencia occidental se considera dueña de la verdad: según este concepto, todo lo que no puede explicar con sus propios métodos, es falso.

- La sociedad convierte al indígena en objeto de sus proyecciones. Si el indígena no corresponde a la idea que se tiene de él, ya no es indígena verdadero.

Desde hace 500 años, los indígenas son víctimas de los errores del mundo no-indígena, de su ignorancia y falta de comprensión, de sus prejuicios y proyecciones. Fueron demonizados e idealizados.

Quienes han pagado por estos errores no hemos sido nosotros, sino los indígenas: Pagaron y siguen pagando con la destrucción de sus culturas, con sus vidas, con la desaparición de ellos mismos como pueblos.

El mundo no-indígena durante la historia pretendió tener el monopolio de la verdad. Poco a poco descubrimos que no existe una sola verdad (la nuestra).

Descubrimos también que nuestra percepción de la religiosidad indígena revela poco sobre ésta, pero mucho sobre nosotros mismos

"El otro", el indígena, tiene derecho a ser percibido como él mismo, y en cuanto a esto tenemos una deuda grande frente a él.

Por fin, debemos reconocer la relatividad de nuestra forma de percibir y de pensar; debemos respetar al otro como hermano con derechos iguales y con el derecho a ser diferente; debemos reconocerle y respetarle como igual y como aliado para solucionar los problemas

del mundo que fueron creado por nuestros errores y que amenazan la vida de todos los seres en este planeta.

¿Cuál es nuestra responsabilidad como antropólogos respecto a esta temática?

Los antropólogos estudiamos la diversidad cultural y la valoramos. Somos "expertos del otro". ¿Cuál es entonces nuestra responsabilidad frente al otro, nuestra responsabilidad dentro de nuestra sociedad: en la Iglesia, en la ciencia y en la sociedad civil?

- Deberíamos investigar la percepción que nuestra sociedad tiene del "otro", igual que las causas de esta percepción.

- Deberíamos concientizar acerca de los prejuicios y proyecciones que existen en nuestra sociedad frente a los indígenas.

- Deberíamos concientizar acerca de los valores de las culturas indígenas y corregir ideas erróneas.

Deberíamos contribuir a superar el etnocentrismo dentro de nuestras sociedades, y a fortalecer el respeto frente al "otro" y a la diversidad cultural. No podemos cambiar los hechos del pasado; pero somos responsables de lo que pasa de hoy en adelante.

Notas

- 1 "Procesos de indios idólatras y hechiceros". Publicación del Archivo de la Nación Mexicana 1912, citado en Sievernich, 1995, 70.
- 2 J.Acosta. 1954. *De procuranda indorum salute*, en 'Obras', Biblioteca de autores españoles. Madrid, 561, citado en Marzal 1991, 10.
- 3 Ibid 562, citado en Marzal 1991, 11.
- 4 *Summa theologica* Ila Ilae, q.10.a.8., citado en Suess 1993, 51.
- 5 Decretos del III Concilio Provincial Mexicano, en José A. Llaguno, "La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)", Ed. Porrúa, México, 1983, 2a ed., pp. 284 s, citado en Suess 1993, 53.
- 6 Borges, Pedro. 1960. Métodos misionales en la cristianización de América, Dpto. de Misionología Española, Madrid, 89, citado en Broseghini s.f., 30.

- 7 Ginés de Sepúlveda, Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios (1545), Madrid (CSIC), 1986, citado en Gutiérrez, 1993, 127.
- 8 Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española*, Tomo I, p. 325, citado en Broseghini s/f, 29.
- 9 Lopetegui-Zubillaga (op.cit.), 325, citado en Broseghini s/f, 29.
- 10 Texto del Encuentro Ecuménico de Pastoral Indígena, celebrado en Quito, 1986, en CLAI s.f., 4.
- 11 Wagua, A.: Consecuencias religiosas de la conquista, en CLAI s.f., 6-7 (tomado de 'Concilium' no. 232, nov. 1990).
- 12 CLAI s.f., 8.
- 13 Por ejemplo, en 'INFOE' (Institut für Ökologie und angewandte Ethnologie Instituto de Ecología y Antropología aplicada, en Mönchengladbach, Alemania).
- 14 E. Varese, citado en Mires 1990, 102.
- 15 En 'Hermanos ...' 1992, 5, 9, 13.

Bibliografía

Broseghini, Silvio. s/f. *Historia y métodos de la evangelización en América Latina*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada.

CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias), ed. s/f. "500 años", ed. no. 4. Quito.

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, República Dominicana. 12-18 oct. de 1992. "*Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*" - Jesucristo ayer, hoy y siempre. Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Delora, Vine. 1984. *Gott ist rot*. München. (original 'God is red', New York, 1973).

Duarte, Carlos. 1995. *Las mil y un caras de la religión. Sectas y nuevos movimientos religiosos en América Latina*. Quito: CLAI.

Eliade, Mircea. 1967. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid.

- Esquivel Velásquez, Julia. 1995. Espiritualidad de la tierra. En "Concilium". *Revista internacional de Teología* (Navarra/España) 5, 81-92.
- Galeano, Eduardo. 1992. El otrocidio. *Boletín IWGIA*, 3 (julio -sep.): 3-4.
- Görlitz, Peter. s/f. "Religionsökologie" - Gibt es ein ökologisches Bewusstsein unter den Pak-Pak Nord-West-Sumatras? *Stüben*, 186-203.
- Gutiérrez. 1993 ¿Quién es el indio? En *La Iglesia y los indios-500 años de diálogo o de agresión?*, comp. Bottasso. Quito.
- "Hermanos". 1992. "Hermanos" un canto para la historia, Jefe Seattle 1854. San José, Costa Rica: ed. CIMA.
- Mardones, José María. 1994. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra/España.
- Marzal, Manuel y otros. 1991. *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*. Quito: Abya Yala.
- Mires, Fernando. 1990. El discurso de la naturaleza: Ecología y política en América Latina. San José /Costa Rica: DEI.
- Nanda, Serena. 1987. *Antropología cultural. Adaptaciones socio-culturales*. México (original New York 1980).
- Prien, Hans-Jürgen. s/f. Ökologie und Mission. Indianer als Garanten des ökologischen Gleichgewichts im Amazonasraum. *Stüben*, 214-229.
- Sievernich, Michael y D. Spelthahn, eds. 1995. *500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte, Kontroversen, Perspektiven*. Frankfurt.
- Stüben, Peter. 1994. *Seelenfischer. Mission, Stammesvölker und Ökologie, Focus, Ökozid extra*. Giessen.

- SS. Juan Pablo II. 1992. Mensaje a los Indígenas, S.S. Juan Pablo II, oct. 13 de 1992. *En IV Conferencia General del Episcopado ... Anexo I.*
- Suess, Paulo. 1993. Cuestionamientos y perspectivas a partir de la causa indígena. *En La Iglesia y los Indios - ¿ 500 años de diálogo o de opresión?* J. Bottasso, comp, 45-60. Quito: Abya Yala.
- Todorov, Tzvetan. 1982. *La conquista de América. El problema del otro.* México, (original Francia 1982).

Perspectivas de la religiosidad popular andina

Marco Vinicio Rueda, S.I

Introducción a la temática

1. Los movimientos culturales vivos están en un proceso dinámico; lo muerto permanece estático. La Religiosidad Popular es algo vivo y palpitante, y por lo mismo hay un proceso de evolución. La trayectoria diacrónica de dicha evolución será múltiple, por lo mismo que la formación de la Religiosidad Popular es el resultado de fuerzas múltiples y encontradas, y vive actualmente un momento rico de tensión social y cultural. El fin de esta breve presentación, que sólo aspira a dar paso a la rica contribución de ustedes, es precisamente detectar esta variedad con su posible *proyección* en un futuro, más o menos próximo, según las tendencias internas y varias que ella encierra.

2. En el análisis nos ayudará partir del triple aspecto de toda cultura, que señala Geertz (1995, 91-93). ¿Qué cosmovisión y ethos se hallan en los diversos sectores de Religiosidad Popular? Tengamos en cuenta, lo primero, el *núcleo de fe*: lo que creo, lo que espero, cómo concibo lo santo y la ruptura del mismo. Todo esto constituye una parte importante de la cosmovisión, pero no la agota, pues hay otros aspectos que constituyen también mi visión del mundo. El núcleo de fe influye en el "*ethos*": cómo debo comportarme, qué es lo que "importa", lo que tiene "valor", lo que empuja la vida. Tanto la cosmovisión como el ethos quedan "almacenados" en la simbólica, que viene

a formar gran parte de las "*mediaciones*", en terminología de Enrique D. Dussel (1972, 78-86). Entendemos por "*mediaciones*" el conjunto de ritos, o sea, símbolos en acción, a través de los cuales, juntamente con las oraciones, se desarrolla esta vida religiosa en una forma determinada que llamamos con el nombre de *Religiosidad Popular*.

Al presentar las diferentes variantes de la Religiosidad Popular tenemos que preguntarnos qué conservan de ese núcleo, cómo repercute en su comportamiento, y qué clase de mediaciones, de símbolos plásticos y de ritos practican. Así podremos determinar las características de las diversas modalidades de Religiosidad Popular que creemos existentes, y proyectarlas en un próximo futuro, para determinar su posible evolución. Siempre habrá sectores sociales que mantengan una relativa fijeza frente a los procesos de cambio, mientras otros sectores pueden generarlos, incluso en forma aguda. Lo importante es detectar la línea privilegiada.

3. Conviene también, aunque muy someramente dado el carácter de esta contribución, precisar el contenido de la expresión "*religiosidad popular*". Quizá lo más práctico sea acogernos a la célebre frase de Sol Tax sobre el sentido de "*antropología*": aquello que hacen los antropólogos. También aquí tendríamos que decir, Religiosidad Popular es aquello que realizan los pastoralistas y los antropólogos. Con todo, creo que hay que relacionar para su estudio cuatro elementos típicos que aparecen, en una mayor o menor proporción, en las diversas formas de Religiosidad Popular que luego enumeraremos.

En efecto, encontramos en ella elementos:

- Más *vivenciales* / que *doctrinales*;
- Aparece ella como algo más *marginal* / que no tanto como oficial de la Iglesia Católica;
- Encierra vivencias del *catolicismo español* / con elementos de *religiosidad popular española* unidos a elementos de la cultura *precolombina*;
- Y es vivido por el *pueblo* / más que por grupos de *selección*, aunque éstos conservan ciertos rasgos de ella, por lo que vienen a constituir precisamente una modalidad de religiosidad popular *andina*. Podríamos integrarlo todo en la siguiente frase:

Aquel modo de relacionarse con lo sagrado más vivencial que doctrinal, un tanto al margen de lo oficial católico, nacido entre nosotros del encuentro del catolicismo español con las religiones precolombinas, y que es más vivido por el "pueblo", que por ciertas minorías selectas religiosas" (Rueda 1981, 29-33).

Se han señalado algunos aspectos culturales que merecen los tengamos en cuenta para avizorar las proyecciones que pudieran darse. El Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, celebra un encuentro interdepartamental sobre la "Religiosidad Popular", en el que afirma que esta "religión del pueblo funciona como sistema cultural, que supone una experiencia histórica, se transmite por un proceso de socialización, tiene capacidad para recrear nuevas formas e implica una ligazón vivida con el sentido hondo de la existencia" (Bogotá 1976, nos. 55 y 56). Se funden dimensiones religiosas y sociales: el deber, la responsabilidad, el respeto mutuo y el hondo sentido de solidaridad comunitaria adquieren un carácter sagrado.

Se ve en ella una forma concreta de vivir la fe: "La religión del pueblo latinoamericano -dice el documento de Puebla- en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (Puebla 1979, n. 444).

Pero se ven en ella, según el documento de Puebla, asimismo aspectos negativos de diverso origen. "De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe e ignorancia a un mero contrato en la relación con Dios" (ibid, no. 45).

Por eso al tratar dicha Conferencia de las tareas y desafíos, señala en primer lugar: "La necesidad de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado" (ibid, no. 461).

La nueva teología hacía también sus acres anotaciones sobre esta religiosidad: los ritos, creencias y experiencias religiosas eran analizados como manifestaciones de una manipulación ideológica de la Iglesia tradicional y los grupos de poder. Se habla de una religiosidad muerta, una fe privatizada, una cristología importada de dominación. Cristos de impotencia de los oprimidos, Cristos de resignación, que según Boff, forman parte del apoyo al proyecto colonizador de los dominantes (cfr. Nieumenhouse 1986, 127-129).

Nosotros, desde un punto de vista antropológico, lo señalamos en cuanto nos puedan todas estas declaraciones ayudar a descubrir las posible proyecciones en lo futuro, que es nuestra modesta tarea en esta ponencia.

Tendencias típicas dentro de la Religiosidad Popular

Partimos del hecho, como ya lo hemos manifestado desde un comienzo, que no existe *una* Religiosidad Popular, sino que tiene el fenómeno varios rostros, y que hay que precisarlos para sondear las posibles evoluciones que puedan darse.

En efecto, no es lo mismo la Religiosidad campesina con sus fiestas populares, que la Religiosidad filtrada en la vida de personas distinguidas sociológicamente, de una cultura mestiza alta, para caracterizarlas de alguna manera un poco grosera, pero orientadora. El uno conservará un conjunto mucho más rico; el otro tendrá rasgos más sutiles: los pases del Niño, los tabúes y supersticiones, miedos y pequeñas ceremonias domésticas. ¿Qué grandes secciones podemos establecer dentro de la evolución de este fenómeno religioso, de modo que podamos avizorar sus posibles proyecciones en un futuro más o menos próximo?

Si tomamos un criterio sociológico, tal vez podamos presentar los siguientes aspectos de dicha religiosidad:

- Indígena campesina;
- Indígena migrante, sobre todo urbana;
- Mestiza rural;
- Mestiza suburbana
- Mestiza urbana;
- Difusa en capas sociales más "distinguidas".
- Reconquistas de autenticidad

Estas diversas capas sociológicas van a sufrir una serie de procesos que se van a disparar en múltiples direcciones, y que sufrirán el influjo mutuo entre sí. Hagamos un intento de describir las posibles pistas.

Proyección posible de estos tipos en lo futuro

Religiosidad Popular indígena y mestiza campesinas

Religiosidad Popular campesina tradicional

Creo que puede evolucionar en un triple sentido: una sección que mantiene *intacta*, si se puede decir, las características que conocemos vulgarmente, otra que está sufriendo un proceso de *secularización*, lo que estudiamos de inmediato, y una tercera vertiente, de *folclorización*. Veámoslas.

Tenemos que partir del hecho de que en la religiosidad popular campesina tradicional ha habido siempre una cierta "yuxtaposición" de concepciones religiosas. Conforme al uso corriente en Antropología Religiosa, llamamos "*yuxtaposición*" cuando hay dos elementos religiosos que no se han fundido en uno nuevo, que sería el caso del auténtico "*sincretismo*". Tampoco es el fenómeno de la "*transposición*", en la que aparece un elemento de una religión, pero el contenido es de otra, como pasó en los procesos de "lucha contra las idolatrías" del siglo XVII: en el ritual perfectamente cristiano estaban camuflados ritos totalmente precolombinos, y de ahí que los Cronistas los bautizaron como idolátricos. Creemos que la yuxtaposición fue lo más común en el encuentro del cristianismo español con las religiones indígenas: ciertos elementos se fundieron, y otros quedaron paralelos, medio mezclados.

También ahora en el proceso tradicional campesino, especialmente indígena, encontramos como dos cultos simultáneos: el de los santos y el de la naturaleza. Aun ahora, los cerros siguen siendo elementos de religiosidad, las lagunas, las quebradas, los árboles, todo esto reclama ciertos ritos devocionales, tanto los unos como los otros: así para obtener beneficios, como para evitar daños, es preciso recurrir al ritual en ambos cultos. Por la salud y por la fertilidad de la tierra, hay que ofrecer flores, velas, crin de caballo, lana de ovejas, lágrimas, resignación al destino, todo con temor, con gran esperanza, humildad, gratitud y veneración a la divinidad, o a la hierofanía correspondiente. Y esta vivencia sacral se extiende a la vida toda: al sembrar, caminar, pastorear, cosechar, el matrimonio, la muerte. Las dimensiones social

y religiosa se unifican: el deber, la responsabilidad, el respeto a los ancianos, la solidaridad (mingas, jochas), todo toma un carácter sagrado, con un ritual ineludible. Es una cosmovisión que se caracteriza por dos notas fundamentales, sin excluir otras: es un mundo *sacral*, lleno de espíritus, duendes, almas; y por otro lado es un mundo *unificado*: no se vive en "cuarteles" diferentes entre lo sacral y lo profano, entre el trabajo y la fiesta dionisiaca; para esas culturas la vida es un todo total, como diría Mauss; profano en cuanto al externo, en ocasiones; pero siempre sacral, en unidad perfecta. Cosmovisión y ethos y simbólica perfectamente unificados. Esta, nos parece, es la cepa fundamental para las evoluciones varias de la religiosidad.

La religiosidad mestiza rural

Para la religiosidad mestiza rural hay mucho de esto, aun cuando se va resquebrajando en cuanto a la concepción *sacralizada*: hay muchos aspectos de la vida que ya los considera auténticamente como profanos; y sobre todo cambia en relación a la *unificación* total de la cultura, pues la vida misma se parte en momentos de profanidad diferentes a los netamente sacrales. La radio, la prensa, el deporte, la educación sobre todo, van estableciendo diferencias que parten la vida en múltiples pedazos.

En este marco cultural se presentó, intensificada por el Concilio Vaticano II, una tendencia que recibió el nombre de "secularización", para separar lo "sagrado" de lo "profano". Se insistió por parte de los teólogos en que había una tendencia nefasta al hacer de Dios un "tapa-huecos", como se decía, recurriendo a la divinidad para explicar todo lo que no se podía fácilmente explicar. Se reconocía, en cambio, la autonomía que había establecido Dios mismo, dejando que la naturaleza tenga sus propias leyes. Al respecto, decía el Concilio:

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 36).

Comprendemos que una tal concepción choca con las vivencias honradas de la vieja cultura rural que acabamos de mencionar en su actitud

frente a lo sagrado. Tenemos que distinguir entre la *secularización* y el *secularismo*. Éste de concepción totalmente atea, que borra la imagen de Dios, y no sólo establece la autonomía justa dejada por el Creador, sino que suprime toda relación con él.

Ya el documento de Puebla, al tratar de las amenazas que tiene la Religiosidad Popular señalaba, como lo indicamos anteriormente, en primer lugar el proceso de secularismo:

Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar -termina la Conferencia- que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, no. 456).

Si bien el fenómeno de la secularización puede afectar también a la Religiosidad Indígena, ciertamente es mayor su influjo en el mestizo campesino. Creemos que no son sólo los medios de comunicación, que en la radio han entrado ampliamente en todo el campesinado ("es mi compañerito, decía un indígena, que va conmigo a la chacra y en la casita"), sino que más bien se trata de la confluencia de toda la cultura campesina con la gran sociedad. Las capas sociales pueblerinas de mayor edad los despreciarán, pero las nuevas generaciones que reciben esos impactos en todo el sistema educativo y en varias relaciones sociales con elementos, como los llamados ONGs, "Organismos no gubernamentales", se van alejando de las fiestas religiosas, procesiones y otras manifestaciones, y van tomando no sólo una legítima autonomía, sino una negación de lo sagrado en gran parte de la vida. Se mantienen ciertos actos religiosos por motivos sociales, como son el bautizo y los entierros, pero en realidad la vivencia religiosa ha recibido un impacto negativo. La cosmovisión va variando, lo que repercute en el ethos y en la ausencia de ciertos elementos simbólicos, los cuales pierden su valor.

La religiosidad campesina migrante

La migración lleva al individuo a la ciudad lejos del marco habitual de padres, de padrinos que mantenía todo un marco social, y en

cambio le pone en contacto con lo que yo llamo la universidad popular de la "cantina": allí es donde se va infiltrando una nueva concepción de la vida, una nueva actitud frente a todo lo que era "sagrado" en su vida, para gloriarse de tener doble mujer, de no ir a la iglesia, y cosas parecidas. Se mantienen las fiestas de los "santos patronos" por motivos sociales, o volviendo a la región, o recordándolas sociológicamente, pero va desapareciendo todo el sabor religioso de que estaban cargadas. He podido verificar que a ciertas fiestas patronales o de semana santa vienen calurosamente antiguos ciudadanos, que a lo mejor llegan desde Estados Unidos, y convierten la semana santa en la época del mantenimiento de viejas amistades, de fiestas sociales, de negocios, quizá asistiendo a ciertas ceremonias por motivos sociales, y dejando sembrada una actitud secularizante.

Toda la religiosidad popular llevada a las ciudades por los migrantes, si alguna vida tiene allí es esencialmente folclórica.

Folclorización

Tanto en la religiosidad campesina tradicional, pero de modo especial en la mestiza rural y en la "migrante", estos procesos de secularización van terminando en tomar ciertas fiestas típicas u otras manifestaciones religiosas como algo folclórico, sobre todo si se encuentran en sitios que pueden atraer visitantes turísticos, siempre beneficiosos para lo económico. La "Mama negra", las fiestas de Cayambe, los "solsticios", todo ello va formando una masa que pierde los caracteres sagrados para convertirse en algo secular.

Es más hiriente, si se tiene en cuenta que los Misioneros del tiempo colonial, al no poder cambiar el núcleo intencional cristiano, ni la misma litúrgica oficial, buscaron una sabia alternativa en lo "para-litúrgico", y trasladaron en gran parte la fiesta a la plaza pública: la toma de la población, las horas de "banca" en las que las autoridades se sientan en la plaza y contemplan ciertos juegos disfrazados de gendarmes, las procesiones, las comidas, los bailes con las bandas, todo eso se celebra fuera de la iglesia. De modo que en algunas ocasiones en que sacerdotes jóvenes querían oponerse a la fiesta religiosa tradicional y cerraban las puertas de la iglesia, no se omitía la "fiesta" que seguía celebrándose en la plaza central. La medida de fuerza sólo contribuía a su mayor secularización por la ausencia total de lo auténticamente sagrado.

El encuentro con los Evangélicos

Aun cuando los Misioneros Protestantes rechazan de plano la consideración de cualquier parentesco con la Religiosidad Popular católica, sin embargo, es un fenómeno que se da en los medios indígenas católicos, como una rectificación de los valores tradicionales de los mismos. Creo que esto nos autoriza para realizar aquí este estudio, como lo han hecho varios antropólogos al tratar del fenómeno religioso en la sierra ecuatoriana (Andrade 1990; Muratorio).

Por los años 70 se produce la irrupción potente de los Evangélicos en el mundo campesino. Sin duda, ellos van a poner al pueblo en contacto con la Biblia y van a presentar una sólida actitud a base del Evangelio, lo que producirá un choque con varios aspectos, más bien culturales, de la vivencia religiosa del pueblo. "Lo positivo de las sectas-nos dice Mons. Corral, obispo de la diócesis de Riobamba, en donde se vive más agudamente el problema -es el amor que le ponen a la palabra de Dios; saben dejar las responsabilidades en ellos mismos, confían en ellos para que sean los gestores de la religión, y eso es lo que queremos nosotros, pero con una formación conveniente".¹

Una de las más insistentes acusaciones de los Misioneros Protestantes es la de que no se ha hecho un trabajo serio de evangelización, sino que se han mantenido supersticiones, prácticas cargadas de sacramentalismo, y sobre todo la "idolatría" en el culto de las imágenes de los santos.

Los evangélicos se sirvieron del trabajo de los mismos nativos, como lo hemos indicado anteriormente, y han logrado sobre todo la ausencia del licor, hasta el punto de haberse convertido el tomar como símbolo y señal de ser católicos o protestantes. Hay un punto muy delicado y muy hondo: ¿han cambiado el foco cultural, la cosmovisión cultural que ha mantenido la identidad de los pueblos indígenas? ¿Ha desaparecido el culto a la naturaleza: siguen los montes conversando entre sí, sigue la vida dependiendo de estos pequeños "dioses", aun cuando no se los nombre? ¿La nueva religión se ha vinculado a los problemas sociales y políticos de la zona, o simplemente se ha mantenido como una capa cultural un tanto extranjerizante, sin raíces culturales?

Hay ciertos indicios que nos hacen dudar. Algún "vicario indígena" católico respecto de los métodos de evangelización hace notar que los indígenas, por no haber recibido una sólida evangelización "son

presa fácil de las sectas que con cualquier cosa les convencen, como una película donde a la Virgen le salen cachos y rabo". Esto a veces causa lo que llaman "desconversiones". Todas las críticas a la "fiesta religiosa", a juicio de la fuente que manejamo, no han impedido que muchos protestantes asistan a las fiestas de "borrachos" en calidad de espectadores. Y los hondos recuerdos están presentes. Así en el cantón Colta, en las fiestas de Carnaval, las comparsas de "*huarmitukushka*" que visitan casa por casa y bailan al rededor de cada casa, han sido acogidas por evangélicas que les brindan comida.

Las fiestas, los levantamientos y las elecciones políticas son escenarios privilegiados, se ha dicho, para ver la hondura de estos "acomodos". Así en el levantamiento indígena nacional de 1990 en el que apareció con fuerza la masa indígena aunada, los sectores evangélicos participaron también en ellos, al menos en cierta medida, lo que no siempre fue aprobado por sus dirigentes.

En suma, nos parece que la tendencia evangelizadora trata de liberarse de elementos turbios, pero a lo mejor no se está conservando la cosmovisión que pertenece a lo medular de su cultura.

Religiosidad Popular y shamanismo

Son diversas las relaciones con el shamanismo. Tengo transcritos ciertos relatos de actividades netamente shamánicas en las que aparecen yuxtapuestas las invocaciones netamente shamánicas con invocaciones a los santos: se invoca juntamente el Taitico Imbabura con San Franciscanito.

En la reciente concentración indígena estábamos notando la falta del ceremonial. Por fin el último día se dieron cita en el Panecillo en el que se hicieron ciertas ceremonias shamánicas, más tildadas de folclorismo que de auténtica ceremonia, al menos a juicio de muchos espectadores.

Tengo el más profundo respeto para los auténticos shamanes que mantienen un espíritu alto en su medio ambiente propio, pero creo también que se abus de un título tan sagrado para cierto camuflaje y comercialismo. Últimamente se ha presentado, más en el sector urbano, la presencia importada de prácticas shamánicas traídas por algunos "shamanes" formados en Estados Unidos, que de cuando en cuando celebran sesiones en las que se trata de mezclar elementos re-

ligiosos con prácticas esotéricas shamánicas con uso de drogas, lo que ha llegado a producir perturbaciones psicológicas, como lo he conocido personalmente al tratar con algunas personas enfermas. En realidad no es una perspectiva de la Religiosidad Popular, sino un camuflaje, como he dicho, para lograr otros fines. No es un problema que atañe a nuestro estudio, sino una desviación social paralela.

Religiosidad Popular difusa en medios urbanos

Sin duda estamos frente a un fenómeno religioso que matiza la vida espiritual en general del mestizo urbano. No hay mezcla de cosmovisión religiosa fuerte, sino más bien hay prácticas dudosas, como las limpias de los niños, los curanderos conocedores de yerbas medicinales, pero que al mismo tiempo funden sus curaciones con actitudes mágicas, piedras, invocaciones, imágenes, días, horas de curación. Últimamente hemos tenido la problemática de las "brujas" en el Tungurahua y las reacciones en la intendencia de Pichincha. Yo creo que más que una proyección de la Religiosidad es una mezcla con fuerzas esotéricas, sobre todo con la magia, y que siempre ha de seguir presente, como pasa en todas las culturas. El hombre, sin dejar de ser humano, quiere manejar lo sagrado a su talante, en forma directa, con lo que viene a presentarse la vivencia mágica. (Alunas prácticas, como las "limpias" y los "huasifichai", más que rasgos de religiosidad popular difusa, son más bien presencias de un espíritu antropológico, que trata de vivir esos "ritos" que se estudiaron en las clases).

Una iluminación más nítida sobre lo auténticamente religioso, y un desligamiento de lo mágico será el proceso en lo futuro. Al mismo tiempo que una clarificación de la *medicina tradicional* rica en recursos y que está más cerca de capas pobres de la población (Rivadeneira 1995). Si la diferencia entre "religión" y "magia" en el concepto de los antropólogos, siempre ha sido clara, no así la *vivencia* religiosa, con frecuencia mezclada con lo mágico, como lo indico en mi libro sobre *La fiesta religiosa campesina* (Rueda 1981, 32-33).

Esta religiosidad popular urbana difusa creo que además del aspecto mágico, está fuertemente influenciada por el proceso de secularización, de modo que muchos actos religiosos han perdido, en parte al menos, la cosmovisión y el ethos religiosos, y se han convertido en *actos sociales*. Como los bautizos en los que cuenta sobre todo la clase

de "padrinos" que se buscan y la fiesta posterior en la casa, después de la ceremonia religiosa, que muchas veces se la hace por presión de algún miembro de familia (con frecuencia de las abuelitas, ellas sí religiosas) o por motivos de "status". Otro ejemplo son las primeras comuniones, que se celebran aun en colegios particulares no católicos, en las que lo importante es el vestido, el kake, la foto, los regalos; o los matrimonios exigidos por el ambiente, la familia, aunque no hay convicción ni preparación religiosa de los que los celebran; o los entierros en los que influye más la familia, si la persona ha sido descreída; o las celebraciones patrias, con los famosos "Te Deum", las fiestas de Santa Bárbara por los artilleros. Las bendiciones de bancos, puentes y cosas parecidas. Toman todos estos actos un carácter "sagrado" en la apreciación del programa y fiesta social, más que en su realidad de auténtico "ethos" religioso.

Un capítulo fuerte de la religiosidad popular urbana es el de las devociones a los santos, a determinadas imágenes, como Jesús del Gran Poder, la famosa procesión del viernes santo con cucuruchos, el culto de San Gonzalo o de Santa Ana para encontrar novio o novia; el prendimiento de velas que han sido frotadas en los enfermos y luego llevadas al Santísimo o al santo, y a veces prácticas ciertamente supersticiosas pero que se mantienen intactas en las familias. Puede tener todo ello un carácter profundamente religioso y simbólico, como el frotar a la enferma, o el besar la ofrenda, pero a veces más sobresale el aspecto de religión antropocéntrica (los dioses al servicio del hombre) y las prácticas mágicas.

Un amplio capítulo necesitaría el estudio de ciertos aspectos en la religiosidad urbana relacionados con las apariciones, como la del Cajas, que pueden fomentar una religiosidad auténtica cristiana, pero que pueden subrayar ciertos aspectos no siempre seriamente tomados.

En todos estos procesos no se puede decir que haya cambiado la cosmovisión corriente (siempre mantenidos en ella elementos que hemos llamados de "yuxtaposición). Estos elementos despiertan el ethos que busca en las prácticas mágicas la solución cuando los médicos, por ejemplo, no han logrado curar la enfermedad. No son pocos los casos en los que yo mismo he recibido consultas de que si es lícito recurrir a los "brujos" que, según esas personas, en varios casos han logrado la curación. Siempre quedan las dudas de si son ellos mismos, o la sugestión del paciente. Lévi-Strauss ya habló de que en la

magia como en nuestra psicología experimental, hay que contar con tres clases de fe, la fe del mago o psicólogo que cree que sus métodos son efectivos, la fe del paciente que mantiene viva su esperanza, y la fe del grupo o de la sociedad que cultiva su credulidad al respecto (Lévi-Strauss 1958, 201-203).

Las proyecciones más marcadas de autenticidad

He dejado para el final este aspecto digno de serias consideraciones, y hay bastante bibliografía de autores muy valiosos como Boff, Sobrino, Codina. "La Iglesia se hizo Pueblo" nos dice uno de estos libros, y una feliz expresión de los Estatutos del Instituto Nacional de Pastoral Indígena, nos advierte que se trata de "*Promover una Iglesia con rostro indígena al servicio de los pueblos indígenas*". Contribuyeron a ello las Comunidades Eclesiales de base, ampliamente difundidas en el continente, especialmente en las áreas suburbana y rurales, con una presencia nutrida de catequistas, animadores de la fe y ministros laicos que surgieron. Se ha dado un paso inmenso hacia la "autogestión". Conocemos el libro de oraciones, cánticos, salmos elaborados por los propios indígenas (Carrasco 1995). Tuve la suerte de asistir al lanzamiento del libro, en el que ellos mismos presentaban su autoría con un garbo que me impresionó. Sobre todo privaban los salmos, cánticos de alabanza, y no tanto peticiones y súplicas. El mismo Instituto prepara ahora un libro de mitos recogidos por ellos, contados por ellos, editados por ellos. Al Instituto asisten a fin de recibir clases según un nutrido pensum, indígenas de Riobamba, Latacunga, Sucumbíos, Coca, Méndez y Puyo. Y para dar validez académica a esos estudios se firma un contrato con la PUCE en marzo de 1994, en el que se reconocen sus estudios como extensión universitaria, dando el aval académico a los estudios realizados. Entre los objetivos del Instituto hay estudios y acciones que tienden a la construcción de la "*Iglesia Indígena de Jesucristo*", a fin de que logre, dentro de una auténtica catolicidad, establecer su propia teología, Liturgia, Ministerios inculturados, y de este modo, apoyar los procesos históricos de liberación de los Pueblos Indígenas. Todo esto con un sentido de auténtica inserción comunitaria y de rigor científico, desde la realidad y la cosmovisión indígena, cambiado el núcleo de fe con la presencia cristiana, pero mantenido el fondo existencial propio de la cultura con sus mediaciones oportunas.

Queda así abierta a la consideración de ustedes este inmenso panorama de la Religiosidad Popular. Como todos los fenómenos humanos, en esta hora de expectativas y de profundos cambios culturales, estamos avizorando las nuevas perspectivas que se abren insistentes a nuestro vivir actual.

No olvidemos, con todo, que tratar de nuevas perspectivas en materia tan profundamente humana, como son las tendencias religiosas, no deja de correr inmensos riesgos. Cuando salió el libro *La ciudad secular* de Harvey Cox, se hablaba de la progresiva secularización del mundo, pero cuando el mismo Cox quiso comentarlo años más tarde, no tuvo otra alternativa que escribir *La fiesta de los locos*, porque se habían multiplicado con la irrupción del Oriente, entre otras causas, los ritos y las fiestas en Estados Unidos. ¡La fiesta de los locos!

¿Qué nos propondrán los nuevos "paradigmas" que están surgiendo y de los que se habla casi como un tópico? ¿Qué reacciones provocarán en esta profunda vivencia de la religiosidad popular, rica en viejos arquetipos, poseedora de una historia marcada por el dolor y la esperanza? A ustedes las posibles respuestas del futuro.

Notas

- 1 En general tomamos nuestros datos de una tesis en elaboración de la Lcda. Susana Andrade sobre las relaciones múltiples entre católicos y protestantes, quien se ha servido autorzarnos para citarlos.

Bibliografía

- Andrade, Susana. 1990. *Visión mundial entre el cielo y la tierra. Religión y desarrollo en la sierra ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Carrasco, Victoria, coordinadora. 1995. *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*. Quito: Instituto Pastoral de los Pueblos Indígenas-INPPI.

- Dussel, Enrique D. 1972. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Geertz, Clifford. 1995. Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados. En *Cosmos, hombre y sacralidad*, recopiladores Marco V. Rueda y Segundo E. Moreno Yáñez. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Plon.
- Nieumenhouse. 1986. *Jesús et la Liberation en Amérique Latine*. Paris: Desclée.
- Puebla. 1979. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
- Puebla. 1979. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Quito: Consejo Episcopal latinoamericano-CELAM.
- Rivadeneira, Diego, Fundación Sol Mayor, con la participación de varios curanderos y personal médico. 1995. *"Soñé que me llevaba el viento"*. *Historias, sueños y esperanzas para una vida saludable de la parroquia Calderón*. Quito: Imprenta FEPP.
- Rueda, Marco V. 1981. *La fiesta religiosa campesina*. Quito: EDUC.

El ejercicio y la representación de la diversidad Socio-Cultural en el Ecuador

José Almeida

COORDINADOR

La cultura de la pobreza en el Ecuador: el concepto olvidado

Boris Aguirre P.

Introducción

La complejidad estructural y las profundas raíces históricas de la pobreza en el Ecuador, cuyo estudio se define como de "larga duración", comienzan a investigarse en el país como problemática del Estado a mediados de la década del '60.

Desde 1964 con la elaboración de la Ley de Reforma Agraria se inició una serie de estudios sobre la temática, que en sus inicios no contaban con datos y metodologías de análisis confiables, pero que constituyeron valiosos primeros antecedentes para la observación sistemática de la pobreza. Esos estudios exploratorios vislumbraron que la pobreza estructural aquejaba a un porcentaje importante de la población sumida en carencias vitales y marginalidad (Luzuriaga y Mora 1993).

También hay un marco internacional en que se sitúa la pobreza del Ecuador; los antecedentes más recientes, dignos de ser tenidos en cuenta, responden a los contrastes observados en la década de los '80. En esos años se comenzó a hablar sobre el "desarrollo con equidad", la globalización de la economía y el aperturismo forzado e impuesto a América Latina, el efecto dominó de la crisis mexicana de 1982 por falta de pagos internacionales; se inició el uso difundido de instrumentos y criterios neoliberales en la política económico social.

Coincidió, además, que fue una década de gravísimos desastres naturales, especialmente en los países del tercer mundo, el Ecuador no

fue la excepción, además de situaciones socio-políticas adversas, todo lo cual dio paso a una agudización de las crisis económicas a nivel mundial, y a la profundización de la pobreza, cada vez era más grande la distancia que tenían que recorrer los pobres para salir de su situación de marginalidad.

El desempleo, subempleo y la inflación, pasaron a ser palabras y acciones frecuentes hasta hoy. Comienza a desarrollarse la competitividad entre las naciones, sin tomar en cuenta la preparación y el estado económico y social de muchas naciones del tercer mundo; tal como están entran en la competencia, pues parece que todo vale según las reglas que impone la "racionalidad" de las naciones desarrolladas.

Pobreza, no implica sólo y aisladamente un estado situacional socio-económico; es, a la vez, una cultura compleja, heterogénea, multicompuesta, estrictamente particular de la localidad, sea rural o urbana, región o país donde se la vive.

Para establecer ciertos parámetros en la medición de la pobreza, originalmente se partió sobre la base de la reflexión de "cuánto de las necesidades básicas de las familias pobres estaban satisfechas o insatisfechas"; también se tomaron en cuenta los ingresos primarios (basados en la canasta familiar). Se estableció que los grupos humanos no pobres, son aquellos cuyas necesidades básicas están satisfechas, que las poblaciones en riesgo, son las que carecen de uno de los factores de las necesidades básicas satisfechas y que experimentan situaciones de sub-empleo. Los pobres coyunturales, son los que teniendo un ingreso fijo, lo pierden en un momento dado; y, los pobres estructurales, son los grupos o actores sociales que les falta de todo.

Lo anterior fue un aporte importante para comenzar a sistematizar el conocimiento del fenómeno de la pobreza por fuera; sin embargo, su "interior" se desconocía y parece que poco importaba por cuanto no se podía medir: los signos visibles e invisibles de la Cultura de la Pobreza, la compleja trama de relaciones sociales, la relación de los pobres con el "mundo exterior", el ethos socio-cultural particular, la lógica y racionalidad de las analogías cósmicas, vegetales y animales, la lógica y racionalidad de sus perspectivas de vida, su cosmovisión, los conceptos de perspectivas en los pobres, entre otras cosas.

Este documento trata de rescatar, como un valioso aporte metodológico en la lucha contra la pobreza, el énfasis en el conocimiento, compenetración desde y hacia la marginalidad, la cultura de la pobre-

za, el concepto olvidado por economistas y científicos sociales, especialmente de los que más se aficianan a las cuantificaciones y que no avanzan a lo cualitativo.

La problemática de la pobreza no se debe atacar aisladamente, la interdisciplinarietà de las ciencias (Economía, Antropología, Sociología, entre otras) debe coadyuvar a comprender el "cómo" y el "por qué" de la pobreza y su cultura, con el fin de poder construir políticas sociales contextualizadas, coherentes con el momento histórico y eficientes en la medida de sus resultados.

El marco socio-cultural prevaeciente

Según una hipótesis recomendada del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC 1993), el Ecuador tendría en 1996 una población de 11'698.496 habitantes. De éstos, el 32% (3'749.579 habitantes) vive en la pobreza, el 15% (562.436 habitantes) vive en la indigencia.

Las secuelas socio económicas de la década pasada fueron trágicas, tanto es así que el 12% de la población que antes no estaba en la línea de la pobreza (744.024 habitantes), se habría añadido al 32% citado. A esto hay que agregar la manera deficitaria en que se alimenta más de la mitad de la población 57% (6'668.142 habitantes subalimentados) (CONADE-INEC-FNUAP-CELADE 1993; Banco Mundial 1995).

En estos tiempos se habla mucho acerca de la pobreza, se ofrecen cifras y se tantean soluciones, lo cierto es que en Ecuador la conciencia ciudadana respecto del tema todavía está en formación. En la clase media es un tema tabú; el fantasma de la pobreza está presente a las puertas, la respuesta socio-cultural ante esas asechanzas es ignorar que existe el problema, o que el mismo lo experimentan otros.

Los principales mecanismos que siguen forzando a una situación de pobreza de un porcentaje significativo de ecuatorianos, entre otros, son: 1) un progresivo aumento del desempleo de trabajadores asalariados, como de aquellos por cuenta propia y el desempleo calificado, no importando si son obreros, trabajadores, técnicos o profesionales, sus años de experiencia, e inclusive en algunos casos, su preparación académica; 2) la paulatina desvalorización del poder adquisitivo real

de los salarios y la poca productividad; 3) la inflación y subvaloración de los precios de los productos agrícolas en la canasta familiar; y, la inercia e inoperancia existente en la eventual transferencia de ingresos del sector público a los sectores más pobres de la población.

En el caso específico del Ecuador la pobreza es un fenómeno complejo, multicompuesto, multiétnico y pluricultural. Tradicionalmente se conoce a algunas de las etnias indígenas y negras como los agentes sociales tradicionalmente pobres y explotados en el Ecuador; sin embargo, con la evolución de la globalización de la economía neoliberal, en el Ecuador se han ido integrando a la línea de la pobreza algunos grupos de blancos y mestizos, aparte de los que ya históricamente había, a la línea perversa de la pobreza. La pobreza en el Ecuador ya no es un fenómeno que experimentan unas pocas etnias indígenas y negras, es un fenómeno multiétnico y plurisocial, del cual pareciera, al menos en este país, no librarse nadie.

La crisis de los ingresos, en el marco de la pobreza, afecta sobre todo a las personas que viven en el área urbana más que en el área rural, el discrimen se hace más patético en las grandes ciudades que en los pequeños poblados. En las ciudades existe una suerte de "devaluación educativa", donde el pobre si es que accede a centros de educación, estos son deficientes, sencillamente ello no lo ayudará a entrar a un campo de competitividad, se añade el hecho de que aún si estas personas logran terminar sus respectivos ciclos educativos, la educación que se les ofrece no es competitiva con la educación formal dada a la clase media y alta, la que sí es competitiva de acuerdo al medio. Hoy en día en el Ecuador, quien no tiene un mínimo de 10 años de capital educativo, no podrá acceder a un trabajo "moderno y competitivo".

La pobreza no sólo tiene un rostro multiétnico, sino también de género; hombres y mujeres la viven por igual y, de acuerdo a contextos diversos, unos y unas de manera más cruel que otros. La violencia contra la mujer, la prostitución, la promiscuidad sexual, la drogadicción, el alcoholismo crónico, son algunas de las manifestaciones de las crueldades socio psicológicas que se experimentan en la cultura de la pobreza a nivel multiétnico y de género.

La pobreza es etaria, la viven los niños y los jóvenes, los adultos y los ancianos. La discriminación socio cultural hacia quienes viven la realidad de la pobreza se evidencia en el diario vivir, la entrada a los

grandes centros comerciales es prohibida para los pobres, no sólo porque la realidad muestra que no pueden acceder a bienes suntuosos de "marca", sino porque su misma presencia causa "malestar" en otros clientes y son obligados a salir por los respectivos cuerpos de seguridad.

Así mismo, rara vez los niños y jóvenes pobres y marginales pueden acceder a centros de entretenimiento juvenil, llámense "máquinas de juego", cines, teatro, bien adecuados parques de entretenimiento y esparcimiento, entre otras cosas. La prostitución, la drogadicción y la delincuencia, son los escapes más comunes a esa situación de frustración que experimenta la población juvenil marginal.

Los ancianos pobres y marginales están obligados a quedarse en sus precarias viviendas, cuidando los nietos, la casa y ver pasar los días, muchas veces sin ingerir alimentos adecuados y diariamente; para los ancianos pobres y marginales está negado todo tipo de seguridad social, no existe el socorro médico, la cesantía o la jubilación.

En las grandes ciudades ecuatorianas las leyes urbanas no escritas hacen notar una oculta y efectiva actitud de "apartheid" hacia los pobres, tanto más por su efectiva pobreza, que por razones de tipo racial que también tienen su peso significativo (vrg. Las personas a las salidas de las iglesias se inclinan en muchos de los casos a dar limosnas a mendigos más blancos o mestizados que a indígenas o negros). Esto, no siendo una estricta regla de comportamiento, es una actitud que se repite con frecuencia, especialmente en las ciudades de la Sierra.

Los prejuicios hacia el indígena o al negro todavía permanecen en el subconsciente y si esos individuos además son pobres, su condición y su raza son motivo de articulación de pensamientos irreflexivos en torno a lo que esas personas podrían ser y por lo que habría que tener cuidado, de acuerdo a los ciudadanos de clase media para arriba.

Distanciamientos económicos y cultura de la pobreza

Añadido al hecho que en la satisfacción de las necesidades básicas de los estratos medio bajo y pobres de la sociedad ecuatoriana existen carencias vitales de toda índole, se destaca la tendencia, cultural por cierto, en los estratos medios y pobres, a endeudarse peligrosamente sin medir las consecuencias; la "presión" de las apariencias y "obligaciones" sociales parecen tener más "energía" que la austeridad y la elección de prioridades básicas.

La deuda entre los estratos medio y bajo de la población, luce como un instrumento de "prestigio"; es un crédito aparecer "endeudado" ante la familia y amigos, no se dimensiona el peligro de retrasarse en el pago de las obligaciones, sólo se ve la atención -curiosidad y envidia- que puede provocar el deudor por una cantidad determinada para conseguir un bien, la lectura de ello es: "yo tengo poder; puedo resolverlo con facilidad; yo soy el hombre de la casa; yo soy el/la jefe de hogar y se como hacerlo, etc."

En los aspectos económicos, al considerar la relación entre ingresos y gastos, se pueden aportar nuevos criterios para dimensionar y observar el fenómeno de la cultura de la pobreza. Es posible realizar lo dicho, entre otros instrumentos, sobre la base de los datos de la Encuesta de Hogares Urbanos. La última publicación de ese documento fue hecha en noviembre de 1991. Desde la fecha indicada hasta 1996 no existen datos significativos sobre el mejoramiento de la situación social, sino todo lo contrario-baste observar informaciones que sobre la pobreza publican periódicamente diarios de difusión nacional como El Comercio o El Universo (vrg. 12 y 18/VIII '96 entre otros), el Mercurio y El Telégrafo.

Al ir definiendo elementos de comparación e identificación con los principios que configuran la cultura de la pobreza, uno de estos comprende la evolución y lógica que toma el ingreso corriente de una familia. Este comprende los ingresos monetarios y en especie recibidos periódicamente o de manera irregular por esa familia; por otro lado, el gasto corriente o de consumo final incluye todos los bienes y servicios que la familia adquiere o produce por cuenta propia-incluidos los de viviendas ocupadas por sus propietarios-y que recibe en especie. Se concluye que el monto mensual, tanto de ingresos como de gastos, es todo lo que un hogar dispondría y utilizaría para sus subsistencia (Sierra y Padilla 1996).

De acuerdo a lo expresado, la línea de la pobreza estaría en el límite donde la familia gasta más de lo que recibe siendo en Ecuador el gasto en alimentación mayor al 50% de sus ingresos. Los más pobres o indigentes utilizan más del 60% de sus ingresos sólo en alimentación y en un mal tipo de alimentación, que supuestamente llene por el momento, sin tomar en cuenta los valores nutricionales y proteicos de los alimentos porque obviamente ello se desconoce o no se le da la importancia debida -vrg. es común ver, especialmente a obreros, ali-

mentarse de una cola y pan, la leche y las frutas son consumidas en un grado mínimo-.

Para 1991, el 83% de los hogares urbanos ecuatorianos se situaba por debajo de la línea de la pobreza, los mismos comprendían el 81% de la población de las ciudades. Siendo su gasto en consumo (11%) mayor que su ingreso; el endeudamiento abusivo por intermedio de medios formales e informales, los subsidios y otro tipo de obtenciones monetarias, pasaron a ser comunes para solucionar o "retardar" sus crisis.

De acuerdo a Sierra y Padilla (1996), si la situación general de los pobres fue calamitosa, la de los indigentes fue atroz, ya que éstos, en 1991, gastaban mensualmente 19% más de lo que percibían. Tal era la condición en que se hallaba el 44% de los hogares urbanos, alrededor de 2 millones de personas.

En 1991, el estrato de los más ricos contabilizó alrededor del 2% de la población urbana, cerca de 127 mil personas dueñas del 20% del ingreso. El estrato de la clase media contabilizó el 17% de la población urbana, la que gastaba el 96 de su ingreso corriente mensual, teniendo un pobre margen de ahorro que no superó el 4%. El ingreso promedio mensual del estrato alto fue casi 26 veces superior al de los indigentes y 16 veces más que los que están en la línea de la pobreza, revelando una sorprendente concentración del ingreso. Al comparar estas cifras con el área rural, la distribución desigual del ingreso luce aún más patética (véase anexo No. 3).

Para 1996 la situación no tiene visos de mejorar, los informes estadísticos estarían arrojando resultados aún más alarmantes que los de 1991. Entre los instrumentos de medición de la pobreza y la satisfacción de necesidades básicas, todavía faltan indicadores territoriales de pobreza más precisos, en la medida que faciliten la coordinación de instrumentos públicos sobre áreas de focalización para una intervención más efectiva del Estado, este indicador considera las características particulares de los distintos grupos sociales que viven de acuerdo a su realidad territorial; esta carencia constituye una fuerte limitación para el impacto de programas sociales presentes y futuros -si fuera del caso-. Los indicadores socioeconómicos de hogares para determinar la focalización de la pobreza no son suficientes y no abarcan todo el espectro de la problemática.

La población pobre y marginal es afectada profundamente por las limitaciones y privaciones a las que están expuestos en alimentación, salud, educación y capacitación; dichos limitantes minimizan su capacidad productiva para educarse y competir; más de la mitad de la PEA -el 52%- en 1994 carecía de condiciones para "competir" en el mercado laboral, pasando a engrosar la larga lista de subocupados y desempleados. Si la economía neoliberal, en formación en el Ecuador, se establece con bases cada vez más fuertes en lo que se refiere a la competitividad en el trabajo, el Estado y sus estamentos de poder tendrán que dar soluciones a la dramática problemática del empobrecimiento y marginación del elevado porcentaje de población activa en gran desventaja para competir.

Presencia política de la cultura de la pobreza

En el actual sistema democrático que vive el Ecuador, el atávico problema de la pobreza y la cultura de la pobreza adquieren una presencia activa, compleja y llena de contradicciones. La mayoría de las ideologías políticas y las políticas sociales del Estado pretenden usar la pobreza y marginalidad como discurso político y plataforma de experimentación para la aplicación de leyes sociales que coadyuven a una mejor administración de los ingresos "con equidad"; asunto que, fuera de reconocer que está adecuadamente documentado, en la práctica real la política económica del Estado, más bien ha "facilitado" el engrosamiento de la línea de la pobreza, que la ha disminuido en la población.

Las interrogantes básicas de la estrategia de gasto y financiamiento de lo social: ¿qué hacer, para quién, cómo hacer, cuánto cuesta y, cómo se financia? siguen sin tener una respuesta coherente en la arena de lo político. Cada 4 años, lapso de ejercicio de los períodos democráticos, se cambian las reglas del juego y no se logran establecer con exactitud las acciones a seguir y siguen siendo los pobres la eterna plataforma política por la que "los políticos luchan".

Compaginar las políticas sociales de Estado con las políticas neoliberales y su intención de introducirse en el contexto de globalización, parece resultar incompatible por el hecho que el capital humano con que cuenta el país, especialmente entre los estratos pobres y marginales, todavía no es eficientemente competitivo par involucrarse en la

producción masiva de productos innovadores y de calidad para presentar al mercado internacional.

Realizar el gasto social ampliado, de manera enfática y solidariamente comprometido, por parte del Estado, hacia grupos -supuestamente- poco competitivos se asume como una carga pesada difícil de sostener, por lo que la política social siempre resuelve el problema con "paliativos" que supuestamente benefician a un sector pobre o marginal, que al final, resulta ser el "botón de muestra" de las "bondades" de la política social del gobierno de turno, pero no pasa de ahí. Este tipo de vaivén político en torno a la solución del contexto de pobreza en que viven los estratos pobres y marginales, es el germen de la desconfianza de esos estratos hacia el Estado, sus políticas y sobre aquellos que detentan el poder.

No son las políticas sociales de Estado, con su concepción reduccionista y reducción, ineficacia e ineficiencia del gasto social, ni las ideologías políticas de los partidos gobernantes los que animan a los sectores pobres y marginales a tener una activa participación política en la vida de la nación; existe una apatía en la participación política del pobre y marginal, a manera de mecanismo de auto-defensa para no tener que involucrarse en discusiones que desconoce y que pueden hacer peligrar su integridad -especialmente como grupo socio-cultural.

Los elementos de seguridad y orden del Estado se verán siempre como elementos represivos, que constantemente controlan los movimientos de los grupos pobres y marginales; la historia social, antigua y reciente, impresa en la memoria colectiva de los estratos populares, corrobora esos temores y, a pesar de cualquier esfuerzo propagandístico en contra, aludiendo a las bondades de la protección y participación conjunta entre las fuerzas del orden y la población civil, especialmente pobre y marginal, éstos evitarán en lo posible involucrarse como grupo.

Fuera del discurso político de "superación nacional de la pobreza", los resultados son vagos, llenos de buenas intenciones y con una selección muy reducida de "beneficiarios", que no se compadece en lo más mínimo, incluso, de la más ínfima cobertura real necesaria para poder decir que se ha podido reducir, en algo, la pobreza en el país; por lo general, los resultados que con frecuencia se presentan como trabajos de "desarrollo social" o "superación de la pobreza" son siempre de manipulación política

Al decir de Sierra (1994, 13-28), los pobres forman un frente amplio de apoyo político y electoral. Para algunos líderes de los estratos pobres y marginales, su vinculación y participación en partidos políticos, actividades gremiales, comunitarias, entre otras, constituyen oportunidades únicas para salir tanto ellos como sus familias de las condiciones de marginalidad en la que se encuentran.

Las abstracciones e idealizaciones políticas entre los grupos que viven la cultura de la pobreza, son escasas, no así las motivaciones prácticas del momento que se vive.

Las actividades socio-políticas de quienes viven la cultura de la pobreza son escasamente adaptables a las prácticas convencionales y a las luchas reivindicativas formalmente organizadas; los grupos marginales son proclives, más bien, a rápidas reacciones con propósitos concretos, el voluntarismo político abre aquí su espacio, con consecuencias frecuentemente negativas, desestabilizadoras y desestructurantes para su grupo socio-cultural.

Cultura de la pobreza

La disminución de la pobreza en el Ecuador no es algo que se pueda medir y solucionar solamente con políticas económicas de escritorio que miran constantemente cómo insertar al país al concierto internacional de naciones, en lo que al contexto de las relaciones de comercio se refiere. Los datos estadísticos no explican la esencia de los problemas que invaden la problemática de la pobreza, sólo ilustran un período histórico circunstancial, cuyas raíces son de larga duración y cuya esperanza que se termine en un horizonte de corto plazo es muy incierto para los grupos pobres, situación que cultiva en ellos la actitud psico social de la "desesperanza aprendida"; es, de una resignación socio-psicológicamente aceptada, una sensación de impotencia grupal para enfrentar las circunstancias de la vida.

La reducción de la pobreza, y mas aún su erradicación, no sólo requerirá del incremento del nivel de los ingresos y del número de perceptores por hogar, o mejorar la forma de inserción de los pobres en los diferentes sectores productivos, sino también la eliminación siste-

mática de factores culturales que tienden a reforzar el círculo "perverso" de la pobreza.

Las políticas de desarrollo social constituyen un importante instrumento del Estado par desempeñar su papel "protector" de la población menos favorecida; no obstante, la experiencia histórica ha demostrado que la aplicación de políticas enfocadas desde un ángulo predominantemente económico, se ha traducido en resultados que, en el mejor de los casos, sólo han contribuido a atenuar transitoriamente el problema de la pobreza. Por lo demás, no debe perderse de vista que la pobreza se mide estadísticamente como un concepto relativo, donde la disminución de ella en algún punto porcentual es considerado un éxito, aspecto muy discutible si se tiene en cuenta que distintos niveles y formas de distribución del ingreso entre países pueden arrojar porcentajes similares de pobreza, pero de muy diferente significado cualitativo.

El problema de la pobreza en Ecuador como fenómeno de larga duración, no sólo genera la inevitable polémica sobre el comportamiento del Estado frente a opresores y oprimidos, o a la necesidad de adoptar estructuras económicas alternativas a las tradicionales, fundamentalmente involucra directamente el ethos, carácter, modo, moral, procesos de vida y cosmovisión de los grupos históricamente pobres.

La "cultura de la pobreza" es el concepto olvidado por varias generaciones de economistas y cientistas sociales, quienes al momento de definir y analizar la pobreza, generalmente se apoyan en la impersonal y políticamente manipulada estadística. En sus escritos hace falta algún análisis, por sencillo que fuera, acerca de las vivencias, experiencias y reflexiones de los pobres frente al futuro.

La moderna antropología social hace una importante distinción entre lo que implica la pobreza, como carencia de recursos materiales suficientes para satisfacer las necesidades básicas de los individuos, y la cultura y subcultura de la pobreza.

En breves rasgos, la cultura de la pobreza puede identificársela adherida a un conjunto de valores, caracteres, creencias, simbologías y conceptualizaciones del mundo en que están inmersos los grupos humanos que se mantienen en condiciones de pobreza. Esto, independientemente de la existencia de oportunidades de ocupación, la infraestructura material y la asistencia social pública y privada, necesi-

rios para superar el valor de los ingresos, definido estadísticamente en el cálculo de la línea de la pobreza.

La heterogeneidad de la pobreza existente al interior del país, desde los aspectos que atañen su geografía provincial, cantonal y parroquial, es otro de los elementos que entran en el juego de la identificación de su "cultura". Se hace necesario construir indicadores que jerarquicen los distintos niveles y características de pobreza, lo que se vuelve muy complejo al estudiar unidades políticas muy amplias (Luzuriaga y Mora 1993).

Es esa heterogeneidad la que no permite definir a la pobreza y su cultura y sub-culturas bajo un concepto universal, ello llevaría a imprecisiones teóricas. Las conceptualizaciones existentes hasta hoy sobre pobreza pretenden cubrir su carácter cuantitativo, estadístico; los intentos cualitativos de conceptualización del término son escasos y pobres.

La pobreza hasta hace poco no se definía como cultura; no se puede definir a su cultura de manera estricta, su realidad histórico política particular, sus matices, su geografía impiden ese ejercicio; es más, para la Antropología, como ciencia, cultura y pobreza son términos muy complejos de conceptualizar de manera general. La pobreza es un amasijo de realidades muy particulares, no es lo mismo la pobreza de un minero que la de un campesino, la de un obrero urbano que la de un artesano.

Cada cultura humana tiene su propia interpretación acerca de los límites donde se "mueve" el concepto de pobreza. Lo que se necesita es conocer el cúmulo de conceptos particulares existentes y cotejarlos con la realidad que viven sus actores.

El éxito de las políticas públicas de Estado que combaten la pobreza de una porción importante de sus habitantes reside en conocer las realidades particulares, regionales y sectoriales de su "cultura". Trabajar las políticas sociales desde la perspectiva del pobre ayudará a establecer los indicadores adecuados para construir, así mismo, los instrumentos hábiles para ir superando los escollos de la pobreza, entendiéndose el hecho de ir dominando los elementos culturales atávicos que predominan en ella, aparte de dar soluciones de carácter económico, mejorando las necesidades básicas, dando oportunidades de empleo, entre otras cosas.

Hacia una etiología de la carencia de ambientación cultural en la cultura de la pobreza

Al hacer referencia al hecho que los grupos humanos, determinados por las circunstancias, carecen de una "ambientación cultural" dentro de los márgenes del contexto cultural de una sociedad, pueblo, Estado o nación, se pretende ilustrar una forma en la que ese grupo humano quiere o necesita por sus propios medios identificarse de manera diferente al resto de la sociedad que comparte el territorio, para seguir sobreviviendo como grupo. Este es el caso específico de aquellos grupos humanos que experimentan situaciones de pobreza y/o marginación por raza, situación económica e inclusive por religión.

Cada cierto tiempo en la "geografía de la pobreza del Ecuador", suceden hechos públicos que por todos lados remueven las fibras internas de las personas y muestran que declaraciones como la de los derechos humanos no pasan de ser un documento bien intencionado, no puesto en la práctica, haciendo memoria que de una u otra manera este país es una nación multicompuesta, que se levanta sobre la base de la negación de la presencia del otro, social y culturalmente hablando.

Al buscar, entonces, la etiología de la carencia de ambientación cultural en la cultura de la pobreza, se debe recordar, entre otros, este primer detalle: la riqueza, la pobreza y la miseria no son los puntos de equilibrio de una sociedad, sino más bien los elementos que "coadyuvan" a que esa sociedad todavía no crezca, se desarrolle, sea solidaria; en pocas palabras, sea una y sólida.

Hace un tiempo atrás (julio de 1996), el país observó con estupor lo que mostraron los distintos medios de información: sanciones impuestas por indígenas de una comunidad de la Sierra (Calhuasic, Provincia de Cotopaxi) a dos personas acusadas de "brujería", ajenas a ese grupo étnico, por daños y perjuicios contra la comunidad (Barragán y Wray 1996, 1).

Esta noticia no dio a conocer lo que se ha vuelto común en nuestros días y que cava profundo en las complejas raíces de la cultura de la pobreza del pueblo ecuatoriano: la cruel realidad de una vida de profunda miseria marcada por la exclusión, el engaño, la explotación y el olvido.

Los informes periodísticos mostraron una descontextualizada exposición de los hechos. Las notas presentadas desde una visión externa (blanco-mestiza, social y culturalmente dominante), simplemente reforzaron el prejuicio étnico y de clase que es común en la sociedad latinoamericana, en la cual las diferencias de raza, clase y aún sexo y edad, son concebidas como salvajismos, brutalidades, ignorancias, "ruralidades" y, subconscientemente, "inferioridades".

Para los objetivos de la reflexión del presente estudio, cabe pensar en los siguientes elementos de análisis etiológico:

1. Las continuas formas de abuso hacia las poblaciones pobres y marginales de los diferentes sectores étnicos por medio de la manipulación de creencias mágico-religiosas, por grupos que viven de manera oportunista del cuento para sacar los pocos ingresos que otros grupos poseen.
2. La inusitada violencia con que actúan los estratos pobres y marginales de los diferentes grupos étnicos, frente a los elementos de discriminación étnica y social en los que se encuentran permanentemente sometidos.
3. El desprecio, desconocimiento, incompetencia y corrupción del sistema jurídico nacional frente al evidente derecho de justicia del pueblo pobre y marginal. La sociedad "no pobre" relaciona delincuencia, drogas y prostitución con pobreza, y marca a los estratos pobres por ello, sin permitirles, tanto a nivel consciente como subconsciente, el integrarse a su sociedad.
4. Los estratos pobres y marginales de los diferentes grupos étnicos tienen su propio código de justicia-por el mismo hecho que ellos no son atendidos ni respetados por la llamada "justicia establecida" -el mismo que es desconocido y rechazado por el sistema jurídico nacional; y,
5. La espantosa indiferencia e impunidad frente a la muerte de seres humanos de distinta edad y sexo, que pierden sus vidas por no contar con las mínimas garantías de respeto, seguridad, alimentación, salud, educación y vivienda. ¿A quiénes atienden las ONGs

de ayuda y desarrollo y los organismos de Estado, encargados del "bienestar social" de las poblaciones más necesitadas?

En nuestros días, la discusión del concepto de "carencia de ambientación cultural" ha evolucionado alrededor del tema que refiere que el desempeño cognitivo ambiental -social, cultural y ecológico- es función de una condición en la que los productos esenciales de una cultura son transmitidos o mediados al individuo, ello influenciado directa e indirectamente por ese medio ecológico, cultural y social que lo rodea. Para poder comprender estas expresiones, hay que dar respuesta a dos interrogantes. Primero, ¿cuáles son los efectos de la carencia de ambientación cultural sobre el individuo? Segundo, ¿cuál es la etiología de este estado?

Síndrome de la carencia de ambiente cultural

El "síndrome de carencia de ambientación cultural" es definido como un estado de transformación cognitiva limitada del individuo, como respuesta a la exposición directa a fuentes de estímulos desestructurantes de su movilidad cultural original.

Sobre la base de esta definición está el factor vital que individuos expuestos a ambientes y fuentes de estímulo similares responden a éstos y son afectados por ellos, de maneras muy diferentes.

Lo que distingue a individuos de diferentes niveles de desarrollo cognitivo, es el grado de posibilidad de modificación que presentan, vrg., el poder aprender a través de la exposición directa a estímulos desestructurantes de la propia movilidad cultural. La comprensión y la adaptabilidad será más sencilla para el individuo que ha desarrollado una gama más amplia de elementos cognitivos que lo ayuden a comprender y asimilar cualquier estímulo cognoscitivo.

El "yo" cultural en la cultura de la pobreza

La movilidad del "yo cultural" se manifiesta en las funciones cognitivas a través de: la percepción de nuevas significaciones en datos conocidos y nuevos; la captación de las relaciones entre los compo-

nentes del todo (relación, causa, tiempo, etc.) y la aplicación de otros datos posibles; la capacidad de clasificar datos en una categoría según una cualidad en común, sin dejar de ver el resto de las cualidades; y, la auto-conciencia de las actividades que el yo realiza (visión del propósito, programa y orden de acciones, reconocimiento de acciones erróneas, etc.).

En la cultura de la pobreza el "yo cultural" tiene matices propios, los mismos que motivan a un proceso de "autodefensa", que provoca un "yo cultural" no integrado a la sociedad más ampliada, original y ajeno a cualquier "proyecto" de integración con la "otra sociedad". Entonces, al concepto que establece que el Ecuador "es un país multiétnico y pluricultural", habría que agregarle: "hetero-social".

En los aspectos psicosociales, las funciones emocionales del "yo" cultural, en condiciones de aceptación social y cultural normales, se manifiestan en: esfuerzo en desprenderse de lo conocido, concreto e inmediato, ánimo que permita descomponer el todo y la elasticidad de pasar de un aspecto a otro del significado de un dato; la responsabilidad por los límites de un dato, y la capacidad de organizar y orientar las acciones emocionales, la imaginación y las funciones sensorio-motoras en un nuevo descubrimiento, sin anular el anterior significado de tal dato.

En el desarrollo del yo (aspectos emocionales y cognitivos del mismo proceso), el involucramiento es el resultado del enfrentamiento entre el yo y el no-yo entre el sujeto y el objeto, entre lo interior y lo exterior. Cuanto mejor distinción sea hecha por el yo, se agudiza más el conflicto entre el sujeto y el objeto, más consciente, significativo y organizado será el involucramiento. Este completa las anteriores actividades de diferenciación y a la vez el involucramiento, sirve de base para nuevas diferenciaciones, sugiriendo una tendencia cíclica de ensanchamiento y ubicación del yo en un contexto adecuado dado por las contingencias socioeconómicas, culturales y emocionales.

La abstracción, como combinación de los procesos de distinción e involucramiento, está arraigada en las tempranas etapas del desarrollo del yo, aún antes que maduren las funciones cognitivas.

Esta concepción de las relaciones recíprocas entre las funciones cognitivas y el resto de las funciones de la personalidad, le adjudica a los elementos ambientales y culturales una significación causal respecto a las funciones cognitiva, parecida a la influencia que les adjudican las teorías dinámicas respecto a las funciones emocionales.

Las condiciones físicas impuestas por las condiciones de pobreza marcan al niño -de 0 a 5 años- en una atmósfera de continuas negaciones de su yo formativo, anquilosando su autoestima y auto-valoración para su etapa adulta. Una buena ilustración de lo mencionado se ve en el fenómeno comúnmente observado de la falta de curiosidad en los niños privados de una ración diaria y normal de alimento, y también en la falta de sociabilidad en aquellos niños a los que continuamente se les niega el respeto de su presencia y requerimiento de atención en un lugar-porque "molestan" a los clientes pidiendo limosnas o quieren jugar y hacer ruido, es decir, ser niños-.

La jerarquía de las necesidades de Maslow expresa la idea que sólo cuando las necesidades biológicas básicas del ser han sido satisfechas, empieza la búsqueda de metas más complejas; de no ocurrir ello, el ser humano se debate en un proceso de "auto-negaciones" que van paulatinamente anulando su ingenio, creatividad, alternativas de sobrevivencia.

Ha sido demostrado que antropoides hambrientos no mostrarán curiosidad por una caja que huelen que no contiene alimentos. Si los alimentos existen, los antropoides aludidos, explorarán con energía el objeto (la caja) previamente ignorado, satisfaciendo su curiosidad y su necesidad básica. Por la misma razón, un grupo humano en condiciones de pobreza y pobreza extrema, puede abandonar metas más distantes, a menos que estuvieran orientados en otra dirección por determinantes culturales poderosos.

Etiología de la carencia de ambientación cultural

Al estudiar la etiología de la carencia de ambientación cultural en la cultura de la pobreza, para dar respuesta a la segunda interrogante planteada anteriormente, debe observarse a esta "carencia" de manera ampliada como una condición del individuo, producida por la falta de una experiencia, estímulo y seguridad de aprendizaje, así como la sensación emocional de rechazo por parte de la "sociedad de los ricos" hacia los pobres. Esta falta de experiencia incompleta de aprendizaje y sensación de rechazo produce como resultado un impulso del individuo para organizar y elaborar estímulos individuales o micro grupales, para facilitar su uso futuro mediante procesos mentales, que

resultan en beneficio para su modo más adecuado a su contexto de supervivencia.

La pobreza es una determinante de "carencias de ambientaciones culturales" y disfunciones cognitivas frente al resto de la sociedad. Se dan muchas razones por las que la pobreza produce un desarrollo cognitivo diferencial. Esta se asocia con reducidas oportunidades de estimulación al producir un ambiente caracterizado por una limitada variedad en las fuentes de estímulo.

Es evidente que las condiciones de pobreza reducen los recursos de los padres para proveer condiciones de vida emocionales, nutricionales y físicas aceptables para el crecimiento y desarrollo del niño. Sin embargo, ha sido apropiadamente documentado el hecho que la pobreza por sí sola no produce carencias culturales, por ser una cultura en sí.

La relación pobreza con desambientación socio-cultural es asociativa, no causal. Mientras que una gran mayoría de los "desambientados" son pobres, sólo una mínima fracción de los pobres son "desambientados". Esta fracción se concentra en algunas de las familias donde las madres, por razones de ser abandonadas en su infancia, subalimentadas, desnutridas, violentadas y abandonadas emocionalmente por parte de su esposo -o conviviente-, familiares cercanos o conocidos, tienen un coeficiente de inteligencia por debajo del normal y también escasa educación formal e informal, existiendo además profundos problemas de drogas, alcohol y machismo extremo.

La familia que ha logrado vencer los obstáculos económicos de su origen, tomando lugar de cierta "posición social", conserva costumbres, lenguaje y psicología, los resabios de su anterior forma de vivir, negando en algunos casos el socializar o toparse con personas de los grupos marginales de su anterior origen. Los barrios humildes y las "invasiones" de las ciudades ecuatorianas, donde conviven los extremos de pobreza y opulencia, guardan vasos comunicantes que identifican a miembros de "culturas sociales" diversos, los mismos que formarán "insulas socio-culturales" muchas veces bastante difíciles de penetrar si la persona -extraña al medio socio-cultural- no conoce los códigos de comunicación y conducta (Lewis 1994).

Elementos que ponen en juego la ambientación cultural en la cultura de la pobreza

Otro de los factores que "facilitan" o alimentan los diferentes cuadros psico-emocionales y conductuales de la cultura de la pobreza es la ausencia de propiedad de la tierra y el usufructo de la mala calidad de las mismas. Aunque por lo general, tanto la Sierra como la Costa tienen índices similares de indigencia y pobreza, el carácter de las indigencias sociales es distinto (Larrea 1996, 14).

La pobreza en la Sierra es esencialmente rural, afecta principalmente a las provincias de Loja -con 84% de pobres-; Chimborazo -con 81%-; Cotopaxi -80%-, e Imbabura y Carchi -79%. Los cuadros de pobreza que presentan están relacionados, entre otros, a la escasez de tierra y los impactos ambientales negativos, provocados por la deforestación, erosión y desertificación. En las otras provincias de la Sierra, la pobreza rural afecta principalmente a las comunidades indígenas. Enfrentados a mala distribución de tierras, tierras en continua etapa de erosionamiento y falta de riego; las comunidades indígenas, así como la mayoría de campesinos pobres y los pobres y marginales urbanos no son sujetos de crédito y menos todavía de "asistencia técnica" (Secretaría Técnica del Frente Social 1996, 15-41).

Con frecuencia se observan choques entre culturas como resultado de la inmigración. Este es el caso cuando individuos de grupos minoritarios, culturalmente diferentes y en situación desventajosa, se encuentran confrontados con los requerimientos de una cultura dominante que les es desconocida. Esta incompatibilidad entre las culturas tendrá una influencia importante sobre la capacidad de sus miembros para adaptarse como grupo e individualmente, vrg.: si en el grupo en condiciones de marginalidad es una tradición establecida el contar cuentos, leyendas y tradiciones, actividad compatible con su forma de vida, el proceso de adaptación a una sociedad tecnológica y consumista, puede privarlos del suficiente tiempo para ejercer esta actividad.

Así mismo, pueden llegar a considerarse inapropiadas otras formas tradicionales de transmisión cultural y la comunidad puede decidir eliminarlas por ser incompatibles con la nueva cultura, cuya aceptación de la minoría es reflejada por factores de posición económica o social. En este caso, el pasado adquiere connotación negativa, lo cual

reduce las fuerzas del grupo, que desbarata su unidad cultural y social.

Grupos que trataron de asimilarse completamente a la cultura dominante, pero fueron rechazados, terminaron por reafirmar su identidad con más fuerza que antes -ecuatorianos en condiciones de pobreza que al migrar a Estados Unidos no encontraron sus elementos de identificación y ambientación adecuados para continuar su vida ahí y posteriormente asimilarse-. Las características estereotipadas que les atribuye la cultura principal son adoptadas de manera extrema y se manifiestan en formas contra reglas establecidas, acompañadas por actos de rebelión y la expresión de un comportamiento que representa una hipertrofia de lo que fuera un ego ligeramente atrofiado.

En las comunidades pobres y marginales, otro de los elementos responsables de la interrupción de la transmisión cultural, que generalmente se produce junto con el desbaratamiento de la estructura familiar y la continua migración de sus lugares de origen en busca supuestamente de un "mejor vivir", es el tránsito del modo oral a la forma escrita y formal de transmisión cultural, dado con bastante más frecuencia en estratos pobres de grupos indígenas y negros en el Ecuador. Un ejemplo de lo comentado lo puede constituir el hecho que las provincias más pobres del Ecuador, las orientales, sean provincias de colonos que emigraron de sus provincias originales, especialmente de Loja, Cañar, Chimborazo y Pichincha -en la Sierra- (ver anexo No. 2).

El tránsito repentino de la forma oral de transmisión a la forma escrita que acompañó la migración campo-ciudad sirvió para empobrecer el proceso de transmisión cultural. Esto, combinado con los limitados hábitos de lectura de los migrantes -especialmente campesinos e indígenas- y la escasez y pobreza de material escrito sirvió para reducir la efectividad de la transmisión cultural en términos de contenido y aún más importante, redujo la capacidad del individuo de beneficiarse por exposición directa a las fuerzas de estímulo modificantes.

Características de la cultura de la pobreza

La cultura de la pobreza es compleja, multiétnica y de variadas características psicosociales. Para ilustrarla brevemente, se han seleccio-

nado algunas actitudes socio-culturales que han prevalecido por largos períodos, donde la pobreza se presenta con mayor rigor. Estas son:

- Sumisión pasiva ante los agentes de la autoridad y a aquellas personas que poseen amplios conocimientos. Se observa una humildad acomodaticia, cuya lectura es "nosotros nos someteremos a los criterios de los otros, si ... nos cuidan".
- Fatalismo y sensación de impotencia, resultante de una elaborada convicción frecuentemente reforzada por doctrinas políticas o religiosas. Nada ni nadie podrá cambiar la situación del individuo, la pobreza y sus raíces son producto del destino o, de la voluntad de Dios, hay un desamparo aprendido.
- Misticismo y superstición, donde existe una exagerada tendencia a la creencia de que incontrolables fuerzas externas determinan las vidas de los individuos.
- Un estilo cognoscitivo concreto, relacionado con la tendencia a organizar el mundo sobre la base de conceptos concretos (una manzana es una bola de color rojo o amarillo), en lugar de conceptos funcionales (una manzana es algo para comer), o abstractos (una manzana es una fruta).
- Excesiva valoración del aquí y ahora. No hay aprehensión del futuro; existe subyugación de los beneficios futuros a los del momento, aunque obviamente éstos sean mucho menores.
- Baja tolerancia a la frustración. Prevalece la tendencia a abandonar rápidamente cualquier esfuerzo, si no se recibe un apoyo inmediato y constante, hay una identidad comunitaria negativa, el grupo humano se visualiza a sí mismo como marginal, sin espacio para nada.
- Excesivo miedo a lo desconocido. La tensionante inseguridad individual y grupal hace "verdad" el tradicional refrán "más vale malo conocido que bueno por conocer", aún frente a la posibilidad de acceder a nuevas y mejores relaciones sociales y de vida.
- Constante desconfianza en los poseedores del poder, sean de la posición política que fueran. La creencia de que cualquier persona que tenga poder, tarde o temprano se aprovechará de quienes no lo tienen.

- Hipersensibilidad a la crítica y a la pérdida del poder. Sistemáticamente se evita situaciones y contextos donde puede surgir una crítica (como dar una opinión en una reunión), o una pérdida de status o de poder (derivado de un cambio positivo de una estructura poblacional). Y
- Baja autoestima individual y grupal que induce a una subestimación de sus propios recursos y capacidades.

Sin duda, no todas las actitudes psico-socio-culturales descritas prevalecen en los grupos pobres de la población ecuatoriana. Algunas de ellas tienen un mayor o menor peso dependiendo de varios factores, como la focalización de los bolsones de pobreza en el medio urbano o rural, alrededor de grandes ciudades o de pequeños pueblos deprimidos, en lugares geográficos con mayor proporción de población indígena, negra, mestizo-marginal, en la Sierra, Costa u Oriente.

Estudiar para ello la lógica y la racionalidad de la cultura de la pobreza, sus fortalezas y amenazas, coadyuvará a estructurar una mejor estrategia de diseño de las políticas sociales, cuyo acercamiento a los pobres definitivamente debiera tener un "rostro humano".

En este punto resulta de vital importancia el estudio de las expresiones lingüísticas de los pobres, sobre la base de ello se podrá ir conociendo la percepción que tienen del mundo que les rodea, su racionalidad y radio de acción social, cómo y cuál es la lógica de la articulación de sus estrategias de supervivencia en su medio; y, cómo o de qué manera podrían concebir un futuro posible o deseado, qué elementos podrían aportar para de alguna manera construir ese futuro.

Trabajar en el desarrollo socioeconómico y cultural de los pobres es complicado sin su propia participación. Más complicado sería aún, si no se conociera y se comprendiera a cabalidad las perspectivas que los mismos pobres tienen de su propio desarrollo, cómo lo conciben y qué recursos propios y cómo los desarrollan.

Las posiciones metodológicas "emic" (la percepción que los actores sociales tienen de las cosas, del mundo que los rodea) y "etic" (la percepción que el investigador social tiene de las percepciones de los agentes sociales) trabajadas en la Antropología Social (Harris 1982), constituyen un buen apoyo, junto con otros instrumentos metodológicos de la Antropología para que las políticas sociales sean elaboradas en micro contextos locales, cuya imagen dará la pauta para desarrollar políticas sociales a nivel macro social.

El entorno físico de la pobreza

En el seno de la cultura de la pobreza se establecen "roces fronterizos" especialmente en los espacios urbanos, roces a partir de los cuales pueden establecerse ciertas tipologías. Esas "fronteras" en la construcción del mundo de la pobreza coadyuvarán a un elemental sentido de pertenencia de y a la comunidad, barrio, sector o grupo humano en el que viven los individuos.

Los "pobres", generalmente constituyen "micro sociedades", que construyen para protegerse "de los otros" y sobrevivir. En la construcción de esas micro sociedades los juegos simbólicos de afecto, pertenencia, entrega y fidelidad, fortalecen las fibras más íntimas de la cultura de la pobreza y sus manifestaciones "subculturales".

El mundo de la pobreza es un "mundo aparte", la institucionalidad establecida es ajena a su realidad local. Fuera de las fronteras físicas y simbólicas de su espacio vital hay un mundo ajeno a su sensibilidad como personas y como grupo, eso se manifiesta sobre la base de sus propias estructuras de pensamiento y como se expresan del "mundo de afuera".

El entorno físico del "espacio vital" de los pobres desarrolla en ellos, entre otras cosas, su individualización y colectivización psico social. Generalmente este "espacio vital" se encuentra con:

- calles sin pavimento, seguridad pública o puestos de asistencia médica;
- acumulación de escombros, aguas servidas, excesiva cantidad de perros sin dueño;
- sitios eriazos, proliferación de roedores, viviendas hechas de todos los materiales de desecho imaginables;
- hacinamiento y promiscuidad (por habitación, por cama).
- Presencia en alto porcentaje de artropodos y roedores existentes en la vivienda y total ausencia de espacios para la higiene personal de sus moradores;
- familiares o amigos allegados que aportan principalmente para la comida por su presencia en el hogar;
- pobre presencia o ausencia total de árboles y vegetación regular;
- existencia de una relación abierta, biótica, así como una relación cosmogónica, la cual coadyuva a una asociación metafísica del sujeto con el espacio;

- existencia de un sometimiento rígido y sexual;
- "signos externos de riqueza": posesión de artefactos (útiles o inútiles), animales (cuyes, gallinas, perros, chanchos), y
- bajo nivel de vida de los pobres: caracterizado por el ingreso, el gasto total y el estado nutricional de los individuos de cada familia.

Pobreza, su estudio y tratamiento

Lo que no merece duda, es que aún siendo correcta la focalización del gasto público y privado en apoyo de los pobres, usando herramientas estadísticas, la disminución sistemática de la pobreza está garantizada atacando simultáneamente los fenómenos culturales atávicos que la rodean y alimentan.

La pobreza y la cultura de la pobreza, es un fenómeno heterogéneo, multicausado, es causa y efecto del complejo desarrollo económico y social que ha ido modelando a la sociedad ecuatoriana durante décadas, de modo que no puede pretenderse disminuirla sólidamente y menos erradicarla en el corto plazo, asignando solamente recursos materiales como meros y temporales paliativos de una crisis estructural y que afecta y ha afectado a muchas generaciones de ecuatorianos.

La Antropología Social, como parte del moderno discurso de las Ciencias Sociales en torno a este tema, postula dar énfasis a los factores culturales entre los elementos prioritarios que deben emplearse en el combate contra la pobreza. En el estudio de la pobreza existe la necesidad de tener un enfoque sistémico (integral), por el mismo carácter multidimensional que implican sus problemáticas. Se debe disponer de información no sólo cuantitativa, que ilustra y clarifica el contexto que se va a conocer, sino también información cualitativa, fina y actualizada.

Conocer la estructura lingüística del vocabulario de los pobres será de gran ayuda para comenzar a esbozar análisis de la estructura de su pensamiento, lo que coadyuvará a construir importantes puentes comunicacionales y de entendimiento de su realidad, lo que a su vez facilitará el involucrar a los grupos sociales pobres en la participación

de las estrategias de su propio desarrollo, como individuos y como grupo.

Sobre la base de ese contexto, los investigadores sociales y otros trabajadores comprometidos en esa empresa, deben bajar a terreno y compartir las vivencias de los pobres para poder interpretarlos y, al mismo tiempo, aconsejar a las autoridades sobre la forma más adecuada de canalizar una ayuda que perdure y se proyecte, aunque ello sea más laborioso y signifique menores porcentajes estadísticos de disminución de la pobreza en el corto plazo. De lo contrario, la conducción del combate contra la pobreza desde un escritorio, basada en la concepción materialista de la redistribución de recursos, aunque puede momentáneamente lograr éxitos porcentuales de cierta magnitud, lleva implícito el riesgo de retrocesos impredecibles en épocas de estancamiento o contracción de la economía.

En el marco del desarrollo histórico del Ecuador, contradictoriamente el Estado apareció como concentrador de recursos y riquezas, a la vez como el "eterno" benefactor. Su meta social y política, siempre ha sido mejorar las condiciones de trabajo y de vida, especialmente a la población más necesitada.

Influenciado por la "economía de bienestar", de las décadas del '40 al '60, el Estado intentó promocionar directa o indirectamente un cierto grado de distribución progresiva de los resultados de la economía, los mismos no se vieron, puesto que el ejercicio de su dinámica y distribución económica, especialmente hacia los colectivos más necesitados no pasó más allá de la reflexión teórica y en el papel.

En esta nueva etapa de la llamada Política Neoliberal, las políticas sociales del Estado pierden su relevancia, se transforman en subalternas, de mero socorro para situaciones críticas. Las ONGs de "ayuda y desarrollo", de carácter eminentemente paternalistas justifican a plenitud su existencia, dando soluciones paliativas a los problemas de los pobres, y en la práctica real hundiéndolos más en su "desesperanza aprendida".

La marginación y la falta de participación en su propio desarrollo, en la que están los grandes colectivos pobres en el Ecuador, no es más que otro de los ángulos por donde se manifiesta la pobreza en el país. Por lo general, tanto el Estado como las ONGs de "ayuda y desarrollo" se muestran con una "autoridad arrogante" frente a los agentes sociales pobres, existe un desconocimiento explícito o taxativo de las

verdaderas carencias colectivas, y, por supuesto, una total ignorancia acerca de la racionalidad y lógica de la cultura de la pobreza que viven esos colectivos sociales.

La tarea del Estado al investigar y elaborar políticas sociales que contengan elementos redistributivos en favor de los grupos más necesitados, y construir una política social sustantiva y permanente para revertir el avance de las manifestaciones del pauperismo, no sólo que se hace prioritario, sino vital, en el contexto de construir los puentes comunicacionales adecuados (actitud transcultural) que permita conocer a la cultura (o culturas) de la pobreza desde un ángulo más vivencial desde el punto de vista de sus actores sociales, elemento que desde hace mucho tiempo hace falta a los "técnicos, profesionales y personal administrativo", que trabajan en la construcción y ejercicio de esas políticas que supuestamente tienden a lograr una equidad socioeconómica.

Siendo así, que el Estado y los grupos sociales que coadyuvan en la búsqueda y construcción de estrategias para disminuir los límites de la pobreza, conozcan la cultura (o culturas) de la pobreza en sus diferentes matices, sobre la base de la perspectiva de la dimensión transcultural de las relaciones sociales, se podrá lograr que paulatinamente los agentes sociales que viven esa cultura se integren al resto de la sociedad en condiciones, cada vez más igualitarias de competitividad.

Hay que tomar en cuenta que los procesos sociales son lentos, se requieren largos períodos de tiempo para formar una cultura en que la competitividad sea espontánea, como parte de las cualidades intrínsecas de una sociedad. En la medida que los agentes sociales que viven la cultura de la pobreza no están integrados con el resto de la sociedad de la nación en un proceso de equidad socioeconómica y cultural, la competitividad en la que están inmersos los grupos sociales, sería altamente nociva para los colectivos pobres y atrasaría su integración a la sociedad nacional.

Anexo No. 1

Cantidades consumidas en los hogares por estratos socio-económicos, de algunos productos principales (año 1991)

Concepto		Indigencia	Pobreza	Media	Alta	Promedio
Cosumo diario por Habitante						
Carnes y preparados	(1)	60.3	92.1	126.0	165.4	87.0
Leche fresca	(2)	12.3	18.0	28.4	28.4	17.8
Lacteos y huevos	(1)	23.5	41.8	51.7	64.4	36.8
Pescado y mariscos	(1)	15.4	20.7	25.5	43.9	20.0
Aceite vegetal	(2)	2.2	2.8	2.9	3.7	2.6
Cereal y derivados	(1)	235.1	248.2	243.6	323.0	244.0
Verduras frescas	(1)	56.4	74.2	89.2	126.5	71.0
Tubérculos y derivados	(1)	172.8	188.0	216.3	256.6	188.7
Frutas frescas	(1)	245.7	358.3	432.0	556.7	331.2
Café	(1)	2.8	3.0	3.1	3.3	2.9
Azucar refinada	(1)	61.7	68.3	73.5	84.1	67.0
Cosumo mensual por hogar						
Cigarrillos	(3)	0.9	1.7	3.8	3.2	1.7
Bebidas alcohólicas	(4)	1.1	3.4	4.6	5.3	2.6
Bebidas no alcohólicas	(4)	6.3	13.4	16.5	28.4	11.0

- (1) Gramos por día y por persona
 (2) Centilitros por día y por persona
 (3) Cajetillas mensuales por hogar
 (4) Cuatro litros mensuales por hogar

Fuente: INEC, Encuesta de hogares, área urbana módulo de presupuestos familiares, 1991.

Elaboración: Investigaciones Socio Económicas y Capacitación (ISEC).

Anexo 2

**Distribución del ingreso y del gasto en el área urbana para 1991
Población, hogares y gastos corrientes**

Concepto	Indigentes	Pobres	Línea de Pobr.	Medio	Alto	Total
En miles						
Población	2.155	2.303	4.458	923	127	5.508
Hogares	530	458	988	177	26	1.191
En millones de sucres mensuales						
Ingresos	82.667	165.488	248.155	156.027	102.793	506.975
Gastos	98.501	176.764	275.265	149.319	71.970	496.553
Número de personas						
Por hogar	4,1	5,0	4,5	5,2	4,9	4,6
Promedio por hogar en miles de sucres por mes						
Ingresos	156	361	251	881	3.993	426
Gastos	186	386	279	843	2.796	417
Participación porcentual						
Población	39,1	41,8	80,9	16,8	2,3	100,0
Hogares	44,4	38,5	82,9	14,9	2,2	100,0
Ingresos	16,3	32,6	48,9	30,8	20,3	100,0
Gastos	19,8	35,6	55,4	30,1	14,5	100,0

Fuente: INEC, Encuesta de hogares, Módulos de Presupuestos Familiares, Área urbana, Tomo I, Resumen Nacional.

Elaboración: Investigaciones Socio Económicas y Capacitación (ISEC).

Anexo 3

Incidencia de la pobreza en provincias

Provincia	Población	% Indigencia	% Pobreza
Azuay	506.020	9.6	47.7
Bolivar	155.085	18.3	70.2
Cañar	189.347	16.7	63.4
Carchi	141.182	18.5	63.6
Cotopaxi	276.304	20.5	69.2
Chimborazo	364.633	18.9	64.0
El Oro	412.560	5.8	38.3
Esmeraldas	306.585	18.5	58.2
Galápagos	9.579	12.1	39.6
Guayas	2.515.088	11.4	52.1
Imbabura	265.499	19.2	58.6
Loja	384.698	23.9	67.4
Los Ríos	527.599	16.0	60.3
Manabí	1.031.927	16.4	57.1
Morona Santiago	84.216	51.8	77.2
Napo	103.387	62.5	83.7
No delimitadas	70.621	20.8	67.6
Pastaza	41.811	42.0	62.6
Pichincha	1.756.020	11.1	45.1
Sucumbíos	76.952	55.3	84.0
Tungurahua	361.901	9.6	51.6
Zamora Chinchipe	66.167	47.7	70.0*

Fuente: SECAP-Banco Mundial, Encuesta de Condiciones de Vida, 1994; INEC, Censo de Población y Vivienda, 1990; Secretaria Técnica del Frente Social, Modelos de Proyección de la ECV de 1994 al Censo de 1994.

Elaborado: Autor.

Bibliografía

- AA.VV. 1994. *Política sociales y pobreza*. Quito: CORDES-FISE, Ediciones de la Corporación de Estudios para el Desarrollo.
- Banco Mundial. 1995. *Estudio de la pobreza en Ecuador*. Washington: World Bank.
- Barragán, Lourdes y Natalia Wray. 1996. La diversidad no sólo está en el poncho. En *Epígrafe* 19. CEPLAES.
- CEPAL. 1995. Focalización y pobreza. *Cuadernos de la Cepal* No. 71. Santiago.
- CONADE, INEC, CELADE. 1993. *Ecuador: estimaciones y proyecciones de población 1950-2010*. Quito: Publicaciones del INEC.
- Harris, Marvin. 1982. *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI Editores.
- ILDIS (Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales). 1996. *Informe social Ecuador: Indicadores básicos para las políticas sociales en el Ecuador* No. 4. Quito: Ediciones Ildis.
- Larrea, Carlos et. al. 1996. *La geografía de la pobreza en el Ecuador*. Quito": Secretaría del Frente Social MBS.
- Lewis, Oscar. 1994. *Antropología de la pobreza: cinco familias*. 17 reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luzuriaga, Carlos y Mariana Mora. 1993. *Análisis sobre la pobreza* No. 1 (Serie Documentos Técnicos). Quito: Consejo Nacional de Desarrollo.
- SECAP. 1995. *Manual del encuestador. Encuesta de condiciones de vida*. Quito: SECAP.

Secretaría Técnica del Frente Social. 1996. *Plan nacional de desarrollo social, Ecuador 1996-2005*. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social del Ministerio de Bienestar Social.

Sierra C., Enrique. 1994. *La pirámide en conflicto: pobreza, neoliberalismo y respuestas*. Quito: EDIDAC, Serie Económica y Social.

Sierra, Enrique y Oswaldo Padilla. 1996. *Ecuador: Crisis y crecimiento*. Quito: Grupo EDIDAC-Serie Económica y social.

La potenciación de la diversidad organizacional como estrategia para un desarrollo global

Marc Craps

Desarrollo no significa progreso cuantitativo solamente. Ante todo es, o debería ser, solución al problema de la convivencia como una totalidad que incluye tanto el trabajo como el ocio, al estar juntos y al estar solos, la libertad individual y la soberanía popular, la comida y la música, la contemplación y el amor, las necesidades físicas, las intelectuales y las pasionales.. (Octavio Paz)

La modernidad y la diversidad social y cultural en el mundo

Este Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología se ha propuesto analizar los desafíos de la modernidad desde una perspectiva antropológica, considerando a la diversidad social y cultural como un reto especial para la antropología contemporánea.

En mi ponencia quiero enfocar sobre todo aspectos organizacionales de la diversidad actualmente existente en el mundo y en este país específicamente, y relacionarles con la cuestión del desarrollo.

Lo voy a hacer desde una perspectiva de la crisis de la modernidad, aclarando las metáforas para articular la diversidad, utilizadas por el mundo moderno por un lado, y por los nuevos movimientos sociales que cuestionan a la modernidad por otro lado. Como ejem-

plos concretos en el Ecuador, analizaré brevemente los discursos del movimiento indígena, de género, y ecologista.

La crisis de la modernidad y los nuevos movimientos sociales

Conviene empezar dejando claro qué entendemos por la modernidad. En las ciencias sociales se considera a la modernidad como un modo de vivir y una concepción del mundo, que, según los análisis históricos y sociológicos, tendría las siguientes características: una progresiva mercantilización de las relaciones sociales, un proceso de individuación, y de racionalización, resultando en la hegemonía de las ciencias positivistas (Giddens 1993). Una fuerte tendencia de dominación llevó a este modo de vida particular, que tuvo su origen en Europa Occidental hace cuatro siglos, a extenderse por todo el mundo. La colonización constituiría una clara expresión de este movimiento.

La rivalidad entre el capitalismo y el comunismo en el último siglo-que son dos sistemas que se inscriben en la modernidad, compartiendo una característica fundamental: la dominación del discurso económico-aceleró todavía este proceso de expansión mundial de la modernidad. Hasta las acciones de ambos bloques ideológicos, presentados como "cooperación al desarrollo" deberían interpretarse como parte de una estrategia para mantener a regiones y países en su ámbito de influencia ideológica y económica. Aunque el comunismo se presentó como una alternativa para los graves problemas de desigualdad social-económica, consecuencia de la aplicación del capitalismo, colectivizando en el ámbito económico, siguió siendo una teoría y un sistema que se consideró racional y generalizable, y que -igual como el capitalismo- ha tratado de imponerse a múltiples realidades culturales.

El afán hegemónico de ambos sistemas produjo un tipo de ceguera para la diversidad de modelos y características organizacionales en el mundo, lo que puede explicar en gran parte el fracaso de muchos proyectos de desarrollo. Se podría decir que el fracaso de la cooperación demuestra la vitalidad de las culturas, y niega que la modernidad estaría avanzando de manera incontenible.¹

Como antropólogos, muchos nos sentimos incómodos con esta visión del proceso histórico como un avance imparable hacia el modelo único de la modernidad. En la antropología las teorías evolucionistas generalmente ya no son aceptables: compartimos entre colegas disciplinarias la fe en la igualdad entre todas las culturas. A la vez la mayoría de los antropólogos siguieron dedicándose a grupos étnicos aislados, poco contaminados por la modernidad, que fueron siempre más escasos, lo que pareció una seria amenaza para la disciplina. Tal vez, por este motivo, alguno que otro antropólogo se convirtió en activista para defender a "su grupo", como reliquia de un mundo "pre-moderno".

Pero en los últimos diez años ocurrieron sucesos que cambiaron profundamente, no solamente el rumbo, sino -más importante- la lectura del proceso histórico. Todos nos acordamos cómo en el '89 se cayó el muro de Berlín, y con ello todo el sistema socialista realmente existente en Europa del Este. A la vez también se desvaneció la expectativa y la confianza en una posible alternativa al sistema capitalista, en este continente Latinoamericano por ejemplo, donde la interpretación marxista-leninista había dominado los discursos intelectuales en los últimos decenios, y sólo la intromisión de los Estados Unidos (a través de acciones militares abiertas, o encubiertas por la CIA, o de estrategias de cooperación y colaboración) pudo evitar que la ideología socialista se realice y se consolide en la práctica.

Pero en vez de quedarnos en el mundo con una sola alternativa histórica, expresada en el modelo neo-liberal, que se podría considerar como la actualización de la modernidad, basada en el paradigma de "la racionalidad de individuos compitiendo económicamente", aparecieron los síntomas de que la misma modernidad está entrando en crisis. No seamos ingenuos o victoriosos: en este mundo nuestro las grandes instituciones financieras siguen dominando la agenda política y social, y no hay indicios que esta situación vaya a cambiar rápidamente. Hasta ahora, las desigualdades de condiciones (económicas) no han podido remover a los ricos de sus puestos de poder, ni por la lucha armada. La conciencia de amenazas y problemas compartidos globalmente puede dar una mejor oportunidad. Me explico: lo que un discurso clasista no ha podido lograr, un cambio del sistema dominante, porque se inscribía en el mismo paradigma de la modernidad, los discursos de los nuevos movimientos sociales, medio-am-

bientalista por ejemplo, o de género, o indigenista, desafían de otra manera, más radicalmente.

El surgimiento de la diversidad social y cultural en nuestro mundo, o mejor dicho: el reconocimiento de la particularidad de experiencias de acuerdo a las condiciones cotidianas vividas, parece uno de los rasgos sociales esenciales de nuestra época. Algunos analistas definen a nuestro tiempo como el inicio de una nueva época histórica, "post-moderna", que no estaría regido tanto por relaciones de producción, sino más bien por el intercambio de información. Otros consideran las características de nuestro tiempo como una expresión particular de la modernidad. Sin entrar en esta discusión, quiero señalar aquí que nuestro tiempo demuestra características -que voy a describir más adelante- que plantean retos a los antropólogos, para que salgan de sus recintos, y aprendan a meterse en el mundo contemporáneo. Este mundo nuestro está conformado por una diversidad de grupos y (sub)culturas interrelacionadas e interconectadas, que defienden intereses diferentes y divergentes (hay quienes tienen demasiado, y por otro lado están los que, si no mueren de hambre, han aprendido a sobrevivir), desde posiciones de poder y estatus diferentes, y esto en medio de un ambiente natural tan degradado y amenazado hasta tal punto que-sin exagerar-ya nadie puede estar seguro de su propio futuro, y menos de las futuras generaciones.

Por supuesto, la diversidad social y cultural no es una realidad nueva, siempre ha existido y seguido a pesar de la modernización avanzante. Como dijo Octavio Paz en un discurso sobre cultura y diversidad hace 17 años: "... en el siglo XX hemos descubierto al hombre plural, distinto en cada parte. La universalidad ... no es el monólogo de la razón, sino el diálogo de los hombres y de las culturas" (Paz 1990). Lo que es nuevo en la actualidad, es que el desmoronamiento de los diferentes discursos que se inscriben en la modernidad, que parece haberse topado con sus propios límites, permite el afloramiento de nuevos actores sociales, que luchan para que su perspectiva particular sobre la realidad sea tomada en cuenta, no solamente para dar solución a sus problemas locales, sino también para contribuir a la solución de problemas globales. Estos nuevos movimientos nos están conscientizando que los valores considerados generales por el mundo moderno, o por lo menos generalizables (la racionalidad, la competencia, el individualismo, etc.), no están omnipresentes, y no son aplicados por todos.

En el plano epistemológico, esto se traduce en la necesidad de una lectura multi-paradigmática de la realidad social. Si el desarrollo de las ciencias positivistas apuntaba a la elaboración de un cuerpo de conocimientos, considerados objetivos y acumulativos, hoy en día se da cuenta que este enfoque paradigmático es demasiado estrecho. El positivismo-funcionalismo se ha desenmascarado por servir los intereses de la contraparte dominante en el proceso de investigación (elitista, sexista, eurocéntrico, etc.), y por no poder impulsar procesos de transformación social. En cambio hace falta un enfoque interpretativo que pueda dar cuenta de las experiencias vividas y permita entender los procesos de producción de significados, por parte de los involucrados en la investigación.² De esta manera se potencia la diversidad de perspectivas en nuestro mundo, que merecen ser consideradas y tomadas en serio para afrontar los retos actuales: la perspectiva ecológica, de género, la autóctona de los pueblos no-occidentales...

Un nuevo reto para la Antropología: la articulación de la diversidad

La antropología social y cultural puede y debe jugar un papel crucial en esta transformación paradigmática. La Antropología, que ha nacido del estudio de grupos humanos "pre-modernos", tratando la integralidad de los sistemas culturales, suele enfatizar aspectos considerados ausentes o "en extinción" en el mundo moderno racional: los símbolos, los mitos y leyendas, los rituales y las fiestas, la comunidad, etc. En los años '80 se produjo una onda bien interesante en las ciencias gerenciales a consecuencia de la frustración por la impotencia de poder captar en sus modelos racionales, aspectos organizacionales que parecían decisivos para un buen funcionamiento. Entonces se trató la aplicación del concepto "cultura" a las organizaciones empresariales, es decir una lectura antropológica, para entender fenómenos que en los análisis clásicos funcionalistas-positivistas quedaron intangibles, pero eran reales: las llamadas irracionalidades de los sistemas.³ Los fenómenos a los cuales los antropólogos nos habíamos dedicado, no son característicos de grupos relegados, pre-modernos, pero forman parte del mundo moderno, inclusive en ámbitos donde menos se les había esperado, dentro de las empresas industriales-comerciales. Podríamos poner que, ahora que, como consecuencia de la

globalización la modernidad se ha extendida por todo el mundo, nos damos cuenta que la cultura contemporánea no es homogénea, es plural. A los antropólogos, en vez de ser expulsados de este mundo, más bien se nos abre todo el mundo.

Para poder cumplir con esta nueva misión de responder a los retos diversos y apremiantes y aportar al desarrollo y a la transformación del mundo actual, los antropólogos tendremos que desacostumbrarnos de nuestra tendencia a evadir compromisos con el mundo actual. La Antropología como disciplina siempre ha enfatizado la experiencia directa, sensorial, de la realidad estudiada (a través de la observación participativa). En cambio, el campo del desarrollo se caracteriza por un activismo, presionado por problemas y demandas que requieren soluciones inmediatas: elabora y ejecuta proyectos, preferiblemente productivos por supuesto, interviene, cambia prácticas existentes, (generalmente en función del paradigma economicista, todavía dominante). Por eso, las agencias de desarrollo y los antropólogos no han sido grandes amigos muchas veces. Los nuevos movimientos sociales nos ayudan a concientizarnos de la importancia de ambas aproximaciones a la realidad: por un lado el enfoque antropológico, que rescata la particularidad de cada situación y su interpretación, por otro lado la necesidad de estar orientado a la acción, de ser pragmáticos. La verdad es que en un proceso integral de aprendizaje de la realidad, observación-experiencia, reflexión, teorización conceptual y acción-intervención en la práctica no son modos de conocimiento opuestos, son más bien complementarios (como lo indica el círculo de aprendizaje del D. Kolb (cfr. Kolb 1984).

¿Cómo podemos pensar y fomentar la articulación entre esta diversidad de intereses dispersos y enfoques particulares, expresados por las nuevos movimientos sociales? La fragmentación de estos grupos ha sido un tema de preocupación, sobre todo para los analistas sociológicos, de inspiración marxista-leninista, porque lo estimaron una debilidad para enfrentar las fuerzas hegemónicas del sistema moderno capitalista.⁴ Que el desarrollo concebido por la modernidad crea dos categorías con intereses opuestos, ha sido claramente demostrado por la teoría marxista: los que tienen y dominan el aparato productivo, y los que no lo tienen y dependen de los primeros. El concepto de la "lucha de clases" pone a luz el aspecto conflictivo, la competencia entre diferentes grupos humanos, en su dimensión económica.

Los reclamos de los nuevos movimientos sociales nos concientizan que el interés y la racionalidad económica-sin menospreciar su importancia-son apenas una dimensión de la vivencia humana. En las relaciones entre seres y grupos humanos entran también otras dimensiones: los que se creen expertos, y los que se imaginan ignorantes (por ejemplo en las relaciones entre técnicos y campesinos en proyectos rurales), la dimensión de género, diferentes expresiones de poder, prestigio, placer, etc. El sistema capitalista, hegemónico por su propia naturaleza, es excluyente: todos somos vulnerables de entrar en algún momento en una categoría discriminada (ser víctima de un desastre ecológico, caer en el desempleo, migrar ilegalmente, ser padre de un niño secuestrado, padecer de una enfermedad estigmatizada en la sociedad o poco atendida por el sistema de salud, pertenecer a una minoría sexual, etc.).

La competencia y el conflicto también son apenas un modo -culturalmente determinado, como veremos más adelante- para imaginarse la relación entre grupos humanos. Formas colaborativas significan otro modo de relación social, en el cual las ciencias sociales modernas seguramente han puesto menos atención. Sin embargo, parece que las condiciones actuales, "post-modernas" son favorables para establecer mecanismos de cooperación. Las investigaciones social-psicológicas han demostrado que formas colaborativas entre diferentes grupos tienden a prevalecer mientras existe una conciencia de una amenaza compartida (el "enemigo externo"), y cuando hay mecanismos de comunicación y contacto directo entre las diferentes partes. La multiplicidad de inquietudes compartidas a gran escala, entre las cuales quiero destacar la conciencia generalizada sobre posibles desastres ecológicos mundiales (por ejemplo la desaparición de la capa de ozono, las lluvias ácidas, el calentamiento de la atmósfera, para mencionar algunas) por un lado, y la informatización del mundo, intensificando la comunicación directa entre grupos en todo el mundo, a través de medios micro-electrónicos, por otro lado, están generando justamente estas condiciones favorables para la cooperación mundial.

Nos encontramos entonces en una búsqueda frenética de nuevas formas de cooperación a nivel mundial entre contrapartes diversas y desiguales. Un análisis lingüístico de los discursos de la modernidad nos ha revelado la dominación del discurso económico, y de las metáforas de la competencia y del conflicto. Por ejemplo, el problema

del desarrollo se explica casi exclusivamente en términos económicos, y las soluciones se darían a través de actividades como: inserción en el mercado, producción rentable, comercialización monetaria, liberalización de precios, etc. Así, cada lenguaje representa un modo de representar al mundo y posibilita ciertos modos de actuar. Otro ejemplo: entre antropólogos compartimos conceptos, teorías, presuposiciones, experiencias, que nos hace participar en un discurso "disciplinario", que representa al mundo de una manera entendible por nosotros. De esta manera nos encontramos en el mundo con un sinnúmero de comunidades con experiencias compartidas, por ser comunidades locales, o con inquietudes compartidas, en el caso de movimientos internacionales. Cada comunidad, de alguna manera, constituye su propio discurso, que puede crear nuevas metáforas para orientar a las relaciones intra-e inter-"comunitarias". El psicólogo organizacional belga, Rene Bouwen, inspirado por las teorías semióticas (Bakhtin, Lakoff & Johnson, Eco, y otros) ha tratado de aplicar la metáfora del "diálogo multivocal" al contexto del desarrollo (Bouwen y Steyaert 1995)

La diversidad social y cultural en el contexto ecuatoriano y los nuevos movimientos sociales

Con estas reflexiones teóricas quiero aterrizar ahora con mi ponencia en el contexto ecuatoriano caracterizado por una gran diversidad social y cultural, y relacionarla con la cuestión del desarrollo. Por motivo del tiempo limitado voy a seleccionar tres actores de la sociedad civil, por su significado a nivel local y mundial: el movimiento indígena, ecologista y de género. Con esta selección no quiero subestimar el papel que juegan otros movimientos sociales, por ejemplo en América Latina los grupos inspirados por la Teología de la Liberación, quienes seguramente han incidido en la actual concepción alternativa del desarrollo. Lo que me interesa sobre todo aquí es cómo los discursos de estos movimientos desafían radicalmente a los planteamientos dominantes de la modernidad, y cómo sus metáforas pueden inspirar nuevas formas de relaciones interindividuales, intergrupales y mundiales.

Mestizos/indígenas: el movimiento indígena

En el mapa del mundo "postmoderno", el Ecuador ocupa un lugar privilegiado: la diversidad del país, tan elogiada en los folletos turísticos, no se limita a la fauna y la flora, sino que abarca la realidad socio-cultural. Esta diversidad, en primer lugar, se podría describir como el producto del "contacto" entre dos culturas, con vertientes totalmente distintas: la indígena y la occidental. (Busqué un término neutro, "contacto", para no caer en el "encuentro", término lanzado hace cuatro años con motivo de los 500 años, pero por obvios motivos rechazado por los descendientes y representantes de las poblaciones indígenas). Este producto del contacto intercultural desde hace cinco siglos se refleja por ejemplo en la geografía de este país, y de la mayor parte del continente: por un lado hay el espacio urbano, o urbanizado (los centros de los pueblos), donde la población, con identidad blanca-mestiza, vive de manera concentrada, representando una cultura con fuertes rasgos ibero-mediterráneos, es decir una variante del mundo moderno. Saliendo de la ciudad, llegamos a un espacio donde la población, mestizo-indígena, vive de manera dispersa, y donde predominan formas culturales no-occidentales.

En cuanto a la cultura organizacional del sector urbano-mestizo de la población ecuatoriana, según un estudio comparativo a nivel mundial del holandés G. Hofstede ⁵, el Ecuador ocupa las siguientes posiciones en cuatro dimensiones, consideradas básicas para caracterizar las relaciones sociales :

- una gran distancia subjetiva del poder (definida como la medida en que los miembros menos poderosos de la sociedad aceptan y hasta esperan que el poder se distribuya de manera desigual);
- un alto grado de colectivismo (cada individuo, desde su nacimiento, pertenece a un grupo fuertemente cohesionado, que le protege toda la vida, a cambio de lealtad incondicional);
- una separación rigurosa de los roles sociales de género (se espera que los hombres sean asertivos, duros y orientados al mundo exterior y el éxito material, mientras las mujeres deberían ser humildes, cariñosas y dedicadas al espacio intra-familiar y la calidad de la vida);
- una alta tendencia a evadir inseguridad (expresada por sentimientos de tensión nerviosa en situaciones desconocidas y la necesidad de crear predictibilidad a través de por ejemplo reglas formales, intole-

rancia hacia ideas o comportamientos alternativos, y la aceptación de verdades absolutas).

Estos rasgos se expresan en instituciones culturales, descritas extensamente en la literatura antropológica y sociológica, como el fenómeno del caudillismo, el líder fuerte que reúne un número de seguidores absolutamente leales alrededor de él, y los mecanismos complementarios de paternalismo (de parte del líder) y clientelismo (de parte de los seguidores).⁶

Las formas organizacionales indígenas autóctonas (cabildo, minga, etc.), basadas en la concepción de la comunidad como espacio de reciprocidad, redistribución y participación entre grupos de parentesco, parecen expresar una cultura organizacional diferente del sector urbano-mestizo. Para entender de manera correcta a estas comunidades, hay que tomar en cuenta también a su estructura dualista: cada comunidad se divide en dos partes (Hanan/Hurin), que están en permanente rivalidad. Esta lógica binaria se aplica a los diferentes niveles organizacionales y se relaciona con todos los otros campos de producción de significados. Solidaridad y faccionalismo aparecen entonces como dos mecanismos básicos complementarios (cfr. Sánchez-Parga, J. 1989). Aunque G. Hofstede no haya podido involucrar al sector indígena en su estudio comparativo, a base de las investigaciones antropológicas realizadas, podemos suponer de manera hipotética que la cultura organizacional indígena coincide con la mestiza en ciertos aspectos, como por ejemplo el alto grado de colectivismo, y se diferencia en otros rasgos como la distancia de poder y los roles de género. Estas últimas son justamente dimensiones sociales cuestionadas en sus actuales formas en la sociedad occidental, por los nuevos movimientos sociales.

Quiero avisar aquí que de ninguna manera podemos estereotipar de manera generalizada la cultura organizacional occidental por un lado, y la cultura indígena por otro lado. Dentro del mundo industrializado se observa una variabilidad tan grande entre diferentes países, en las dimensiones mencionadas anteriormente, como entre países industrializados y no-industrializados. Así lo puede comprobar el siguiente cuadro que indica los resultados de G. Hofstede (1991) para: Ecuador, los Estados Unidos (considerados por muchos el modelo social referencial de la modernidad), Bélgica (mi país natal) y Holanda (un país europeo, vecino de Bélgica, como contraste) (Op. Cit., 41, 73, 111 y 145). (Figura I).

Figura I
La posición del Ecuador y de algunos países occidentales en las dimensiones organizacionales de G. Hofstede (1991).

	Masculinidad	Individualismo	Distacia poder	Evitar Insegur.
Ecuador	13/14 (A)	52 (B)	8/9 (A)	28 (A)
EEUU	15 (A)	1 (A)	38 (B)	43 (B)
Bélgica	22 (A)	8 (A)	20 (A)	5/6 (A)
Holanda	51 (B)	4/5 (A)	40 (B)	35 (B)

La cifra indica la posición relativa del país sobre el total del países investigados (53).

A = relativamente alto,

B = relativamente bajo.

De igual manera no hay una división cultural limpia y absoluta entre el espacio urbano y rural, como podría haber aparecido en la descripción anterior. Por los contactos a través de los siglos, ha habido una influencia mutua entre los dominadores, blanco-mestizos, y las poblaciones indígenas. Como la cultura es el producto de una producción cultural continua, en el transcurso de 500 años, se introdujeron ciertos valores del mundo indígena en la cultura urbana-occidental (el muy alto grado de colectivismo tal vez se podría explicar de esta manera), y vice versa. Este proceso de influencias mutuas en los valores y las prácticas sociales, merece un análisis detenido, en el cual no puedo entrar en este momento. A pesar de estas consideraciones, seguimos observando un fuerte dualismo en el mundo andino entre la cultura blanca-mestiza e indígena. En el medio rural encontramos a grupos "mestizados", y otros indígenas, conformando un revoltijo de sectores poblacionales en diferentes regiones del país.

La participación en formas organizacionales autóctonas comunitarias parece determinar la conservación de otros elementos culturales (lengua, vestido, ...) que promueven la identidad étnica indígena. Sin embargo, el movimiento indígena actual, como nuevo movimiento social- en el sentido dado a este concepto en la primera parte de mi

ponencia- como cuestionador radical de la modernidad, se diferencia fundamentalmente de un grupo étnico, como fue concebido por las teorías clásicas sobre etnicidad.⁷ Para ellos un grupo étnico escoge elementos emblemáticos de su pasado (posiblemente imaginarios) y de su estilo de vida actual (eventualmente inventados o importados), como estrategia para exigir derechos de igualdad socio-económica en el mundo moderno. El concepto de la etnicidad pertenece a una interpretación instrumental de la cultura, en función del orden social y económico, que no es cuestionado. En esta perspectiva, la identidad étnica puede ser una estrategia grupal alternativa a otras, como la clase social, con ciertas ventajas psico-sociales. El movimiento indígena, como nuevo movimiento social, va más allá que un movimiento étnico en el sentido anterior: quiere entrar en un diálogo con el resto de la sociedad, para que su cultura sea tomada en cuenta no solamente para la solución de sus problemas locales, sino para poder incidir en la solución de los problemas globales del mundo moderno. Para dar un ejemplo: plantea que su concepción de la relación hombre-naturaleza sea tomado en serio, para salir del impase medio-ambiental, resultado del modo de producción moderna.

Para lograr esta ambición, el movimiento indígena se ve confrontado con múltiples retos organizacionales, en diferentes niveles:

Primero, internamente necesita desarrollar formas organizacionales adecuadas a las inquietudes y necesidades de sus miembros, que de alguna manera concuerdan con sus valores culturales.

Segundo, debe encontrar aliados en la sociedad civil, con los cuales pueda establecer un verdadero diálogo entre iguales.

Y, tercero, tiene que experimentar con estrategias que puedan incidir en el ámbito político-económico.

Encontrar metáforas adecuadas, enraizadas en las experiencias particulares y cotidianas de sus miembros, pueden ser de vital importancia en el movimiento indígena, para lograr la articulación entre los tres niveles de desarrollo organizacional, aquí descritos. En la última parte de mi ponencia analizaré brevemente este aspecto.

Hombres/mujeres: el movimiento de género

Ahora quiero presentar brevemente el enfoque de género en el desarrollo, y analizar sus posibles alcances desde la perspectiva de un nuevo movimiento social. Aunque el movimiento feminista tiene una larga trayectoria histórica, en el contexto latinoamericano es desde hace menos de 20 años que las relaciones desiguales entre hombres y mujeres son cuestionadas seriamente. En una sociedad conocida como "machista"-claramente comprobada por los resultados empíricos del estudio de G. Hofstede (1991), al cual me he referido anteriormente-los defensores de la causa de la mujer encontraron un "terreno baldío". El enfoque de género representa un buen ejemplo de un nuevo movimiento social, en el sentido de que cuestiona todo el paradigma actualmente dominante en el mundo moderno. No es la última ambición del movimiento de las mujeres entrar a competir con los hombres, sino que sus valores sean tomados como referencia para orientar a las soluciones de los problemas apremiantes de este mundo.⁸

El estudio empírico de G. Hofstede (op. Cit. 108-134) contiene datos bien interesantes en este sentido: encuentra que en sociedades donde los roles de hombres y mujeres relativamente coinciden en mayor medida, generalmente los valores adscritos a las mujeres (humildad, preocupación por la calidad de la vida) predominan en la vida social en general. En cambio, en sociedades donde los roles son muy separados, los valores "machistas" (competencia, materialismo) tienden a predominar. El mismo estudio encontró inclusive que el movimiento de mujeres tiende a incluir relativamente más ambiciones "machas" en este último tipo de sociedades: énfasis en la igualdad entre hombres y mujeres en el ámbito laboral y político, iguales ingresos y posibilidades de carreras, etc. El discurso de género, que plantea el cambio radical cultural, en países como Ecuador estaría bajo una influencia externa, de culturas donde las relaciones entre hombres y mujeres tradicionalmente ya son más igualitarias.

Como antropólogos deberíamos estar muy concientes que las relaciones entre hombres y mujeres constituyen uno de los aspectos culturales simbólicamente más cargados, que informa a todas las otras áreas: la educación, la división del trabajo y, sobre todo, la cosmovisión está en juego. No se puede intervenir en el tema de género, sin alterar el resto del sistema cultural. Las acciones de género son como

cuchillos de doble filo, muy afilados. Las agencias de desarrollo que intentan cambiar las relaciones entre hombres y mujeres, actúan con un marco de referencia íntimamente relacionado con el resto de la cultura occidental-moderna.

Acaso será esto el motivo porque la implementación de este enfoque encuentra a veces bastante resistencia en las comunidades indígenas: no tanto porque las relaciones entre hombres y mujeres tradicionalmente sean tan iguales (por lo menos, en el sentido occidental de igualdad),-son más bien complementarias-, sino porque los indígenas sienten que se trata de una dimensión sumamente íntima de su cultura. Sin embargo, las condiciones ecológico-sociales cambiantes, la escasez de los recursos naturales y económicos para la población rural, empuja a los hombres hacia una migración masiva, lo que se ha convertido en un factor fuerte de cambio en las relaciones tradicionales hombres-mujeres, y en un respaldo indirecto a los proyectos con enfoque de género. En las comunidades donde se ausenta la mayoría de los hombres por largos períodos, las mujeres están obligadas a ocupar espacios y cumplir roles que tradicionalmente no les pertenecían: por ejemplo en la división del trabajo agrícola, o en la dirección de sus comunidades. A través de actividades de capacitación y organización para mujeres, las agencias de desarrollo consolidan a las mujeres en estas nuevas posiciones.

Hombre/naturaleza: el movimiento ecologista

He escogido analizar al movimiento ecologista porque creo que su existencia está muy relacionada con la crisis de la modernidad, y porque su discurso ha influido profundamente en el concepto aquí tratado de la diversidad social y cultural.

Igual como el enfoque de género, el medio-ambientalista tiene su origen en el mundo occidental. A partir de los años '60, ciertos actores se dieron cuenta que la modernidad (basada, como indicamos en la primera parte de la ponencia, en la competencia entre individuos por los recursos naturales) está llevando al sistema natural planetario hacia un colapso pronto. Informes como el del Club de Roma y de la Comisión Brundlandt señalan que las fuerzas exclusivas del mercado producen un agotamiento rápido de los recursos naturales. Las solu-

ciones ofrecidas por las ciencias positivistas no presentan ninguna solución viable para las necesidades de alimentación, salud, vivienda, comunicación, transporte, etc., porque el sistema ecológico planetario no soportaría su implementación a escala de la población mundial. La preocupación por las consecuencias ecológicas del desarrollo, concebido exclusivamente desde lo ecológico, probablemente ha contribuido más que cualquier otro factor al cuestionamiento de la modernidad, y posibilita la creación de un mundo post-moderno, que incluye una posición más humilde frente a otros paradigmas culturales.

En los años '80 se empezó a lanzar el concepto del "desarrollo sostenible"-que tiene precisamente esta connotación de sostenibilidad natural (aunque se podría enfocar la sostenibilidad desde varias perspectivas: económica, organizacional, ...), término que se ha impuesto en la Cumbre de la Tierra, organizado por las Naciones Unidas en 1992. En esta oportunidad se consagró ante la opinión pública la relación estrecha entre la sostenibilidad ecológica y la cuestión del desarrollo: se necesitan formas de cooperación mundial para salir de la crisis que es la consecuencia del axioma de la competencia entre racionalidades individuales. Como ya indicamos anteriormente, los problemas ecológicos actuales, que amenazan a toda la población mundial sin discriminación, están creando las condiciones propicias, en términos social-psicológicos, para que se produzca esta conciencia de una comunidad mundial, y se establezcan mecanismos de colaboración global.

El tipo de relación hombre/naturaleza no constituye un aspecto aislado de una cultura, refleja toda una cosmovisión que informa al resto del sistema cultural. Eso la saben muy bien los antropólogos y fue confirmado empíricamente por G. Hofstede (1991) en su estudio comparativo intercultural (Op. cit. pag. 135): los valores colaborativos y ecológicos (cuidado por la naturaleza) están vinculados con el tipo de relación entre hombres y mujeres: en sociedades donde los roles de género coinciden más, se encuentra relativamente más colaboración, más sensibilidad por la naturaleza, y menos individualismo y materialismo. (figura II)

El enfoque ecologista, como nuevo movimiento social, tiene la vocación de aportar a un cambio radical en los valores éticos y económicos que guían a la sociedad moderna.⁹ Sino, el discurso conservacionista, actualmente en boga en el movimiento ecológico, se vuelve am-

Figura II
Algunas diferencias entre sociedades donde coinciden en gran medida los roles de género, y donde se diferencian mucho, según G. Hofstede (1991).

Sociedades donde coinciden roles de género	Sociedades donde se diferencian roles de género
- Valor dominante: cuidado por los otros (sobre todo por los grupos menos favorecidos) y por el medio ambiente.	- Valor dominante: progreso material y crecimiento económico.
- Énfasis en igualdad, solidaridad y calidad de la vida.	- Énfasis en competencia y rendimiento.
- Gerencia organizacional a base de intuición y consenso.	- Gerencia a base de auto-afirmación y toma de decisiones "duras".
- Movimiento feminista aspira la redistribución de tareas y roles entre hombres y mujeres en el ámbito doméstico y laboral.	- Movimiento feminista lucha por el acceso de las mujeres a las posiciones y funciones anteriormente reservadas a los hombres.
- Interés político y apoyo económico relativamente alto para la cooperación al desarrollo.	- Contribución muy limitada para la cooperación al desarrollo.

biguo y contradictorio. El interés de la famosa biodiversidad es definido desde la perspectiva occidental, donde se definen los términos del intercambio: ¿quién aprovechará finalmente de los frutos del desarrollo sostenible? La deficiencia del discurso conservacionista se evidencia en el momento de aplicarlo como metáfora en el área de la diversidad socio-cultural, como veremos más adelante.

Metáforas para orientar la relación entre diversidad y desarrollo

Hemos constatado que la sociedad civil actual está conformada por un sinnúmero de movimientos y organizaciones, movilizadas a base

de ciertas preocupaciones compartidas, pero a la vez a base de una lectura de la realidad social, inspirada por su condición humana particular (como mujer, indígena, desempleado, migrante ilegal, enfermo de SIDA, homosexual, niño trabajador, etc. etc.). A diferencia de los movimientos clasistas tradicionales, que se limitaron a los intereses económicos de sus miembros, los nuevos movimientos integran una diversidad de temas interrelacionadas. No sólo en el caso de un movimiento étnico, sino cualquier movimiento debe apelar a la integridad del concepto "cultura", en la medida que persigue cambios radicales al paradigma de la modernidad.

Cualquier grupo, organización o sociedad maneja metáforas que permiten a los miembros integrar sus experiencias dispersas y multifacéticas, y movilizarse para prácticas compartidas. Vamos a analizar primero las principales metáforas de la modernidad, para poder contrastarles con las "post-modernas" de, por ejemplo, el movimiento ecologista e indígena.

Las principales metáforas de la modernidad: ayuda, negocio, transferencia de tecnología

El mundo occidental moderno básicamente ha manejado dos metáforas para imaginarse las relaciones entre contrapartes económicamente desiguales (porque es la única diferencia que realmente le importa): a través de ayuda o negocio (en Inglés: "Aid or Trade"). La metáfora de la ayuda ha predominado en los esfuerzos de la cooperación al desarrollo en los tres últimos decenios: desde una posición dominante se victimiza al "otro", ayudándole se le hace dependiente. Todos conocemos los fracasos y las frustraciones de este sector, que de ninguna manera ha podido impedir que la mayor parte de la población mundial esté en condiciones económicas peores que hace 20 años.

Las estrategias de cooperación que cambian la ayuda económica por transferencia de tecnología (bajo el lema: "No des un pescado al pobre, sino enséñale a pescar") no saben dar mejores resultados. El experto externo, perteneciente al mundo moderno, llega con todo su prestigio, y sus instrumentos, técnicas y teorías generales, consideradas generalizables. En estas circunstancias difícilmente se logra generar conocimientos localmente útiles, y dinamizar prácticas autóctonas

adecuadas al entorno (ecológico y cultural). La dependencia, resultado de esta transferencia, es casi igual que con cualquier otro tipo de ayuda paternalista.

Para evitar estos fenómenos de dependencia, la única alternativa al mecanismo de ayuda que se imagina el mundo moderno capitalista es el negocio. No solamente en círculos bancarios y empresariales la metáfora del "negocio" ha cobrado fuerza como mecanismo para la reducción de las desigualdades y la integración global. Como el lenguaje económico domina fuertemente a la sociedad, también muchas instituciones de la sociedad civil lo han adoptado. La realidad que nos rodea demuestra que una liberalización económica, sin tomar en cuenta las diferencias en oportunidades, no puede ofrecer una alternativa verdadera para los problemas.

Metáforas de los nuevos movimientos sociales: conservación, intercambio cultural

Mientras las metáforas de la ideología dominante (ayuda o negocio) parecen insatisfactorias para estrechar la brecha de las desigualdades socio-económicas en el mundo, hay una variedad de grupos y organizaciones que presentan alternativas radicales e integrales para la multiplicidad de problemas candentes. En esta ponencia hemos analizado brevemente tres movimientos sociales desde esta óptica: el movimiento indígena, el movimiento de género, y el ecologista. Ahora queremos sondear si las experiencias y discursos de estos movimientos permiten generar nuevas metáforas para orientar la articulación entre grupos humanos culturalmente diversos.

Ya dijimos que, a nuestro parecer, la preocupación ambiental ha sido uno de los factores que más ha contribuido a una conciencia "post-moderna". No es de sorprender entonces que una de las metáforas alternativas más fructíferas, para tratar la relación entre diferentes grupos humanos y culturas, tiene su origen justamente ahí: la conservación de la diversidad socio-cultural. Según los bio-ingenieros, gente muy prestigiosa actualmente, el mundo entero tiene interés en conservar la diversidad fito-genética, que por el momento se encuentra sobre todo en los países del sur, industrialmente menos avanzados, como el Ecuador. En los países económicamente más avanzados, las variedades botánicas silvestres han sido reemplazadas en gran parte por va-

riedades cultivadas y homogenizadas, en función de su rendimiento. Para poder desarrollar nuevas variedades, los bio-ingenieros dependen de las variedades agrestes para el necesario material genético original. Los campesinos del sur en cambio están mejor servidos con sus variedades locales originales, eventualmente "enriquecidas" con alguna característica mejorada, que con las variedades homogenizadas del norte. Las especies autóctonas están mejor adaptadas a su medio natural, mientras que se conserva una variedad genética más amplia.

En el campo del desarrollo y la diversidad cultural, la metáfora conservacionista nos lleva a abogar por la defensa de la diversidad cultural en el mundo. Formas organizacionales autóctonas, producidas localmente a base de la acumulación de experiencias históricas, deberían servir mejor que modelos gerenciales homogéneos, importados. En los Andes por ejemplo, este tipo de mecanismos organizativos autóctonos han permitido a las comunidades indígenas resistir y sobrevivir a condiciones naturales e históricas sumamente duras y desfavorables.

La metáfora conservacionista biológica nos sugiere que las prácticas culturales autóctonas pueden ser "mejoradas", adecuadas a las condiciones ecológico-sociales cambiantes, para que puedan responder mejor a los desafíos que presenta el mundo actual. Pero, el modelo bio-genético nos enseña a la vez que las formas organizacionales no-occidentales pueden tener un gran valor como fuentes de inspiración para el mejoramiento y la renovación de las formas organizacionales modernas, que muchas veces enfrentan serios problemas como consecuencia de su preocupación unidimensional por el rendimiento económico.

Un gran inconveniente de esta metáfora es que refleja una perspectiva occidental sobre las relaciones entre contrapartes que siguen siendo desiguales. La conservación de la diversidad se hace en primer lugar por los intereses (económicos) del mundo moderno, sin cuestionar al sistema global. No parece ser una imagen que puede movilizar a los grupos minoritarios. Sólo las metáforas concertadas, negociadas y enraizadas en experiencias vivenciales pueden generar una dinámica social.

El movimiento indígena maneja generalmente un discurso "cultural" para caracterizar a las relaciones que quiere mantener con el resto del mundo. Como bien lo señalaron las teorías clásicas sobre etni-

cidad, el discurso étnico tiene grandes ventajas psicológicas y estratégicas para cualquier grupo de presión, en comparación con un discurso clasista: en el primer caso la identidad reclamada es diferente, pero igual en estatus; mientras que, en el segundo caso, la identidad ubica a alguien en una jerarquía de estatus socio-económicamente definido. De ahí la indiferencia de estas teorías hacia el concepto "cultura", que tendría sólo un valor emblemático, e inclusive puede resultar contraproducente en el momento en que un grupo aspira a una integración total en el mundo occidental moderno. En cambio, me parece que el discurso del movimiento indígena actual va más allá. No exige solamente que se respete su cultura en su propia área, sino que sea escuchada su voz en el diálogo nacional, regional y global sobre el manejo del país y de nuestro planeta. Ahora que el paradigma de la modernidad está entrando en crisis, ya no hay fundamentos para aceptar una sola epistemología única. Entonces, la cultura se ha vuelto un factor determinante que debe fomentar un desarrollo multiparadigmático.

La integralidad del concepto "cultura" permite al movimiento indígena relacionarse con una diversidad de temas mundialmente bajo discusión en la actualidad (la problemática ambiental, las relaciones de género, la seguridad alimenticia, etc.). De esta manera puede orientar a sus miembros con respecto a nuevos problemas y desafíos, consecuencias de la globalización. En este sentido un discurso cultural parece atractivo, no solamente para grupos étnicos, sino para muchos movimientos sociales, porque permite elaborar alternativas coherentes a problemas interrelacionados, integrando elementos simbólicos dinamizados por la propia vivencia.

Por ejemplo, en todo el continente latino-americano se ha observado en los últimos decenios el surgimiento de un gran número de grupos y organizaciones de base, que tratan de responder a la lucha diaria por la sobrevivencia, con mecanismos alternativos de colaboración solidaria. Basándose en una tradición cultural autóctona que -cómo lo confirmó G. Hofstede empíricamente en su estudio comparativo - pone más énfasis en los valores colectivistas en comparación con la sociedad occidental (sobre todo estadounidense) extremadamente individualista, estos grupos logran recompensar su falta de capital financiero por lo que llama el autor chileno, L. Razeto, el factor "C" de: cooperación, comunidad, colaboración (Razeto 1991). Varios otros au-

tores han utilizado metáforas culturales, como "energía cultural" o "motor simbólico" para indicar la importancia de los valores fundamentales de un grupo en cualquier iniciativa de desarrollo.¹⁰

Conclusiones

En esta ponencia hemos descrito a la modernidad como un modo cultural hegemónico, pero en crisis, lo que presenta una oportunidad para impulsar un desarrollo multi-paradigmático. En la actualidad una gran diversidad de movimientos sociales plantea cambios radicales e integrales. De manera ejemplar, hemos analizado brevemente los discursos de tres movimientos: de género, medio-ambiental e indígena. Hemos señalado la importancia de las metáforas, que se originan y desarrollan a nivel de una comunidad (local o global), que comparten un discurso e intercambian experiencias e inquietudes, para movilizar acciones. En la búsqueda de metáforas que puedan inspirar la articulación entre los diversos grupos en el mundo, hemos encontrado a la imagen del "intercambio entre culturas", como muy fructífera para visualizar la igualdad entre diferentes contrapartes sociales, e incentivar la generación de conocimientos locales. La Antropología, que ha sido la cuna del concepto "cultura", debería seguir aportando en la reflexión y la aplicación de esta rica metáfora al campo del desarrollo.

Sin embargo, la figura del antropólogo "post-moderno" nos parece muy diferente de la del antropólogo tradicional, que buscaba la integridad de sistemas culturales en grupos humanos aislados, "pre-modernos". En vez de un observador de extrañas concepciones culturales, que las teorías funcionalistas reducen a la racionalidad moderna, el antropólogo aparece más bien como un traductor de discursos culturales entre contrapartes iguales. Falta mucha investigación para aclarar el rol exacto del científico o profesional en los procesos sociales, como facilitador (y ya no como experto), quien sepa promover la diversidad social y cultural, para sacar al desarrollo de su actual sendero demasiado estrecho.

Notas

- 1 Esta interpretación del fracaso del desarrollo como síntoma de "vitalidad cultural" es defendida por Th. Verhelst, coordinador de la Red Sur-Norte "Culturas y Desarrollo", con sede central en Bruselas, Bélgica.
- 2 Nos referimos a tendencias en las ciencias sociales inspiradas por ejemplo por el interaccionismo simbólico en la sociología (Berger & Luckman, Schutz, G.H. Mead), por la antropología simbólica (C. Geertz, y muchos otros), y por el enfoque social-construccionista en la psicología social (K. Gergen). Igualmente importante han sido las experiencias de investigación-acción, en este continente por ejemplo muy influidas por los escritos del pedagogo brasileño P. Freire.
- 3 Un buen resumen en castellano de la abundante literatura publicada en los años '80 sobre este tema se encuentra en: Abravanel, H. y otros 1992.
- 4 Carroll, W. & Ratner, R. (1994) proponen un enfoque Gramsciano para evitar los riesgos mencionados del pluralismo radical en los nuevos movimientos sociales.
- 5 G. Hofstede disponía para su estudio, publicado por primera vez en 1980, de una amplia base de datos sobre el personal de las filiales de la empresa multinacional IBM. Lastimosamente no figuraba información para el Ecuador, una omisión corregida en una versión actualizada y adaptada de 1991.
- 6 Un estudio reciente de estos fenómenos en el Ecuador, desde un enfoque sociológico, encontramos en Burgwal 1993
- 7 Glazer, N. & Moynihan 1975; Levine, R. & Campbell, D. 1972; Devos, G. & Romanucci-Ross 1975; entre otros, citados en Roosens, E. 1989.
- 8 Así lo expresa por ejemplo Marcela Lagardo, feminista y antropóloga (Universidad Autónoma de México) en un diálogo con la revista *Cántaro* (1994).
- 9 En este sentido por ejemplo concluye el colombiano José Borrero Navia (1994) en su libro sobre Derecho Ambiental: "El derecho ambiental coadyuvará a mitigar la crisis global del ambiente, sólo cuando contribuya a hacer históricamente posible la superación de la pobreza absoluta, de la inequidad entre pueblos e individuos y de la violencia contra la naturaleza y los seres humanos. Los instrumentos del Derecho serán nulos o casi nulos entre tanto persistan los sistemas hegemónicos de organización política, relaciones sociales, inequidad internacional e intervención en la biósfera que han provocado y estimulan la crisis".
- 10 El término "energía cultural" es utilizado por Kley Meyer, C. (1993). El autor considera la falta de compatibilidad cultural entre los proyectos de desarrollo, concebidos en el occidente, y la realidad de los campesinos

andinos, como el factor principal de los fracasos. En un contexto muy diferente, nor-africano, el autor Zaoual, H. (1991) habla de un "motor simbólico" que está faltando cuando se transfieren modelos económico-organizacionales a un medio diferente de su origen, del cual no se toma en cuenta los mecanismos de producción de significado.

Bibliografía

- Abravanel, H. y otros. 1992. *Cultura organizacional. Aspectos teóricos, prácticos y metodológicos*. Bogotá: Ed. Legis Fondo.
- Albo, X. y G. Ramón. 1994. *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*. Quito: CECI/Abya-Yala.
- Bebbington, A., G. Ramón, H. Carrasco, V. H. Torres, Lourdes Peralvo y J Trujillo. 1992. *Actores de una década ganada: Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: Comunidec.
- Berger, P. y T. Luckman. 1979. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bilimoria, D. D. Cooperrider, K. Kaczamarski, G. Khalsa, S. Srivastva, y P. Upadhayaya. 1995. A Call to Organizational Scholarship. The Organization Dimensions of Global Change: No Limits to Cooperation. *Journal of Management Inquiry*, Vol.4: 71-90.
- Borrero Nava, J. 1994. *Los derechos ambientales. Una visión desde el sur*. Cali: FIPMA-CELA.
- Bouwen, R. Y C. Steyaert. 1995. *From Dominant Frames towards Multi-voiced Cooperation: Mediating Metaphors for Global Change*. Paper prepared for the Academy of Management Joint Divisional Conference on 'The Organization Dimensions of Global Change: No Limits to Cooperation', Cleveland.

- Burgwal, G. 1993. *Caciquismo, Paralelismo and Clientelismo. The History of a Quito Squatter Settlement. A case study of leadership, community organization and state intervention in a neighborhood of Quito, Ecuador.* Urban Research Working Papers 32, Institute of Cultural Anthropology/Sociology of Development, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Carroll, W. Y R. Ratner. 1994. Between Leninism and Radical Pluralism. Gramscian Reflections on Counter-hegemony and the New Social Movements. *Critical Sociology*, vol. 20, no.7.
- Cohen, J.L. 1985. Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research* Vol. 52, No. 4.
- Craps, M. 1995. *Social and Cultural Diversity: Organizational Problems and Opportunities for Global Changes. A Case Study from Ecuador.* Paper prepared for the Academy of Management Joint Divisional Conference on 'The Organization Dimensions of Global Change: No Limits to Cooperation', Case Western Reserve University, Cleveland.
- . 1996. La nueva lógica de la cooperación. *Revista Cántaro, Cuestiones sobre Desarrollo en el Austro*, No. 12: 19-24. Cuenca.
- Devisch, R. 1996. *Culturele bemiddeling en economische mondialisering. (Mediación cultural y mundialización económica)*, policopia.
- Galjart, B.F. 1965. Patronage als integratie-mechanisme in Latijns-Amerika. *Sociologische Gids* 16(4): 402-411.
- Gergen, K. 1994. *Realities and Relationships. Soundings in Social Construction.* Cambridge: Harvard University Press.
- Giddens, A. 1994. *Consecuencias de la modernidad.* Madrid: Alianza Editorial.

- Hofstede, G. 1980. *Culture's Consequences. International Differences in Work-related Values*. London: Sage.
- . 1991. *Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*. (Título original en Inglés: *Cultures and Organizations. Software of the Mind*.) Amsterdam: Contact.
- Huizer, G. 1965. The Role of Patronage in the Peasant Political Struggle in Latin America. *Sociologische Gids* 16(4): 411-419.
- Johnson, Pamela y D. Cooperrider. 1991. Finding a Path with a Heart: Global Social Change Organizations and their Challenge for the Field of Organizational Development. En *Research in Organizational Change and Development*, eds. Passmore y Woodman. Greenwich: JAI Press.
- Kolb, D. 1984. *Experiential Learning*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Lagardo, M. 1994. La democracia genérica: una propuesta renovadora para toda la sociedad. *Revista Cántaro, cuestiones sobre desarrollo en el Austro*. No. 8, Cuenca.
- Paz, O. 1984. *Hombres en su siglo, y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- Razeto, L. 1991. La veine populaire dans l'économie Latino-américaine. *La Revue Nouvelle*.
- Roosens, E. 1989. *Creating ethnicity*. London: Sage Publications.
- Sánchez Parga, J. 1989. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito: CAAP.
- Shotter, 1993. *Cultural Politics of Everyday Life*. Chap. six: Vygotski, Volosinov and Bakhtin: "Thinking as a boundary phenomenon. Toronto: University of Toronto Press.
- Smircich, L. 1983. Concepts of Culture and Organizational Analysis. *Administrative Science Quarterly*, 28: 339-358.

- Steyaert, C., R. Bouwen, y B. Van Looy. 1996. Conversational Construction of New Meaning Configurations in Organizational Innovation. A Generative Approach. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 5 (1): 67-89.
- Verhelst, T. 1986. *Het recht anders te zijn (El derecho de ser diferente)* Unistad, Antwerpen/Breda.

Matrifocalidad y "comunidades negras". Relatos de migrantes en Quito

Paloma Fernández Rasines

Más de una veintena de grupos étnicos de origen andino y amazónico pueblan la República del Ecuador. No obstante su gran diversidad, la comunidad indígena constituye un oponente en el orden simbólico y también en el político, unificado ante una mayoría "blanco-mestiza" en términos de poder. La población de origen africano, inmigrante obligada durante la colonia, constituye una minoría que ha desarrollado estrategias de integración social desde su realidad histórica. El estudio que se presenta ¹ parte de la observación participante en el entorno mediato e inmediato y se apoya en el análisis cualitativo de relatos de vida recogidos de informantes que integran esta minoría, hombres y mujeres inmigrantes en Quito procedentes de las regiones de costa y sierra del país.

En este contexto, el trabajo pretende esbozar una búsqueda para conocer las implicaciones de las relaciones interétnicas en la construcción de los sistemas de género durante el proceso de modernización. El trabajo de campo se ha focalizado en el barrio de La Bota, ubicado en el área periférica de la ciudad de Quito y creado en años de la reforma agraria como efecto de las migraciones internas procedentes especialmente de las áreas rurales de la sierra.

El área suburbana de El Comité del Pueblo, a la que pertenece el barrio de La Bota, se origina hacia el año 1973 tras diez años de una presión popular memorable.² Un líder de la política partidaria, adscrito entonces al Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador (PCMLE), convocaba para la movilización a personas que habían llegado a la ciudad de Quito y ocupaban arriendos en condiciones de

hacinamiento. El objetivo aducido era lograr terreno urbanizable en propiedad para la mayoría de estas personas que no disponía de los recursos con que acceder a una compra regular. Según datos recogidos de informantes, en el barrio viven actualmente unas 3000 "familias". La población censada en 1990 para la zona sería de 3.340 personas, estimada en 1.000 familias y con una situación de pobreza que la sitúa entre los "barrios críticos" con "prioridad de intervención", según un estudio de la Dirección General de Planificación del Distrito Metropolitano de Quito (D.M.Q. 1995). A través de la observación, la composición étnica aparece distribuida entre una "mayoría blanco-mestiza" y una "minoría negra",³ representada esta última en una proporción significativamente mayor a la que se estima oficiosamente para el conjunto del país.⁴ Otras minorías como son indígenas andinos de Imbabura y Pichincha tienen una presencia considerada discreta en la zona.

Las personas que han sido informantes principales entendían que mi trabajo era saber de "la vida de la gente morena", así que me contactaron con otras personas que eran consideradas o se definían como pertenecientes a lo que llaman "la raza morena". Sólo he recogido testimonios de dos mujeres que se escapan a esta supuesta categoría étnica. No he visto una definición clara en términos fenotípicos, si bien los relatos concuerdan en que "los negros son los más pobrecitos" y que son "revoltosos". Dicen que tanto como muestran amabilidad, pueden resultar temibles ante una provocación, que son valientes y fuertes, hombres y mujeres. Relatos de tradición oral ilustran por qué "los negros son vagos". Este atributo expresa pereza pero también itinerancia e indeterminación en las actuaciones.

Entre el clientelismo político y la interlocución de una misión católica, la lucha popular en este barrio ha ido ayudándose de ciertos organismos gubernamentales y no gubernamentales de dentro y fuera del país, para ir dotándose de servicios básicos como son el tendido eléctrico, el agua potable y la línea telefónica. El pavimentado es parcial y los servicios de eliminación de aguas residuales y de aguas fecales son muy escasos, se estima su cobertura en menos de un 20%. Los testimonios señalan que la política comunitaria basa ahora su convocatoria en la consecución de estos servicios. Es conocida la participación de las mujeres en el trabajo comunitario. En este caso, su participación junto con una significativa representación política como

interlocutoras ha sido también reconocida aunque discretamente (C.P.A.P. y P.C., 1990). Una vez que la política partidista ha caído en descrédito y que la organización comunitaria se ha debilitado tras sucesivas escisiones, las mujeres han encontrado un espacio asistencial en el seno de las nuevas confesiones religiosas que han ido consolidando su red de influencias en el barrio a partir de finales de los 80.

Cuando una vecina, integrante de uno de los comités zonales del barrio, me informaba acerca del número de familias, le pedí que me definiera esas familias. Su definición se ajustaba al ideal de la familia nuclear, entidad jurídica en la que por defecto la jefatura recae en el marido o compañero de la madre. En la práctica este concepto resulta muy poco operativo, cuando menos para esta realidad en concreto. Para apreciar la dinámica de interacciones precisamos categorías menos cerradas, donde personas y grupos aparezcan como agentes transformadores. El hogar es, entre otros, un concepto integrador en el que tienen lugar las relaciones de poder. En este caso, el hogar no se limita a un espacio físico ni tiene ubicación concreta. Entiendo por hogar las interacciones que se dan en torno a una olla de arroz y / o una tina con ropa para lavar. Esto encuentra justificación en la dinámica económica y también en el terreno mágico o expresivo del ritual. Habitualmente son las mujeres madres quienes "levantan la olla" cada día, conocen quién aporta, quién participa de la misma y en qué medida. Lavar ropa ajena es venta de fuerza de trabajo, así que las prendas propias y ajenas no se mezclan. Son también las mujeres quienes pueden provocar la contaminación del alimento cocinado de modo directo o indirecto y quienes evitan compartir los lugares en que reposa o se seca la ropa.

Estudios realizados en el país por profesionales con experiencia en consultorías para organismos que planifican el desarrollo (Mauro 1992; García y Mauro 1993; Rosero y Dávila 1989) tratan aunque no monográficamente la "jefatura femenina de hogar". Las mujeres jefas de hogar se contemplan como una categoría discreta que atiende, en la mayoría de los análisis cuantitativos, a criterios de conyugalidad. El método estadístico tiene sus limitaciones al respecto. Son muchos los hogares en La Bota en que las mujeres ejercen la jefatura. Considero que una mujer es jefa de hogar cuando verbaliza explícitamente que su pareja es coyuntural o bien cuando tiene a su cargo criaturas fruto de más de una unión. Según estos criterios, la mayoría de estas mujeres resultan ser jefas de hogar.

En la mayoría de los casos, al menos en nuestro medio, en nuestra piel, en nuestra raza morena, por lo general las riendas las lleva la mamá, la mujer en el hogar. Ella es la que muchas veces cría a sus hijos sola. Porque la mayoría de los casos, o sea, el caso que me pasó a mí, no es sólo a mí. A la mayoría de personas morenas que viene un hombre, le conquista, le embaraza y se va (Marcela)

El argumento de este testimonio que se repite en otros relatos ilustra uno de los atributos del estereotipo asignado a "la raza morena". A través de la observación participante no he visto que la jefatura de hogar sea característica peculiar de las madres "negras". Son muchos los hogares dirigidos por mujeres, independientemente de la posición social, el fenotipo o la procedencia. Interesa, no obstante, considerar cómo las relaciones interétnicas han provocado este tipo de estructura de hogar a través de etiologías particulares. Un estudio de Phillips (1986) señala las implicaciones que ha tenido para la vida de las mujeres el proceso de modernización en el sistema agrario. Cuando esta autora se refiere a la región de la sierra, no incluye otra minoría étnica que la indígena sin especificación. No puedo sospechar que la participación de las "comunidades negras" e indígenas sea indistinta dentro del complejo de relaciones de producción habidas en el sistema de la hacienda serrana tradicional. El huasipungo, como tipo de intercambio de trabajo más extendido, producía una división sexual del trabajo en que las mujeres tenían un rol generizado y por ello insustituible. El trabajo de éstas servía para cumplir las obligaciones más variadas en el seno de las relaciones de poder con la Hacienda, la Iglesia católica y el Estado. El sistema de pongas o prestación de servicios a la Iglesia a través del trabajo de las mujeres ha tenido vigencia hasta 1959. La huasicamía o el servicio personal en la casa de la hacienda era un trabajo obligado para las mujeres. La abolición de este deber se menciona en las demandas campesinas a partir de los años 60. La Reforma Agraria tiene lugar a partir de las leyes de 1964 y 1973 con el objeto de eliminar los obstáculos que entorpecían la acumulación capitalista en el campo. Esto no afectó a la concentración de la tierra, puesto que al parecer la redistribución no fue real. La Ley de Cooperativas incipientes discriminó a las mujeres, dado que no podían asociarse ambos cónyuges y en todo caso el marido tenía la autoridad para arbitrar el permiso a la mujer para asociarse. Las tierras

se adjudicaron al jefe de la unidad huasipunguera, al hombre, quedando excluidas las mujeres del acceso a la propiedad (Phillips 1986). Estos y otros condicionantes produjeron una migración progresiva del campo hacia las ciudades y concretamente a la ciudad de Quito, demandante de fuerza de trabajo. Los testimonios corroboran que en los años 60 se acusó un movimiento migratorio importante desde las tierras de origen. Los hombres eran requeridos sobre todo en el sector de la construcción y las mujeres llegaban en su mayoría a trabajar fundamentalmente para el servicio doméstico.

Siguiendo con la contextualización histórica, la relevancia del factor étnico puede apreciarse a partir de un estudio realizado por Castro. Este autor analiza los datos de un censo sobre la población de Quito realizado en el año 1840 en el que aparece segregación entre "blancos", "indios" y "negros". Si bien parecen muy discutibles las conclusiones a las que llega el autor, resulta interesante analizar los datos de los que parte, recogidos tras poco más de una década de que fuera promulgada la ley de manumisión (Castro 1990). Según los datos, la proporción de "personas negras" representa el 8.2% sobre el total. Entre los hombres casados son más los libres que los esclavos. Entre las mujeres casadas la relación es levemente inversa. Uno de cada tres hombres ya se ha emancipado mientras que dos de cada tres mujeres aún son esclavas. Mientras los hombres no casados se han emancipado en mayor medida, las mujeres no casadas están distribuidas igualmente entre libres y esclavas. Según puede inferirse, la Ley de Manumisión de 1824 afectó de modo diferente a los hombres que a las mujeres. Cabe sospechar que las mujeres no casadas, en mayor proporción, no vieron un cambio en su situación de subordinación frente a los patrones de la mayoría "blanco-mestiza". La subjetividad de aquellas mujeres esclavas⁵ encuentra correlato en las percepciones de las mujeres que ocupan ahora posiciones subsidiarias como empleadas domésticas. Según los testimonios, la condiciones de vida de las mujeres que trabajan como "internas" en el servicio doméstico no ha conocido grandes cambios hasta décadas recientes:

Muy mal trato, siempre -siempre fue así. Tal es que yo no tenía nombre. Nunca me llamaban por mi nombre. Tal es que a mí no me hace mella que me digan negra. Al menos, cuando mi patrona estaba brava, mi nombre era solamente: negra desgraciada, negra

infeliz. Ese era mi nombre: negra esto, negra el otro ... (Gracia, 60 años).

Me daban todo. Sí mejoró mi trato, pero cuando se alocaba la abuelita ... Yo les decía papá, mamá a ellos, porque así me enseñaron que les diga. La mamá de ellos era ya mayor y era bien cascarrias. Me ortigaba de pronto cuando se enojaba, pero igual eran más buenos que los otros. Me daban ropa, me cuidaban, me exigían que sea aseadita, entonces sí mejoró ahí la vida" (Mari, 34 años).

Tras el paréntesis histórico y volviendo a la conceptualización de la jefatura del hogar, entiendo que la mujer jefa de hogar ocupa una centralidad desde su rol como madre. Estudios que investigan algunas comunidades afro-americanas en los EE.UU. lo hacen desde la perspectiva de la matrifocalidad. Según Tanner, la matrifocalidad se perfila a través de dos constructos: a) Sistemas de parentesco y filiación en que el rol de la madre es estructural, cultural y afectivamente central y en los que esta centralidad es legitimada. b) Lo anterior coexiste con una relación relativamente igualitaria entre los sexos y donde hombres y mujeres son ambos importantes actores en las esferas económica y ritual (Tanner 1979). Por otra parte, según Stack, se dan ciertos patrones en la red matrifocal: fronteras domésticas elásticas, convivencia de tres generaciones, autoridad de las mujeres en el hogar y expectativa de que el hombre-progenitor aporte al linaje de la madre (Stack 1979). Tanner no clarifica lo que entiende por relación relativamente igualitaria entre los sexos. La realidad observada a través de los datos recogidos en este caso encuentra reflejo en el primer constructo que propone y podría explicarse más adecuadamente desde la tesis de Stack. No obstante, la autoridad de las mujeres en el hogar es algo que ellas explican supeditada a la de los hombres. No se otorgan este atributo de forma explícita, si bien aparecen referencias a esto en las expresiones del orden mágico. Por otra parte la poligamia, especialmente la poliginia simultánea, el abuso sexual interétnico y la movilidad residencial son factores muy recurrentes para la conformación de este tipo de hogares.

La maternidad, entendida como facultad reproductiva, expresa un rol positivamente sancionado desde la subjetividad de hombres y mujeres. Así parece que estas mujeres hacen uso temprano de esta facultad, en vistas a ser reconocidas como sujetos agentes en su comuni-

dad. Ser madre supone para ellas un rol indicativo de prestigio, para el que han sido debidamente adiestradas y que creen ejercer con toda propiedad. En los casos en que las mujeres afirmaban haber sido raptadas, vendidas o entregadas desde niñas para trabajar como "domésticas", se observa una tendencia a valorar positivamente el hecho de que gracias a ello habían aprendido las tareas relativas muy temprano y con la exigencia que demanda un estado de bienestar deseable. De los casos estudiados sólo una mujer afirmaba ser "madre por accidente", haber preferido no haberlo sido y sin embargo decía poner su vida al servicio de sus dos hijas. Para las tres generaciones estudiadas, puede verse que la percepción subjetiva de la maternidad no varía en gran medida. No obstante, la extensión de los medios contraceptivos ha supuesto un cambio en la conducta de algunas mujeres en edad inferior a los treinta años. La opción de retrasar y planificar el rol se plantea para las mujeres que han logrado otro tipo de reconocimiento social, habitualmente a través del trabajo remunerado o de la educación, aunque la intervención del marido, si lo hay, suele ser decisiva. Las mujeres mayores de esta edad, prolongan su maternidad a través de la crianza de menores que la descendencia deja a su cargo. Las labores relativas a la crianza y el mantenimiento del grupo doméstico aparecen como funciones propias de las mujeres en tanto que éstas han sido adiestradas para ello. En todo caso, la dependencia del hombre hacia la mujer pasa por la valoración positiva de estas funciones. Cocinar, lavar y zurcir la ropa, entre otras labores, forman parte de un complicado oficio que aprendido por un hombre puede considerarse habilidad interesante en situaciones de desarraigo. Ahora bien, el adiestramiento moral de menores, corresponde principalmente a las madres y ésta es una función al parecer intransferible, aunque se espera de los hombres que hagan uso y abuso de la autoridad en casos extremos y sobre todo en la crianza de varones menores. Estos hombres resultan en la práctica intercambiables, es decir, no son necesariamente los progenitores o los compañeros de la madre, pueden ser hombres con cierta autoridad adquirida por el parentesco, el compadrazgo u otro tipo de relaciones de poder.

Una mujer, figura emblemática en el barrio, es llamada "la mamá de La Bota". En su relato interpretaba que tal título le viene de haber intervenido entre los hombres para resolver peleas en ámbitos de sociabilidad, desde su gran corpulencia y "con razonamientos"; y por

haber sido requerida por la comunidad para actuar de portavoz ante las instancias de la administración, por su "don de palabra". Esta mujer tiene más de 50 años, no ha parido nunca, es divorciada legalmente, tiene un niño en adopción y hace más de diez años que no tiene compañero. El título que la comunidad le otorga tiene un significado importante.

En opinión de estas mujeres, la pareja se elige "por amor". Afirman que en ello no interfieren factores como el económico, el paisanaje, la etnicidad o la confesión religiosa. Algunos testimonios contemplan no obstante estos dos últimos factores como determinantes. De entre las mujeres cuyos relatos se han recogido y que conviven con un hombre, ninguna de ellas expresa que él suponga un referente afectivo importante. Mientras afirman que "por los hijos" darían la vida, admiten que "él puede irse cuando quiera". En la práctica, la salida del compañero se admite si ha sido provocada por parte de la mujer o de su grupo consanguíneo y se acepta con resignación o se combate cuando surge como iniciativa de abandonar del hogar por parte del hombre. Las mujeres esperan de los hombres con los que conviven que "hagan respetar la casa", y que "ayuden" a la economía del grupo. Las mujeres esperan de los hombres como progenitores que "reconozcan a sus hijos y que se acuerden de ellos", y eso supone que les den sus apellidos y que de tarde en tarde les visiten y aporten algún bien o servicio aunque su contenido sea más representativo que material.

No le quiso dar el apellido, o sea, no dijo nada sino que él acabó lo que la familia le dijo. Dijeron que ellos no querían tener un lunar en la familia, porque era morena. Así que le obligaron a él a casarse con una de la misma posición" (Caridad).

Los relatos ilustran recurrentes casos de discriminación negativa en el matrimonio interétnico, así como en el acceso a un empleo. Una mujer hará lo conveniente si logra "blanquear la raza", lo que implica buscar un progenitor de fenotipo considerado más estético, esto es el estereotipo blanco. Por su parte, este hombre obrará sobre lo esperado si no reconoce a las criaturas que se deriven de esta relación hipogámica. Una mujer me contaba que "por suerte" para ella quedó embarazada tras la violación por parte de un hombre "blanco de ojos

azules" que más tarde no reconoció a la niña que fue su primera hija. Ella mostraba que era mejor así, que él pertenecía a otro mundo. Si un hombre tiene la oportunidad de casarse con una mujer de un fenotipo considerado superior, esto puede ser motivo de orgullo para su parentela. En este caso, probablemente la familia de la novia haga lo imposible por evitar la unión o por destruirla cuando sea de facto. Un hombre contaba que su mujer le había pedido el divorcio porque la familia no aceptó nunca "que se casara con un negro" y se lamentaba sobre todo de que no habían tenido criaturas porque según supo después, ella estaba controlando su fertilidad sin que él fuera partícipe de tal planificación.

Algunas mujeres ven en la madre y las hermanas de su compañero unas difíciles rivales. En estos casos, la autoridad simbólica de esta maternidad aún parece más poderosa que la de la maternidad consanguínea. Afirmaciones como que "él los negocios los hacé con su mamá" o "la hermana es la que le hizo el maleficio", parecen mostrar cómo el linaje consanguíneo interviene en las relaciones de afinidad a través de la autoridad conferida a las madres en el ámbito del ritual. En algunos casos son las suegras y las cuñadas quienes "le trabajan" ⁸ al hombre de su linaje para evitar o propiciar una separación de su compañera, según consideren conveniente. En vista de esto, la poliginia no parece un ejercicio tan autónomo por parte de los maridos móviles sino que podría apreciarse como una forma de expresión del sistema matrifocal. Es sabido que los hombres son "mujerriegos" y las mujeres dicen que es algo que "hay que perdonar" y "vivir con ello". Al parecer, la poliginia simultánea presenta serios conflictos conyugales sólo cuando el hombre "se despreocupa" del hogar compartido, esto es, cuando además de prolongar las ausencias deja de colaborar económicamente.

La generalidad de los hombres afirman que su madre es un referente afectivo fundamental y esto es un motivo de orgullo público. En distintos testimonios se afirma que ser hombre, en contraste con ser mujer, pasa por la facultad para "ayudar" y "hacer respetar" a la madre y a las hermanas en todo momento. Un hombre, tenga o no descendencia, si ha perdido a su referente materno o está lejos de las mujeres que lo representan, puede hacer ostentación de su pena y es objeto de condolencia. Me cuentan que cuando el marido está contrariado a menudo bebe con otros hombres hasta emborracharse y busca la

casa de su madre. Esto no aparece como algo reprochable. De otro modo, para la mayoría de estas mujeres la relación con su madre biológica ha sido cargada de conflictos. No obstante, es común que hayan puesto su proyecto de vida en espera mientras cuidaban de la vejez de ella, por asignación, pero con la idea del deber cumplido. En varios relatos aseguran: "mi mamá era bien grosera con nosotras", o "yo creo que no me quería mi mamá". No obstante, en casi todos los casos afirman que de no haber sido por el trabajo de su madre, "la familia" no hubiera sobrevivido.

Una dimensión aplicada, en este caso política del estudio, busca una transformación en las estructuras de dominación. Quiero señalar que a estas mujeres el rol de madre les confiere una potencialidad para ejercer la jefatura del hogar. Si las instancias que planifican el desarrollo consideran a estas mujeres como agentes gestoras, se verá conveniente que puedan tener acceso a la propiedad, ser sujetos de crédito, ser formadas adecuadamente, diseñar proyectos productivos y demandar los servicios en base a las necesidades cuya resolución implique revertir las relaciones de poder. Se requiere una planificación participativa que atienda estrategias para el empoderamiento de grupos minorizados y por ello de las mujeres. En esta línea, un enfoque antropológico puede ayudar a prevenir posibles desencuentros. Las "comunidades negras" en Ecuador son integrantes de una minoría maldita y degradada en el orden simbólico. Las mujeres que pertenecen a esta minoría merecen por tanto una atención específica en tanto que subsidiarias de una discriminación múltiple y compleja.

Es importante atender los análisis que sobre las políticas de desarrollo han realizado profesionales que conocen la realidad de los grupos minorizados en el país y en especial de las mujeres. En esta línea "Las necesidades deben ser reveladas no solamente como hechos 'administrables' que pueden ser atendidos o tratados con los medios ya existentes, sino como la expresión de relaciones de poder y como demandas para cambiar las modalidades de atención hacia los grupos subordinados". (León 1991, 171) Como señala Cuvi, las políticas dirigidas al las mujeres en Ecuador durante la década de los 80 son muy diversas y muy censurables, aunque en conjunto se considera positivo que el enfoque de género haya llegado a integrarse en el discurso de las instituciones (Cuvi, 1992).

Notas

1. Este trabajo se realiza bajo el auspicio de una beca predoctoral de la Sección de Política Científica del departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco. La autora agradecerá todo tipo de valoraciones críticas al respecto que pueden ser remitidas a Email: yvbferop@sf.ehu.es.
2. Contado por el Comité Pro-Agua Potable y Progreso comunitario en una sistematización del proceso de consecución del servicio de agua potable (CPAP y PC, 1990).
3. Los términos empleados en la distribución étnica son lógicamente arbitrarios y cobran significado relativo por oposición. Así, una persona es "negra" o "morena" cuando se define como tal en oposición a otra persona que no reporta su fenotipo por considerarlo implícitamente dominante o normativo. Utilizo los términos mayoría y minoría para expresar la dialéctica de las relaciones de poder.
4. La desagregación étnica que presenta actualmente la encuesta para el Censo de Población, no sirve para este respecto. Según datos recogidos en entrevista personal en 1994 con Walter Congo, asesor de la Comisión de Asuntos Afroecuatorianos al Congreso, la población "negra" con derecho a voto sería de 650.000 personas, esto es un 13.3% de la población mayor de 19 años según el censo de 1990. Otras fuentes oficiosas apuntan a un 9% sobre la población total del país, las mismas que me informaron sobre un 40% relativo a La Bota.
5. Juicios seguidos por sevicia y redhibitoria de esclavas, entre otros, documentos recogidos en el Archivo Nacional de Historia de Quito.
6. Califico como madre o figura materna a aquella mujer que habiendo parido o no, ejerce las funciones de crianza de menores. Para estas criaturas, estas mujeres que les cuidan son reconocidas como madres o criadoras, aunque la terminología con que se dirijan a ellas varíe en función de las relaciones de parentesco o de mercado.
7. El término "ayuda" aparece para significar exclusivamente solidaridad en el aspecto económico. "Hacer respetar la casa", forma parte del rol esperado de un hombre, cuya presencia reviste de prestigio un determinado hogar de cara a la comunidad.
8. Hacerle maleficio o hechicería.

Bibliografía

- C.P.A.P. y P.C. 1990. *Comité del Pueblo N° 1. Historia de una gran conquista*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Castro, A. 1990. La población negra en el Quito de 1840. En *El negro en la historia*, coord. R. Savoia. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Cuvi, M. 1992. Las mujeres en el discurso y la práctica estatal en los años 80. En *Entre los límites y las rupturas, las mujeres ecuatorianas en la década de los 80*, VVAA. Quito: CEPLAES.
- García, M. y A. Mauro. 1992. *El orden de adentro y el orden de afuera: Unidades domésticas urbanas, reproducción y políticas sociales*. Quito: CEPLAES.
- INEC. 1991. *V Censo de Población y IV de Vivienda 1990*. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- León, M. 1991. Políticas estatales y municipales dirigidas a las mujeres en el Ecuador. Una visión comparativa. En *Cuaderno de Desarrollo Local*. Quito.
- Massiah, J. 1984. *La mujer como jefe de familia en el Caribe: Estructura familiar y condición social de la mujer*. París: UNESCO.
- Mauro, A. 1993. *A Case Study: Gender, Industrialization and the Labor Force in Ecuador*. Quito: CEPLAES. (Preparado para U.S.-A.I.D. Sin publicar).
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. 1995. *Quito, ciudad y pobreza*. M.D.M.Q: Dirección de Planificación.
- Phillips, L. 1986. La mujer, el desarrollo rural y el Estado ecuatoriano. En *La mujer y la política agraria en América Latina*, ed. M. León. Bogotá: S. XXI.

- Rosero, R. y M. Dávila. 1989. *La situación de las mujeres pobres en Ecuador*. Quito: UNICEF.
- Stack, C. 1974. Sex Roles and Survival Strategies in an Urban Black Community. En *Woman, Culture and Society*, ed. Rosaldo y Lamphere. Stanford: Stanford University Press.
- Tanner, N. 1974. Matrifocality in Indonesia, Africa and Among Black-Americans. En *Woman, Culture and Society*, ed. Rosaldo y Lamphere. Stanford: Stanford University Press.

Modernidad, pobreza y pluralidad cultural

Erwin Frank

Pensando sobre cómo podría posiblemente contribuir al éxito de este Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología, cómo servir a un conjunto tan ilustre de analistas de la realidad histórica y actual del Ecuador, y con qué, por lo menos, intentar recompensar a los organizadores de este evento el enorme honor que significa para mi su invitación, llegué finalmente a la conclusión que, en vez de resumir simplemente algunos resultados de aquellas investigaciones, al final, poco significativas, que, con la ayuda de muchos que están aquí presentes, logré realizar algunos años atrás, yo debería por lo menos intentar aderezar lo que ya desde hace algún tiempo veo como el problema principal de éste y otros países latinoamericanos.

En pocas palabras, este problema me parece el ciego afán, la avidez, esta enorme impaciencia con que, sobre todo los intelectuales y los políticos, pero también muchos miembros de estratos más humildes, lo mismo que algunos representantes de los indígenas, de las comunidades negras, del campesinado latinoamericano desean, quieren e intentan implementar aquí una "modernidad" que nosotros que, por casualidad, nacimos en Europa o los Estados Unidos, ya vivimos.

Yo admito libremente que declarar este deseo y todo este enorme esfuerzo físico, financiero e intelectual a que da origen, un "problema", e incluso el "problema principal" de países como éste, tiene algo de obsceno. Al final, lo que se expresa en este afán es, indudablemente, el profundo horror de los que quieren la modernidad aquí ante el hecho de que un porcentaje que asusta de los latinoamericanos ni logran alimentarse adecuadamente, que muchos sufren y mueren de

enfermedades de fácil curación, que carecen de casa o ropa decente y muchos ni siquiera tienen un "lugar para caer muerto", como se dice aquí.

Pero, lo que quiero expresar con mi tesis no es que desde mi punto de vista los latinoamericanos no deberían seguir con toda su fuerza buscando maneras de dar comida a todos, curar a los enfermos y establecer las condiciones mínimas indispensables aquí y ahora para que todos, pero realmente todos los latinoamericanos tengan, finalmente, la oportunidad de tener una vida que ellos consideren digna y satisfactoria. Lo que quiero expresar es más bien mi sospecha que la misma idea de aquella "modernidad" que tanto se desea aquí, tal vez es el obstáculo más grande en el camino hacia el bienestar y una vida con dignidad para todos los latinoamericanos.

En lo que sigue intentaré justificar esta sospecha, pero, antes de esto, permítanme resumir brevemente un proceso a primera vista (pero, tan solo a primera vista) tal vez algo desconectado con mi temática central: la definición de la "modernidad".

Si preguntamos qué es, en qué se manifiesta, qué significa realmente aquella "modernidad" cuya "falta" (o presencia tan solo parcial) tanto se lamenta aquí, los expertos en esta cuestión se muestran bastante inseguros.

Basta decir que para algunos de ellos, como Cassirer, Kuhn o Foucault, la época "moderna" comienza ya en el siglo XVI en alguna parte en el norte de Italia mientras, para otros, como Thompson y Hobsbawm, ella se inicia tan solo a fines del siglo XVIII. Los que defienden la última tesis, obviamente asocian la modernidad con la primera revolución industrial, mientras que los que están a favor de la primera, la asocian con la precondition *sine qua non* de esta revolución industrial, la así llamada "revolución científica" que (para citar a Paolo Rossi) "permanece, para el bien o para mal, en las raíces de la civilización moderna" (1989, 15).

Pero, ¿qué significa "revolución científica" y qué fue, exactamente lo que ella "revolucionaba"?

Analizando los argumentos enormemente complejos de un Kepler, Galileo, Bacon, Bruno y tantos otros, la mayoría de los historiadores, filósofos y sociólogos actuales de la ciencia parecen estar conformes con que la "revolución científica" del siglo XVII generalizó una fe en los intelectuales occidentales de que existe un "cambio metodológi-

co", capaz de transformar la experiencia humana, irremediamente subjetiva, en conocimientos objetivos, es decir: "comprobadamente verdaderos" y, por lo tanto, absolutamente "seguros". Como todos sabemos, este cambio fue la observación metódica (controlada, experimental), proporcionando "datos básicos" indudables, de los cuales se consideraba posible deducir las "leyes de la naturaleza".

No importa que, desde el mismo momento de su invención (o su descubrimiento) a veces sus propios inventores/descubridores formularon serias dudas en cuanto a la misma posibilidad de su funcionamiento y que después de Einstein y Thomas Kuhn, restan muy pocos filósofos que todavía lo defenderían. Lo que nos importa aquí son las consecuencias de la "fe" casi absoluta en este cambio que caracteriza toda la época "moderna", sobre todo en cuanto a la autoimagen de sus inventores y a la autoimagen de aquella mayoría de los miembros de la civilización occidental quienes, desde el siglo XVIII comenzaron a acreditar que el saber científico era un saber "objetivo".

No cabe dudas, por cierto, que los "sabios" de cualquier cultura y época acreditaron y siguen acreditando firmemente en la "certeza" de sus respectivos saberes. Pero, esta certeza de ellos me parece cualitativamente distinta de aquella que los miembros de la civilización occidental ganaron con la revolución científica. Los sabios medievales, por ejemplo, tampoco tenían dudas en cuanto a su saber, sobre todo porque su saber fue un saber "revelado" y accesible en forma de libros. Pero, lo mismo que para ellos la Biblia y otros libros contenían absolutamente todo lo que de alguna manera era "conocible" para los seres humanos, ellos tenían que ser interpretados y la indispensabilidad de tal interpretación hacía que los intelectuales medievales nunca se sintieran tan absolutamente ciertos de su saber, como se sienten "los modernos".

Este no es el lugar para identificar las causas del surgimiento en el occidente de un saber "científico" tan incondicionalmente seguro. Basta, tal vez, indicar que en gran medida fue la propia institución encargada de la propagación y la transformación de la "verdad revelada" medieval en praxis humana (es decir la iglesia católica) que (en los siglos XIII al XV) más que cualquier "enemigo" de ella minó la autoridad y autorización popular del saber que ella defendía y que la cuasi completa pérdida de autorización de su saber tradicional en esta época resultó en una crisis realmente existencial para los intelectuales occidentales de los siglos XIV y XV.¹

Esta crisis se expresó tanto en las siempre nuevas, y siempre más radicales, re-interpretaciones de la verdad bíblica, de los "padres de la iglesia" y de los autores de la antigüedad clásica, cuanto en un verdadero auge del misticismo alquimista y astrológico y la revalorización de un saber netamente pragmático, como aquel mostrado por los ingeniero-artistas del Renacimiento, o también por la teoría política de Maquiavelo.² Al final, el pragmatismo ganó la batalla, y eso porque el saber que éste generaba se mostró inmediatamente aplicable a problemas prácticos, sobre todo de aquellos que tenían el poder en ese entonces. Fue la teorización de este pragmatismo (sobre todo en la obra de Newton) que, en el siglo XVII provocó cambios realmente "revolucionarios" en el entendimiento del hombre occidental de si mismo y del "mundo" a su alrededor.

En cuanto a la visión de si mismo, esta revolución terminó en lo que Louis Dumont llama "la invención del individuo", o la transformación del concepto occidental de la vida social humana, de "*vida en universitas*" a "*vida en societas*", inicialmente por la des-teologización del concepto jurídico del "*lei natural*" que dentro de poco resultó en la reducción del hombre al "*homo economicus*" que casi todos los modernistas actuales (desde los marxistas hasta los neo-liberales) insisten que somos nosotros.

En cuanto a la "visión del mundo", la revolución científica del siglo XVII provocó (para citar a Husserl) aquella "ingenuidad filosófica", según la cual "el mundo objetivo coincide con el universo de todo lo que es", sustituyendo-a través de la matematización y cuantificación de la naturaleza-la "*Lebewelt*" (es decir: el mundo subjetivamente vivido) por un "universo sin sentido" de pura materia y ciego "*leis*". En términos menos filosóficos (y polémicos): la revolución científica provocó la separación total del "mundo", de los hombres que viven en él, la constitución de un mundo que ya no existe para el hombre, pero que, justamente por esto, resulta ciento por ciento "a su servicio".

Finalmente, como mostraron Anderson y Geddens, en el ámbito político, la visión "moderna" del mundo descubrió la existencia de "naciones" (como conjuntos de individuos de la misma región y lengua "contractualmente" interligados para formar un "Estado") y el "bien-común" de estos conjuntos como la "*última ratio*" y justificación del orden jurídico.

Pero todavía ocurrió otro cambio que me parece aún más importante que todos los ya mencionados. Es el surgimiento, en el siglo XVII, de todo un nuevo entendimiento del mismo sentido de la historia humana.

No cabe duda alguna que ya el hombre medieval se entendió a sí mismo como "ser histórico", pero su entendimiento de la propia historicidad se basaba en el presupuesto que su presente fuese el resultado de eventos decisivos en un pasado remoto (el pecado original de Adán y el nacimiento de Jesús) y que durará hasta el "juicio final". De allí que el hombre medieval vivió un "presente" completamente distinto del nuestro; un presente que había comenzado ya mucho antes y que iba a perdurar más allá de cualquier vida individual. Y esto porque, para el hombre medieval, su "presente" no se definía como aquel momento fugaz entre el pasado y el futuro, sino como una relación duradera entre los seres humanos y su Dios creador.³ Como tal el presente medieval fue algo inalterable que tenía que ser aguantado pasivamente hasta su fin.

En el siglo XVII todo esto cambia radicalmente. Aunque hasta por lo menos la mitad del siglo pasado, para la mayoría de los intelectuales occidentales, el mundo y el hombre seguían creados por Dios y terminarían con el Apocalipsis, su conceptualización del pasado, presente y futuro ya no fue una simple consecuencia de estas creencias escatológicas.

Al contrario, no obstante de este credo, primero los intelectuales, pero cada vez más el total de los integrantes de la civilización occidental, desde el siglo XVII se experimentaron viviendo en un "presente" reducido a un mero punto en el continuo temporal, un momento de conexión entre un pasado bien reciente, marcado por la ignorancia absoluta y, por lo tanto, la incapacidad total de los seres humanos de defenderse de las consecuencias de un mundo exterior, mudándose continuamente, y un futuro bien cercano en el cual el pleno y generalizado conocimiento de lo "real" iría a liberar a la humanidad finalmente del sufrimiento causado por su ignorancia inicial.

Es decir: de repente, el "sufrimiento", el "malestar" y el "desorden" entre los seres humanos pareció causalmente conectado, ya no con "el diablo" o el "pecado original", sino con la ausencia del saber científico y, recíprocamente, la "felicidad" y el "bienestar" parecieron productos inmediatos de la aplicación "racional" de saber científico

"verdadero". Surgió entonces un nuevo entendimiento, no solamente del transcurso, sino-sobre todo-de la misma finalidad de la historia humana, como (para parafrasear el famoso *dictum* de Kant) la lenta liberación del ser humano de (los efectos nocivos) de su propia ignorancia por la ciencia o la "aplicación racional" del "saber científico".

Me parece que un punto importantísimo en todo esto, en este imaginario, es que el presente está siempre visto como "todavía" contaminado por la negatividad del pasado y, por lo tanto, algo en si mismo "todavía" negativo, algo que "todavía" tenemos que sufrir, y dentro del cual "todavía" nos tenemos que esforzar para que, tal vez no nosotros mismos, pero seguramente nuestros hijos y nietos, vivan finalmente aquella felicidad absoluta y absolutamente segura que para nosotros, ahora y aquí, es "todavía" un sueño.

Es decir es ésta una visión de nuestra propia historicidad con claras características "*chiliasticas*" que, en última instancia, nos privan de nuestro propio presente, que nos motiva a vivir, a esforzarnos, a seguir luchando, a acumular bienes y conocimientos, a renunciar a los placeres y a la satisfacción inmediata, etc., todo para un futuro que, al final, nunca llega.

Y nunca llega, porque su construcción como utopía se basa en el presupuesto errado que el pasado, nuestro pasado como especie, fue una época del puro "mal", de sufrimientos y de infelicidad total, causada por la ignorancia. Esta asociación de nuestro pasado con el "mal" y del "mal" con "ignorancia" implica, por otro lado, una identificación recíproca de nuestro "bien" y "felicidad" con el saber científico, o más bien, con los productos de este "saber", la tecnología y las mercaderías "científicamente" producidas.

Es esta imagen de la "historia humana" que, junto con la seguridad absoluta que ella es verdadera, para mí constituyen las características sobresalientes del hombre occidental en lo que llamamos "la época moderna", un entendimiento que transforma el presente en un mero punto fugaz de interconexión entre un pasado asociado con el mal, el sufrimiento y la pobreza ("causada" por ignorancia), y un "futuro" netamente utópico de felicidad total, pero, así mismo, considerado real o realizable y hasta ya casi realizado, faltando tan sólo el penúltimo o último paso decisivo: la implementación de la "verdadera" democracia, por ejemplo, o la "racionalización" de la distribución de ingresos, la globalización del mercado o la revolución socialista.

Pero, al final: ¿qué tiene todo esto que ver con el Ecuador y otros países de América Latina? ¿Qué tiene que ver con la supuesta "falta de modernidad" aquí y ahora y, sobre todo, con la pobreza y la persistencia aquí de varias culturas?

Antes de responder a estas preguntas me gustaría enfatizar que lo que acabamos de identificar como características generales de la "visión del mundo" del hombre occidental "moderno", para mí no es meramente un conjunto de "ideas" compartidas (aunque se lo presenté como tal). Más bien, el hecho de que estas ideas son realmente compartidas por todos los miembros de la civilización occidental lo más tarde desde el siglo XVIII me parece que comprueban que ellas (y la postura que ellas implican y justifican) son, en si mismas, productos de algo mucho más profundo, que (usando un conocido concepto de Pierre Bourdieu) llamo el *hábitus* o la identidad cultural profunda del hombre occidental "moderno", que hace que todos los que en ello participan, ven, sienten y experimentan su mundo en los términos arriba descritos.

Ahora, cuando en la mitad del siglo XVIII los primeros representantes de este "hombre occidental moderno" llegaron finalmente a este continente o, respectivamente, cuando los primeros latinoamericanos, después de viajar y estudiar en Europa, regresaron transformados en tales "hombres modernos", ellos "descubrieron" aquí una "realidad" hasta ese entonces desconocida: la América Latina "atrasada" y "pobre", justamente aquella América Latina que persiste todavía.

Porque, cuando estos primeros hombres "modernos" (o modernizados) llegaron aquí, se sintieron, de repente, no solamente a miles de kilómetros, sino-en realidad-a cientos de años de distancia de Europa. Es decir ellos se experimentaron como vueltos a su propio pasado, un pasado que-tan sólo algunos kilómetros de sus casas en Lima, Quito o Río de Janeiro-se volteó incluso en su prehistoria "tribal".

Sin embargo, claro está que, como verdaderos "hombres modernos" ellos no se conformaron simplemente con estos descubrimientos, sino que se pusieron inmediatamente a remediarlos, es decir: a "modernizar" este continente.

Como todos sabemos, su primer paso en este sentido fue crear sus propios estados independientes, ya que estaban convencidos que la "causa principal" del "atraso" latinoamericano era la dependencia co-

lonial de España y Portugal y la "exportación" continua de sus riquezas naturales a sus respectivos "países madres". Sabido es también que, una vez "independientes", ellos descubrieron que tenían que seguir exportando estas "riquezas" y, muchas veces, a precios tan irrisorios que sus ganancias bastaban para financiar la importación continua en sus países de aquella "modernidad" europea que marcaba su estilo de vida privado.

De allí que, en un segundo momento, ya independientes, pero así mismo todavía "atrasados", ellos concentraron todo su ímpetu modernizador en atacar lo que, en ese entonces, vieron como el impedimento más serio a la "modernización" de sus países: la existencia y persistencia de hombres hasta prehistóricos, es decir la existencia y persistencia de "indios".

En el caso de Argentina, Brasil y-en parte-Chile y Colombia literalmente se "atacó" este "problema", iniciándose verdaderas guerras de exterminio contra los indios. Pero, en otras partes como Bolivia, Perú y Ecuador, esta "metodología" resultó inaplicable, ya que allí estos "pueblos pretéritos" constituían la mayoría de la población económicamente activa, es decir la "mano de obra principal" de los propios modernizadores y sus nuevas repúblicas.

Se recomendaba aquí, por lo tanto, una estrategia distinta: la integración de estas masas en el "cuerpo nacional", es decir su desindianización.

Para alcanzar esta meta se adoptó una estrategia doble: por un lado la eliminación sistemática de la misma base existencial de los "indios" (sus creencias, sus prácticas culturales, su autoconfianza y, claro está, sobre todo su base territorial) y, por otro lado, la "oferta" a cualquier indio individualmente dispuesto a desconectarse de sus lazos socio-culturales por deshacerse de los símbolos de su identidad indígena, de ser reconocido como "mestizo".

Si, no obstante estas maniobras, los pueblos indígenas en Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, en Centro América y tantas otras partes del mundo, todavía persisten como pueblos y culturas, esto tan sólo muestra la enorme fuerza y autonomía de su constitución cultural que, hasta hoy en día, sigue permitiéndoles procurar, imaginarse y realizar siempre nuevas maneras de seguir siendo y viviendo lo que ellos son y quieren ser: indios, culturalmente constituidos como tales, con su propio saber, sus propios valores y manera de experimentar su

mundo, con una visión propia del futuro, y también con una visión propia de lo que les falta para ser feliz, es decir una definición propia de su "pobreza".

Este último punto tal vez sorprenda ya que acostumbramos a entender la "pobreza" como algo "objetivamente dado", es decir, independiente de cualquier relatividad cultural. Permítanme, por lo tanto, que me explique.

Cuando, en la mitad del siglo XVIII los primeros hombres "modernos" llegaron o regresaron acá a América Latina, ellos no solamente "descubrieron" el enorme "atraso" de este continente frente a Europa, también "descubrieron" por primera vez su espantosa pobreza, en términos de la ausencia aquí de mucho de lo que la modernidad occidental definió como absolutamente indispensable para una vida digna.

Ahora, no cabe duda que la pobreza, como nosotros ahora la definimos, caracterizó la vida de muchos latinoamericanos desde el momento de la conquista y, tal vez, incluso ya anteriormente. Pero, hasta el comienzo de la modernidad, lo que encontramos en nuestras fuentes son hambrunas, epidemias y otros flagelos descritos como "catástrofes", o consecuencias de "catástrofes" (naturales y sociales), es decir como interrupciones imprevisibles, inevitables pero, de todas maneras, siempre "pasajeras" de un estado "normal" de las cosas, en que cada miembro de los diversos grupos y estratos sociales logró supuestamente encontrar (o se produjo de algún manera), lo que fue visto como los medios adecuados, propios y apropiados de su "sobrevivencia".

Lo que los primeros visitantes "modernos" de América Latina (o los primeros latinoamericanos "modernizados" en Europa) descubrieron entonces por primera vez fue que aquellos "medios, propios y apropiados" de una extensa camada de los latinoamericanos fueron, en realidad en si mismos "pobres", y que las frecuentes hambrunas, epidemias y otros tipos de "catástrofes" constituyeron tan solo otros índices de la "pobreza" generalizada en este subcontinente.

Ahora, no cabe duda que la "pobreza" de América Latina, conceptualmente un producto de la "modernidad", es un fenómeno "real" y no voy a tratar de minimizarla retórica o teóricamente, sobre todo porque, en la actualidad, hasta los miembros de grupos y estratos excluidos de la "modernidad" se experimentan y definen a si mismos

como "pobres". Sin duda, la pobreza generalizada de, a veces, una mayoría de los pueblos latinoamericanos es y sigue siendo un escándalo y la barrera principal de este subcontinente en su camino a un futuro mejor.

En realidad lo que para mí tiene de más válido el *hábitus* "moderno", es justamente su intolerancia frente al sufrimiento y su incomprometida militancia para la felicidad humana aquí y ahora (algo que Habermas llamó una vez el "impulso emancipador" de la modernidad que, según él, tiene que ser rescatado del asalto relativista posmodernista).⁴

Pero, en el contexto latinoamericano, justamente por la vigencia de aquel imaginario historiográfico "moderno" que discutimos (aquello que declara el presente de este subcontinente una especie de "pasado sobreviviente" de Europa y otras partes "modernas" del globo), esta saludable intolerancia del *hábitus* moderno con el sufrimiento humano se transformó desde el inicio, y se sigue fundamentando todavía con frecuencia, justamente en aquel "ciego afán" que mencioné en el inicio de este ensayo de reproducir, a cualquier costo, la "modernidad" europea o norteamericana aquí, en vez de estimular las preguntas verdaderamente modernas de ¿qué tipo de futuro que-remos o precisamos?; ¿qué tipo de futuro deseado estamos en capacidad de construir?; y ¿qué es lo que realmente nos falta para ser felices o por lo menos para estar contentos con nuestras vidas?

Y esto, porque la gran mayoría de los modernizadores aquí aceptó siempre y sigue aceptando que las respuestas a estas preguntas ya fueron conocidas. Que lo que hace a países como Ecuador "pobres" fue la ausencia de todo lo que representa la "modernidad occidental" (desde la biotecnología hasta la bomba atómica y desde el último modelo del más nuevo carro importado, hasta el teléfono celular), en pocas palabras que lo que falta aquí son los productos de la "modernidad" ya realizada en el centro del sistema capitalista globalizado y que países como Ecuador alcanzarán su felicidad tan sólo si logran, algún día, transformarse en una copia fiel de Alemania, Inglaterra o, actualmente, con preferencia Miami.

Al atacar este programa "modernizador" yo no estoy tomando una postura conservadora ni oponiéndome al "progreso" o propagando algún "retorno" a cualquier "época dorada" inicial (sea ella pre o pos colombina). Lo que sugiero es que los latinoamericanos tomen final-

mente una postura realmente moderna, es decir, que comprendan una vez para siempre que ellos, como nosotros, estamos todos igualmente en la misma frontera entre el presente y un futuro, donde no existe cualquier "modelo" del futuro ya realizado en algún otro lugar y donde el único recurso para decidirse en cuanto al ¿qué hacer? en el siguiente momento es la visión del futuro que uno desea, que depende de los recursos de los cuales uno dispone para realizarlo.

Es decir, lo que exijo de los modernizadores latinoamericanos es que se muestren realmente modernos y dejen de "copiar" simplemente lo que nosotros, allá en Europa u otras partes del mundo realizamos. Más bien, para mostrarse realmente "modernos" ellos se deberían preguntar ¿qué es lo que los latinoamericanos, y todos ellos, realmente quieren y necesitan?; y ¿qué tenemos a nuestra disposición para satisfacer este deseo?

Es en este contexto donde entra finalmente, con fuerza, la cuestión de la pluriculturalidad. Porque "pluriculturalidad" significa que existen grupos y pueblos enteros dentro de las fronteras de un Estado que no comparten, o comparten tan solo parcialmente, el mismo *hábitus*, en cuanto éste-como Bourdieu nos enseñó-es el producto de la internalización de un contexto de vida, en si mismo "culturalmente constituido". Es decir: tener y mantener una cultura propia significa tener, vivir y transferir entre las generaciones un *hábitus* específico, una manera propia de ver y experimentar el mundo, una relación específica con la naturaleza y otros miembros y extraños a su propia cultura, finalmente, también con si mismo y con la historia.

Tener una cultura transformada en "*hábitus*" es, por lo tanto, tener valores, gustos y sueños propios y distintos de los miembros de otras culturas y significa-sobre todo-tener también una definición propia y específica de lo que "hace falta" (es decir, de la propia "pobreza"), y de las precondiciones mínimas para una vida digna y satisfactoria, es decir una visión específica de un "futuro deseado".

Es decir, pluriculturalidad implica la existencia y persistencia en el mismo espacio estatal de varios modelos alternativos de un futuro digno y feliz, modelos que pueden y deben ser tomados en cuenta en las decisiones que son tomadas diariamente en pro y en contra de futuros alternativos.

Ahora, la existencia y persistencia de estos modelos alternativos en Estados pluriculturales como el Ecuador casi siempre están o simple-

mente negados por los modernizadores o encarados como una obligación de decidirse por uno de ellos a costa de los demás y, como estos modernizadores son hombres "modernos", al final es siempre la alternativa occidental la que gana en esta competencia desigual. Pero existe una alternativa realmente moderna en esta actitud que es anti-cipar las consecuencias de cualquier innovación deseada en cuanto a la misma posibilidad de todos de seguir procurando lo que ellos consideran importante para sí y negarse a realizar aquellas que realizan los sueños de unos pocos, al mismo momento de dificultar todavía más la realización de los sueños alternativos soñados por otros.

Por lo tanto mi llamado aquí es en pro de un modelo nuevo de "desarrollo", un modelo que procure una vida digna y satisfactoria para todos y justamente por esto se niega tomar la definición de tal vida simplemente dada y conocida y hasta realizada ya en Alemania, los Estados Unidos o no sé dónde.

En vez de esto, el nuevo modelo debería tomar como su meta principal crear o reforzar las precondiciones indispensables para que los miembros de todas las culturas tengan un máximo de chances de realizar sueños, sin que la realización del sueño de un grupo imposibilite la realización de cualquier futuro digno y satisfactorio para los demás.

No tengo ninguna ilusión en cuanto a la enorme dificultad que representa el mismo intento de diseñar tal modelo nuevo del desarrollo porque implica-para todos los involucrados en su diseño-vivir y trabajar contra lo que a ellos les parece la misma "verdad" del mundo y de la realidad. Pero darse cuenta de que este mundo y realidad y hasta el "sentido" de la propia historia es una construcción cultural fundamentada en una personalidad social o un *hábitus* que nos hace lo que somos, aunque no es parte de nuestra "naturaleza", ya es el primer y más importante paso en la dirección cierta.

Si, con esta palestra yo lograra, tal vez no convencer, pero por lo menos hacer que algunos de ustedes repiensen al Ecuador actual en este sentido, diría que mi viaje aquí ¡no fue en vano!

Notas

- 1 Una crisis paradigmáticamente expresada, por ejemplo, en profundo escepticismo en todos los ensayos de Montaigne.
- 2 Como es bien conocido, los que, como Brahe, Copérnico, Kepler y Bruno, todavía en el siglo XVI aplicaron por primera vez aquel "cambio metódico" que iba a liberar a la intelectualidad occidental, finalmente, de esta crisis existencial, fueron todos fuertemente influenciados tanto por varias modalidades del misticismo renacentista, como por el pragmatismo de los ingeniero-artistas como Leonardo Da Vinci, Michelangelo y el propio Copérnico.
- 3 Este no es el lugar para comprobar esta tesis. Basta recordar la extraña "a-historicidad" incluso de las historiografías medievales, en que los jefes tribales dóricos, los guerreros lombardos y godos y los mismos Hani-bal y César aparecen y se comportan como reyes, duques y mariscales medievales, y hasta el personal bíblico viste la ropa del siglo XVII.
- 4 Una actitud que se opone a otra encontrada en tantas culturas no occidentales donde se acepta o, por lo menos, tolera el dolor y la infelicidad como algo causado por fuerzas supranaturales y, por lo tanto, irremediable.

Ciudadanía, frontera étnica y binaridad compulsiva. Notas de relectura de una investigación antropológica

Andrés Guerrero

Me recorre una curiosa sensación al releer el libro de Carola Lentz (Lentz 1988) ocho años luego. ¿Su investigación?: la conozco de cerca por las innumerables y placenteras conversaciones que sostuvimos a mediados de los años ochenta, cuando bajaba de la comuna de Shamanga (provincia del Chimborazo), viajaba a Quito y se acercaba a mi oficina en un pequeño centro de investigación. Por lo tanto, aquella sensación de perplejidad que sentí al recorrer nuevamente su libro apenas podía venir de que descubriera, o que redescubriera, alguna realidad ignorada, algo inédito u olvidado, en el recuento de las andanzas de los comuneros de Shamanga y sus añoranzas.

Sin embargo, es el caso. Hecha forzosamente con pupilas de hoy en día y, por consiguiente, interpretada desde mi "mundo de la vida" (Habermas 1990, 87-89; Habermas 1987, 105-110) transformado por los "levantamientos nacionales indígenas" (León 1994; A.V. 1993. Moreno Y. Figueroa 1992. A.V. 1991, 527) de 1990 y 1994, la relectura de la investigación me aporta un conjunto de atisbos de respuesta a inquietudes que me interpelaban. Interrogantes que se replantearon verticalmente cuatro años luego, con la segunda acción de protesta que ratificó como algo no meramente fugaz la presencia de la población indígena en la política ecuatoriana (Guerrero 1993).

En verdad, cabe decir que el conjunto de preguntas condensa en un núcleo denso de temas: ¿quiénes son los manifestantes que paralizan al país por dos veces?; en términos de agentes sociales, ¿quiénes

son la población que hoy en día se autocalifica de "indígena", ensambla un discurso político sobre "las nacionalidades del Ecuador" e irrumpen en los caminos, plazas, calles y medios de comunicación?; ¿qué imagen ideal (social y psicológica) de sí asumen aquellas mujeres y hombres que cuestionan la construcción del estado nación, interpelean la formación histórica de la ciudadanía y exigen modalidades de representación política?

En otro plano, más abstracto o teórico si se quiere, el núcleo de problemas tiene que ver con una redefinición del sujeto étnico en el contexto nacional, con las condiciones de su surgimiento y de perpetuación. Por lo tanto, es un problema que aparece vinculado a un cambio en la formación de dominación; quiero decir, una modificación de lo que he definido como administración de poblaciones dentro del sistema ciudadano, tal como que se construye, en esta parte de los Andes del Norte, desde inicios del siglo XIX y se prolonga hasta este siglo XX que concluye.

Tal vez aquella perplejidad proviene de un hecho: cuando la antropóloga llega a la comuna de Shamanga, nadie podía aún interrogarse sobre la existencia de indígenas (hombres y mujeres) que no se manifestaban unísona y masivamente como tales: como una población ecuatoriana de nacionalidades.

No cabe la menor duda: una cualidad común a toda investigación de calidad es, precisamente, la de ofrecer un espacio abierto, aunque metodológicamente controlable, a lecturas de reinterpretación desde variados enfoques de las ciencias sociales, y no tan sólo del pasado sino también del presente.

Al respecto, la lectura de este trabajo de antropología proporciona no solamente una riqueza en cuanto a material etnográfico sino que, a lo largo de sus páginas, subyacente o tal vez implícito, fluye un análisis de problemas de fondo que paradójicamente no fueron, como la autora previene en un artículo posterior, el eje voluntario de su atención ni el foco consciente de su problemática. Las inquietudes que le motivaban tenían que ver con la experiencia de vida de los comuneros al emigrar hacia la Costa; fue el hilo conductor que organizó su trabajo de campo y, posteriormente, el análisis de los datos recogidos.

Precisamente, tomo como sustento de reflexión aquellos temas que aparecen como en filigrana de papel, para enfocar, antes como sociólogo que como antropólogo, el tema de la constitución de este nuevo

agente social. Me refiero a la transición de los múltiples y diferentes grupos indígenas locales del pasado (para llamarlas de alguna manera), hacia una población indígena de perfil nacional y unitario en el presente.

Esto implica detenerse en dos aspectos. Me refiero, en primer lugar, a la modificación de las formas de dominación de poblaciones dentro del sistema ciudadano y republicano; en segundo, a la experiencia de vida en el borde de la nueva frontera étnica y la violencia transformadora que recorre el ancho y ajeno mundo del mercado y lo ciudadano.

La modificación de la formación de dominación

Cuando C. Lentz entra en la comunidad de Shamanga, la formación de dominación étnica había atravesado en décadas anteriores por una modificación sin precedentes a lo largo de la Sierra. Este cambio, que transformó la experiencia de vida de los indígenas, a mi parecer, se puede enfocar recurriendo a la noción de frontera étnica tomada del trabajo de Frederik Barth, pero ubicándola en un contexto conceptual diferente. Para F. Barth, la noción deriva de las categorías estructurales del sociólogo T. Parsons: el estatus, la adscripción y la identidad. Posee ante todo un carácter estático, de permanencia; la creación o, si se prefiere invención, de grupos étnicos es un problema que apenas alude. La frontera sería un límite cultural que deslinda una identidad establecida, una distinción de auto reconocimiento (Barth 1976, 16), de adscripción.

Por mi parte, pienso que conviene mantener la noción por su vigor: la sugerencia metafórica de una división simbólica constitutiva. Sin embargo, la ubico en una red conceptual distinta, en un contexto teórico diferente que le otorgue otro contenido. Asocio esa noción por una parte a los conceptos de campo, habitus y estrategias de fuerza de P. Bourdieu (1980, cap. 3); por otra, siguiendo a Judith Butler en su estudio sobre la dominación de género, vinculo la división dual que provoca la existencia de una frontera étnica a una matriz binaria de percepción mental propia a un sistema de dominación: a un "orden

dicotómico compulsivo" de clasificación y jerarquización social y política que instauro la construcción discursiva de la diferencia étnica; es, en pocas palabras, un artilugio simbólico que, en las relaciones de poder, produce a la vez al indio y al blanco-mestizo (Butler 1990, cap. I).

Por último, preciso que la frontera étnica que aquí me interesa pertenece a un orden simbólico inherente a la formación del estado nacional republicano; es decir, deriva de un proceso histórico poscolonial.¹ Cruza por todos los campos sociales y les otorga una suerte de estructura elemental de dominación: instauro una dicotomía primaria que organiza y justifica las posiciones que van a ocupar los habitantes bautizados de ecuatorianos. Divide en dos grandes grupos a los agentes sociales: los blanco-mestizos y los otros.² Es un principio generador de estrategias de poder en toda la sociedad nacional, desde el estado central -lo público estatal- hasta la periferia doméstica -lo privado y cotidiano-, atravesando ámbitos intermedios y colindantes. Dicha matriz binaria se constituye en los Andes a partir del hecho colonial: el acto de violencia fundador de la dominación de poblaciones. Luego, históricamente inscrita en el sentido práctico, los micro juegos cotidianos de poder entre las poblaciones así instituidas, -y registradas por el estado-, crean y recrean en el plexo de la vida social a esos dos grupos primarios como clasificaciones de identidad, una realidad simbólica que tiende a volverse cuerpo.

Al respecto, creo que conviene retener la noción de frontera étnica porque connota y revela como deslinde aquella estructura simbólica elemental y recóndita. Instituye en lo real, en las posiciones y estrategias de fuerza de los agentes sociales, los hitos simbólicos (los significantes) que delimitan el campo de juego de los dos grupos de agentes sociales. Invisible pero real, la frontera esconde la arbitrariedad de su institución imaginaria (el acto de violencia fundador y su reproducción) bajo la sombra de un efecto de naturalización: "racializa" a los habitantes nacionales en términos de un sistema genético y de civilización.³ En la vida cotidiana, provoca el deslinde y legitima la dominación de la población indígena por la ciudadana.

Uno de los aciertos del trabajo de campo de la antropóloga que releo, reside en la narración vivaz que traza de la experiencia de vida de los emigrantes en el ingenio San Carlos y en las ciudades de la Costa. La frontera étnica no quedó atrás en su desplazamiento desde las comunidades hacia el "ancho y ajeno mundo"; o sea, al escapar del es-

pacio acorralado de dominación de la hacienda núcleo radiante (Baraona 1966) de poder, incluyendo en esta noción a las autoridades estatales de último escalón de la jerarquía, junto a los habitantes blanco-mestizos del pueblo cabecera parroquial o cantonal. Ocurre que en su andar dicha frontera les persigue, paso tras paso; reactiva los envites y reorganiza los juegos de poder en los lugares de arribo e instalación. En síntesis, en la esfera pública ciudadana (me refiero a los ámbitos de tráfico social en los mercados, calles, comercios, oficinas públicas) ⁴ y en el mercado de trabajo, se reestructuran los campos de fuerza en función de la división binaria, de la matriz colonial recóndita. Conviene detenerse en este aspecto de una frontera étnica que sigue a los emigrantes como su propia sombra en el espacio nacional y ciudadano. El fenómeno tiene tres caras que son aquí pertinentes; en primer lugar, la violencia que genera la frontera; en segundo, la constitución de un nuevo sujeto indígena por la violencia; y, tercero, la concomitantemente e implícita legitimación del ciudadano ecuatoriano, al constituir a la imagen del otro en punto de mira de estrategias de desvalorización.

De indígena particular a emigrante anónimo

La administración privada de poblaciones en el sistema ciudadano en la República, entre 1857 y casi 1960, para fijar puntos de referencia temporales a grandes rasgos, puede ser pensada como una suerte de variante de lo que P. Bourdieu analiza como una dominación simbólica (Bourdieu 1980, 209 y ss). Por "administración privada", me refiero a una suerte de delegación de soberanía que el estado republicano efectúa a mediados del siglo XIX, con la supresión del tributo de indios. Por omisión, se entrega a la esfera privada, a la periferia de poderes ciudadanos, la gestión demográfica, económica y simbólica de las poblaciones identificadas como indios en los padrones por el estado. Se la delega a un heterogéneo conglomerado no estatal: haciendas, iglesia, unidades domésticas ciudadanas, vínculos de clientela, instituciones y autoridades; una formación periférica de poderes ubicados en la esfera privada y los confines de lo público (Guerrero 1993).

Ahora bien, dicha formación constriñe el espacio de las estrategias de dominación y resistencia a ámbitos locales, -a las redes de poder en un cantón y sus parroquia para situarlas de alguna manera en el territorio nacional- e implica una personalización de la dominación. Enmarca las relaciones entre la población ciudadana y las indígenas dentro de una etiqueta ritualizada y en alianzas de reciprocidad desigual. Así, por ejemplo, el compadrazgo o la condición de "indios propios" de un hacendado (vínculos ampliamente difundidos ambos) por lo general requerían la previa inclusión en algún círculo primario de reconocimiento, afecto y reciprocidad análogos al parentesco.⁵

A su vez, para los ciudadanos del pueblo, los indígenas que se acercaban a sus propiedades o comercios, venían de tal o cual hacienda o comunidad, pertenecían a grupos domésticos identificados o identificables: eran gente conocida, así fueran tan sólo amigos, parientes de clientes, o "recomendados" de un compadre. Además, las relaciones adoptaban una dimensión temporal generacional (Guerrero 1991, cap. V y VI).

Al decir esto, lo que deseo recalcar es que este tipo de formación de dominación local y privada excluye la relación impersonal, no particularizada y anónima de la ciudadanía, tal cual se da en el espacio urbano o el mercado de trabajo.⁶ La personalización eufemizaba, sin duda, la violencia de la frontera étnica y permitía barrocas estrategias de amortiguación y resistencia.

La violencia de la igualdad ciudadana

En Shamanga, la situación se transforma masiva y radicalmente al abrirse el horizonte local con la emigración hacia la Costa en las décadas de los años 1950 a 1980. Cabe recordar, la antropóloga censa en Shamanga 80% de hombres y 50% de mujeres emigrantes para 1987, cifras que, con variaciones de un lugar a otro, reflejaban sin duda una realidad bastante extendida en otras regiones de la Sierra. Al escapar del ámbito local, los comuneros acceden a un sistema de poder distinto; entran en el mercado laboral y el espacio público ciudadano, acceden a juegos de fuerza que no requieren una personalización ni tam-

poco una particularización. Las relaciones que se entablan tienen un carácter aleatorio, pueden ser casi anónimas y no exigen una continuidad generacional.

Sin embargo, sabemos que en estos campos ciudadanos la frontera étnica se erige en una suerte de enervadura primaria de poder. En efecto, al convivir con los emigrantes C. Lenz experimenta y, luego, describe la violencia que sufren los comuneros por su condición de indios; brutalidad que tienen que enfrentar cuando cortan caña en el ingenio San Carlos o se convierten en vendedores ambulantes que deambulan por las calles de las ciudades de Milagro, Naranjito o Machala.

En la frecuentación pública los ciudadanos sobreimprimen en los comuneros la imagen del indio (Guerrero 1994) incivilizado para colocarlos del otro lado de la frontera étnica. Arman gambitos de diferenciación y dominación: son estrategias cotidianas y ubicuas de desvalorización del otro, urdidas y unguidas por un sentido práctico que trabaja sin cese ni perdón. Asumen la forma concreta de chistes, burlas y ofensas que desbocan en cualquier momento en agresión física. Apuntan a su manera de vestir, la gestualidad, la forma de pensar, la manera de hablar español y, desde luego, el idioma propio y escondido: el quichua. Sin más, ser ciudadano legítimo del estado nación, ser blanco-mestizo, rinde una plusvalía simbólica: no se es indio.

En el conflicto de poder estructurado en torno a la ciudadano-frater y pater (Pateman 1988), entre inter pares masculinos, sea cual fuere el campo social y el interés que esté en juego, los indígenas son vistos como no del todo viriles: vale decir no hombres, no iguales; a fin de cuentas, en el campo ciudadano aparecen desprovistos del significante simbólico del poder; son seres no fálicos.⁷ Para competir en la esfera ciudadana en condiciones de menor desventaja y, además, amortiguar de alguna manera la violencia ubicua que genera la frontera, tienen que imponerse una transmutación: incorporan una nueva imagen de sí. Abandonan sus hábitos: los vestidos y las costumbres; finalmente, reestructuran sus habitus: cambian las formas mentales de percepción y las disposiciones de comportamiento. Intentan "costeñizarse" o "urbanizarse"; adoptan una estrategia de mimetización con el entorno ciudadano.

Al hacerlo, entran en un proceso de homogenización de tipo nacional que alisa las especificidades culturales locales, tal como las reproducía la administración privada en el pasado, en el mundo compartimentado de la hacienda-pueblo.

Sin embargo, paradójicamente, no dejan de ser indígenas; pero ya no lo son como lo fueron sus abuelos o sus padres. Con los cambios, los "indios" de los poderes locales compartimentados tienden a fundirse en una sola población. Devienen una suerte de comunidad abstracta capaz de imaginarse a sí misma en tanto que unidad, puesto que vinculada por lazos simbólicos e históricos compartidos, rituales políticos, una experiencia de vida y las sociabilidades que permite la situación de dominación y explotación a nivel nacional; por consiguiente, de la violencia y la ubicación del otro lado de la frontera, en un más allá no ciudadano, se gesta una unidad.

Una ciudadanía poscolonial

Sin embargo, ¿cómo explicarse que los emigrantes de Shamanga continúen siendo indígenas cuando, precisamente, se constata un proceso de trasmutación de tipo nacional? A mi parecer conviene detenerse una vez más en un fenómeno que revela la investigación que releo: la violencia inducida por la frontera en los campos de poder cotidianos, que son los lugares de significación de la desigualdad y la exclusión ciudadanas.

Haber dejado de ser indígenas de la administración privada, conseguir escapar al cerco de la dominación local y adentrarse en los vastos circuitos del mercado y el anónimo espacio de lo público ciudadano, no conduce sin más a una liberación. Como ya se mencionó, la frontera étnica no se desavanece: el muro de la exclusión se vuelve a erigir por donde pasa el emigrante. Para comprender este fenómeno hay que destacar que la ciudadanía, no obstante el discurso juricista (estatal) y su pretensión de universalidad, es una construcción y, por consiguiente, posee una historia. Desde los inicios de la República,⁸ la forma ciudadana es una de las piedras angulares de la construcción del edificio político representativo (Guerra 1994). No me refiero aquí tan sólo al cuerpo jurídico del estado nación, sino a la lógica de la práctica ciudadana de la población criolla en la flamante República. Mientras en las leyes se pretende una nivelación jurídica de las poblaciones, sobre todo luego de 1857 cuando se deroga el estatuto de indí-

gena contribuyente (la traducción republicana del tributario colonial), en cambio en la vida cotidiana se mantiene sin alteración la jerarquía étnica de origen colonial (Guerrero 1996). Resalta el hiato entre la lógica igualitarista del estado representativo de los ciudadanos y la lógica de la práctica del grupo dominante, la estructura colonial de su mundo de la vida y sus estrategias. La igualdad ciudadana no aflora su imaginación colectiva. Los indígenas son percibidos bajo la categoría de incivilizados, animalizados, apenas humanos (Cevallos s/f). Es así que el trato público entre iguales ciudadanos despliega, frente a los indígenas, un privilegio colonial en las calles, los mercados y los caminos. En la propiedad privada ciudadana y la intimidad de lo doméstico se lo reserva a los clasificados de blanco-mestizos, a quienes se ubican en un más acá de la frontera étnica, con todas las obvias distinciones de clase.

La ciudadanía en el Ecuador se construye a lo largo del siglo XIX como un campo de dominación donde se juega la exclusión de poblaciones. Aprovecho un ejemplo clásico que ofrece una alegoría a la vez simbólica y concreta del espacio ciudadano nacional: el parque principal de la Villa de Otavalo. Por definición es un espacio público y un centro de poder desde el siglo XVI; lugar de encuentros, paseo y sociabilidad cotidiana: bajo la República persistió en su calidad de sitio tácitamente prohibido para los indígenas en el pueblo. Las infracciones recibían el castigo de "quitar una prenda" (un sombrero por lo general) y la imposición de un rescate: el indígena debía barrer la plaza.⁹ Con plena igualdad de derechos, el castigo no lo ejecutaba ninguna autoridad del estado, estaba a cargo de un ciudadano, sea cual fuese, que cumplía su deber: una persona masculina blanco-mestiza que presenciara la transgresión.

He descrito en otro trabajo, que el intento estatal de igualación ciudadana en los albores de la República, desembocó en una rebelión de la población criolla serrana en 1843. Manifestó violentamente su rechazo: significaba la pérdida de su privilegio colonial, una asimilación halada hacia abajo en la jerarquía social y el temor de una deriva hacia el estatuto de indio tributario (Guerrero en prensa 1997). A fines del siglo XIX, la Revolución Liberal no transformó la situación sino que oficializó en la Constitución de la República la imagen del indio en términos de población por civilizar y proteger (Guerrero); lo que simultáneamente se desdobló en una ratificación de un ideal ciudadano centrado en el modelo blanco mestizo masculino.

La violencia que soportan los emigrantes en la Costa ¹⁰ y en las ciudades de la Sierra, perpetua un análogo patrón de funcionamiento. La frontera étnica implanta una demarcación de, por una parte, un privilegio, un rango ciudadano y, por otra, de la exclusión y desvalorización. El artificio simbólico impone a nivel nacional la aspiración de devenir ciudadano: el rechazo de ser indio. ¹¹ Se despliegan ubicuas estrategias de violencia cotidianas para perpetuar esta frontera y el principio generador de la clasificación binaria, y rechazar a los recién llegados hacia un más allá constitutivo (por diferencia), que prolonga la ciudadanía bajo el significado histórico de un privilegio de dominación.¹²

La clasificación de los habitantes es una partida que se juega para establecer quiénes pertenecen al sector de los legítimos miembros del estado nación y quiénes son los excluidos del poder masculino-ciudadano ¹³ en todos los campos sociales: el de la producción cultural, la economía o las relaciones políticas. Perdura la matriz binaria de impronta colonial que, históricamente, estructura en la República la ciudadanía en tanto que sentido práctico, un mundo de la vida históricamente tallado por la dominación de poblaciones.¹⁴

A fin de cuentas, resulta una paradoja que, vista globalmente, la violencia ubicua de la frontera resulta doblemente funcional: a la vez, impulsa una estrategia de construcción del estado nacional anónima, cotidiana y dispersa: una ratificación de sí delegada a los propios ciudadanos; y mueve un troquel eficaz para acuñar al nuevo indígena que retorna a su comunidad transformado: para convertirlo en un nuevo agente social que reclama la diferencia.¹⁵

Impone a los comuneros emigrantes, como estrategia de resistencia, el travestimiento físico, impulsado por un deseo doble y ambivalente. Se manifiesta, en primer lugar, en un rechazo de la autoimagen como incivilizado, -a fin de cuentas: indio-para lograr mimetizarse a la sombra del modelo ciudadano. De esta manera consigue mitigar el convertirse en los espacios públicos en un objetivo anónimo y ubicuo de la violencia ciudadana y, a la vez, evadir una posición de extrema desventaja en el campo simbólico masculino (público) y el mercado de trabajo.

Sin embargo, se mantiene como indígena; o sea, adopta la estrategia de consolidar la frontera en lugar de atravesarla, no sólo porque la exclusión lo rechaza hacia un confín de lo ciudadano, sino porque las

condiciones de sobrevivencia (afectivas, materiales y el horizonte de significado de su vida) dependen de la cohesión de redes de solidaridad que se tienden entre indígenas: una sociabilidad de grupo oprimido, discriminado y explotado.

En segundo lugar, la estrategia de mutación se expresa en aspiración de progreso, aventura de vida y ascenso social. Lo que implica una relativa individualización que provoca un rechazo del pasado como época sombría: de la vida y la cultura de las generaciones anteriores, del yo colectivo indígena premoderno; impulsa la búsqueda de una nueva imagen de si en la comunidad y la sociedad nacional.

Sin duda, ambas situaciones son el terreno fértil donde, hoy en día, de la homogenización brota la consciencia de ser una población ecuatoriana diferente, que se construye en varias nacionalidades.

Para terminar esta ponencia, quiero cerrar aquí la relectura de una investigación de antropología fecundante, como la inicié: con preguntas y sin respuestas.

Los levantamientos nacionales han trastocado las relaciones de fuerza políticas y étnicas. ¿Abren estas acciones de masa nuevos horizontes al funcionamiento, hasta ahora implacable, de una construcción histórica de la ciudadanía como forma de dominación: un orden compulsivo de clasificación, una frontera étnica que genera violencia ubicua en los campos sociales cotidianos?

La etnogénesis del indígena ecuatoriano de las nacionalidades, ¿es un intento de desvirtuar esta arquitectura de una ciudadanía poscolonial y neocolonial?

Notas

- 1 Una discusión sobre la noción de poscolonial aplicado a la historia republicana en M. Thurner (1996) y en Prakash 1994.
- 2 Incluyo en los "otros" a las mujeres y la población negra.
- 3 Recojo la noción de "racialización" de Todorov (1989).
- 4 Por público ciudadano entiendo un espacio que no es doméstico ni estatal, donde los ciudadanos legítimos (del sentido práctico) se frecuentan entre iguales. Me inspiro de Habermas (1994, cap. I).

- 5 Sobre la condición personalizada de "indio propio", ver mi trabajo (Guerreiro 1991, 162-198); sobre el compadrazgo comunal en el Ecuador, entre una amplísima bibliografía en varios países, Montes del Castillo (1989, cap. 6).
- 6 Una descripción de ese mundo encapsulado de la dominación personalizada y privada, precisamente cuando pereclita a fines de los años 1960, se puede encontrar en el trabajo de H. Burgos (1970, 308 y ss.).
- 7 El poseer el significativo fálico no es una esencia: depende del contexto que le otorga sentido. Los indígenas pueden ser fálicos en el más allá de lo ciudadano, en la comunidad y lo doméstico (indígena), por ejemplo.
- 8 Las "Leyes Colombianas" establecen hacia 1827 los primeros elementos de la construcción jurídica de la ciudadanía ("Leyes Colombianas" ¿¿??).
- 9 Comunicación personal (1986) de un próspero comerciante que sufrió dicho castigo en Otavalo hacia los años 1960-70. Otro ejemplo son los intentos de impedir "la toma de la plaza" de Otavalo durante las fiestas de San Juan: la irrupción ritual de las comparsas de las comunidades en el espacio ciudadano. Archivo del Registro Civil de Otavalo, Juzgado 1° Municipal al Jefe Político, 8/6/1870.
- 10 Habría que estudiar en la Sierra el fenómeno, que sin duda es notorio.
- 11 Aunque con diferencias en cuanto a la formación histórica de los procesos de dominación, la afirmación es extensible a las mujeres y la población negra.
- 12 La noción de J. Derrida de un "*au-delà constitutif*" la adopto vía la reformulación de J. Butler (1995, 46 y ss.)
- 13 Sin duda, se constata una analogía entre las formas de la dominación ciudadana sobre las poblaciones indígenas y la dominación de género.
- 14 Esta noción de la ciudadanía como sentido práctico o estrategia del mundo de la vida, está emparentada con lo que algunos autores definen por "ciudadanía cultural" que: "consiste de aquellas prácticas sociales que le permiten a un ciudadano adiestrado participar plenamente en la cultura nacional" (Turner 1994, 159).
- 15 La formación de la ciudadanía universal y homogénea parece exigir, por lo general, el ejercicio de una violencia. Puede asumir la forma de una pedagogía estatal (en Francia, por ejemplo) o de represión privada (en Ecuador), ambas disciplinarias, para convertir en ciudadanos a las poblaciones de las periferias consideradas no civilizadas, en particular las coloniales y postcoloniales. Ver Gellner (1983); Weber (1983); Elias (1987, 91-96). Muratorio (1994). También Rival (1996, cap. 6 y p. 311-318).

Bibliografía

- A. V. 1991. Indios. *Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, Abya Yala.
- Baraona, R. 1966. *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola en el Ecuador*. Washington: OEA-CIDA
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras (introducción)*. México: FCE.
- Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Ed. Minuit.
- Burgos, Hugo. 1970. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. N. Y.: Routledge.
- . 1995. Contingent Foundations. En *Feminist Contentions*, ed. A.V. N. Y.: Routledge.
- Cevallos, P. F. s/f. Historia general del Ecuador; "Costumbres" T. IV. En *Resumen de la historia general del Ecuador desde su origen hasta 1845; Geografía política*; T. XIV; T. VI. 3a. Ed.
- Elias, N. 1987. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nation and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Guerra, F. X. 1994. The Spanish-American Tradition of Representation and its European Roots. *Journal of Latinamerican Studies* vol. 26, Part 1 (feb): 1-34.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación*. Quito: Libri Mundi.

- Guerrero, Andrés. 1993. De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. En *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, ed. A.V., 83-103. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP)-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- . 1991. *La semántica de la dominación*. Quito: Libri Mundi.
- . 1994. Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena", a fines del siglo XIX. En *Imagen e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos Siglos XIX y XX*, 197-252. Quito: FLACSO-Ecuador. (A publicarse en *Journal of Latinamerican Studies*, 1997).
- . 1995. El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación política. *Memoria* (Quito) No. 5: 89-123.
- . 1995. Problemes d'Amérique Latine (Paris) oct-dec: 51-74.
- . 1996. De protectores a tinterillos: la privatización de la administración de poblaciones indígena. En *Los pueblos campesinos de las Américas: etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*, ed. H. Bonilla, 193-121. Bucaramanga: Universidad de Santander.
- . 1997 en prensa. The Administration of Dominated Populations in a Citizens' System. Presentado en el seminario: "The Forging of Nationhood and the Contest over Citizenship, Ethnicity and History", (SEPHIS), New Dehli, feb. 1996.
- Habermas, Jurgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Ed. Taurus.
- . 1990. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Ed. Taurus.
- . 1994. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Ed. Gili.
- Lentz, Carola. 1996 (en prensa). *De su tierra uno no se puede dejar*. Quito: Ed. Abya Yala. Idem.: 1988. *Von seiner Heimat kann man*

- nicht lassen. Migration in einer Dorfgemeinde in Ecuador.* Frankfurt: Campus Verlag, 315.
- León, J. 1994. El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes. En *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, ed. A.V. Quito: CEDIME.
- Montes del Castillo, A. 1989. *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina.* Barcelona: Ed. Anthropos
- Moreno Y., Segundo y J. Figueroa. 1992. *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990.* Quito: Feso-Abya Yala.
- Muratorio, B. 1994. Diálogo de mujeres; monólogo de poder: género y la construcción del sujeto colonial en la Alta Amazonía. *Andes* n. 6: 248-251.
- Pateman, Carole. 1988. The Fraternal Social Contract. En *Civil Society and the State*, ed. J. Keane. London.
- Prakash, Gyan. 1994. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *American Historical Review* vol. 99, n. 5 dec.
- Rival, L. 1996. *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy.* Quito: Abya-Yala.
- Turner, M. 1996. Historicizing the Postcolonial from Nineteenth-Century Peru. *Journal of Historical Sociology* vol. 9, n. 1, march: 1-17.
- Todorov, T. 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine.* Paris: Seuil.
- Turner, B. 1994. Postmodern Culture / Modern Citizens. En *The Condition of Citizenship*, Bart van Steenberg. London: Sage.
- Weber, Eugen. 1983. *La fin des terroirs: la modernisation de la France rurale 1870-1914* (cap. Y y II). Paris: Fayard.

Estudios de negros en la antropología ecuatoriana: presencia, invisibilidad y reproducción del orden 'racial'/ espacial

Jean Rahier

Invisibilidad y presencia de los negros ecuatorianos

Hasta hace poco, las etnicidades negras ecuatorianas han sido caracterizadas por lo que podría llamarse una tradicional invisibilidad. Publicaciones en las ciencias sociales ecuatorianas hacen muy pocas referencias a la presencia de negros dentro de la historia y "topografía cultural" del país. El texto de Nina de Friedemann, "*Estudios de Negros en la Antropología Colombiana: Presencia e invisibilidad*" (1984), es por lo tanto una fuente de inspiración apropiada para describir la situación ecuatoriana. Friedemann deconstruye los mecanismos de invisibilidad negra en Colombia como una serie de procesos inherentes a la hegemonía blanca y blanca-mestiza.

Deconstruyendo la invisibilidad negra colombiana, Friedemann recalca las dimensiones e influencias regionales, nacionales, y trans-nacionales de las imágenes estereotípicas de los negros, del orden hegemónico blanco y blanco-mestizo, y del discurso anti-hegemónico (en literatura, política, etc.). Además, ella critica a sus colegas (blanco-mestizos) de las ciencias sociales y las humanidades colombianas por su participación, a pesar de un eventual compromiso político con los pueblos indígenas, en la reproducción de una característica perniciosa del orden "racial" colombiano: la invisibilidad de las etnicidades negras. Ella escribe:

En el campo de la antropología, sin embargo, (en cuanto al) propósito de la visibilidad del negro en el entorno universitario, ... está vigente la necesidad de rectificar 'la conducta' de literatos y críticos, de científicos sociales y educadores frente al negro y ante la historia de ayer y la del futuro. Pero ello solamente será posible cuando desaparezca la discriminación académica que han sufrido sus estudios (1984, 562).

Los afro-ecuatorianos están todavía muy poco visibles dentro de los currículos de los departamentos de ciencias sociales en las universidades ecuatorianas. Y así mismo si uno tiene que reconocer la existencia de un relativo reciente interés académico con temas afro-ecuatorianistas (principalmente en el Departamento de Antropología de la PUCE-Quito), nuevas publicaciones, que de otra manera son muy valiosas, siguen siendo caracterizadas por una evidente invisibilidad negra. Por ejemplo, en *Los mitos de la ecuatorianidad* (Silva 1995), Erika Silva nunca menciona la existencia de negros dentro del territorio ecuatoriano. Además, ignora la cuestión y la significación de su invisibilidad en estos mitos de la "identidad ecuatoriana". En un artículo titulado *La cuestión de las identidades en Quito* (Ibarra 1995), Hernán Ibarra trata de la historia de Quito dentro de la perspectiva de los procesos de identidad de sus poblaciones, en términos de las categorías étnicas de "blancos", "blanco-mestizos", "indígenas", "cholos", etc. A través de un análisis muy interesante de sucesivas modas musicales, de la historia del itinerario de las fiestas de Quito, así como de varios textos literarios, él trata de describir el desarrollo histórico de la problemática de las identidades en Quito. Pero sobre los negros, no escribe ni una sola palabra, a pesar de una documentada presencia negra desde los inicios de la fundación española de Quito, y de una relativa importante inmigración negra durante las dos últimas décadas, lo que permitió la creación de significativas comunidades negras en la capital del país (Whitten 1995).

Desafortunadamente, muchas de las publicaciones que sí focalizan sobre temas afro-ecuatorianistas tienden a representar a los afro-chofeños y a los afro-esmeraldeños en términos esencialistas y casi exclusivamente como comunidades fundamentalmente rurales, localizadas en la periferie del espacio nacional, que han existido de una cierta manera al margen de la vida moderna. El silencio sobre la presencia negra en contextos urbanos (Quito y Guayaquil) es característico

(Barrero 1979b; Barrero 1979a; Bermejo de Crespo 1985; Carvalho-Neto 1964; Coba 1980; Costales S. 1959; Estupiñán Tello 1983; García 1979; García 1984; Hidalgo Alzamora 1982; Naranjo 1987; Speiser 1986), etc. Mi argumentación consiste en sugerir que estas re-presentaciones de las realidades socio-culturales de la gente negra, con invisibilidad o presencia esencializada, además de ser incompletas y engañosas, no hacen nada sino reproducir y reforzar al orden "racial"/ espacial ecuatoriano.

Las etnicidades negras

Algunos investigadores afro-americanistas entienden a las etnicidades negras en términos de una identidad esencializada, definida de una vez por todas, congelada en espacio y tiempo, lo que el sociólogo negro británico Paul Gilroy llama un "absolutismo étnico" que implica la adopción de un concepto de "sujeto" (*self*) como siendo una entidad "racializada y soberana" (Gilroy 1995). Por el contrario, yo opto por entender el concepto de "sujeto" (*self*) como una entidad fragmentada y problemática, y prefiero abordar a las etnicidades negras (*blackness*) en términos de procesos personales, sociales, culturales, políticos y económicos, incrustados dentro de contextos espacio-temporales particulares, así como dentro de dimensiones locales, regionales, nacionales y trans-nacionales. En realidad, mi intención es combinar varios aspectos de las metodologías de Paul Gilroy y Peter Wade (un antropólogo, británico también, quien investigó a comunidades afro-colombianas). Esta combinación permite incluir a los varios niveles (locales, regionales, nacionales y trans-nacionales) de la realidad socio-cultural.

Paul Gilroy propone el concepto de "Atlántico Negro" como una metáfora de la "diáspora africana". El argumenta que el Océano Atlántico es y ha sido un escenario de viajes multi-direccionales de culturas negras (Gilroy 1993). El insiste sobre la importancia de las dimensiones trans-nacionales de las etnicidades negras (*blackness*), que en realidad caracterizan la historia de la diáspora desde su inicio. El subraya el error de limitar el análisis de las etnicidades negras al nivel del Estado-Nación, y evidencia la existencia del "Atlántico Negro" como una contracultura de la modernidad, así como un producto de es-

ta misma modernidad: adentro y afuera al mismo tiempo, evocando las complejidades y la multiplicidad de las culturas de la diáspora africana (Gilroy 1993).

Peter Wade, en su libro *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Wade 1993), investiga las etnicidades negras como combinaciones particulares de dos conjuntos de procesos diferentes: mestizaje y blanqueamiento por una parte, y/o procesos de nucleación comunitaria por otra. El escribe que en cualquier parte de America Latina, de acuerdo con las especificidades de los lugares en que se viva, los negros han sido involucrados en la adaptación cultural de los valores y normas de la "sociedad nacional", dominada por una élite blanca y blanca-mestiza, durante los períodos colonial y republicano. Al mismo tiempo, sigue Wade, porque lo decidieron y/o porque fueron forzados de hacerlo por la sociedad nacional, los negros también se alejaron y se congregaron en relativo aislamiento. En estas circunstancias, la vida comunitaria ha sido basada en principios de igualdad humana (en oposición a situaciones de segregación), en la cual los negros han podido crear y reproducir tradiciones culturales que son identificadas por ellos mismo y por otros como "cultura negra". La manera en la cual estos dos conjuntos de procesos se combinan es, de acuerdo a Wade, determinada por la economía política local. En varias ocasiones en su libro, Wade insiste que uno no puede investigar a las etnicidades negras sino dentro de su realidad local, y sin desvalorizar las dimensiones regionales y nacionales.

El mestizaje, la ecuatorianidad y el orden "racial"/espacial

Desde el inicio de la vida republicana del país, la élite blanca y blanca-mestiza ha reproducido una "ideología ecuatoriana" de identidad nacional que proclama al mestizo como el prototipo de la ciudadanía moderna ecuatoriana. Para Erika Silva (Silva 1995), dos mitos proveen la base en la cual se enraíza la ideología de Ecuatorianidad. El primero, el "Mito del Señorío sobre el Suelo", tiene que ver con la territorialidad. Presenta al Ecuador como un país rico en recursos na-

turales, con un medio ambiente bendecido por la naturaleza. Ella subraya los fantásticos obstáculos, la loca geografía, representada por el medio ambiente andino que los indígenas no pudieron dominar. Sólo los conquistadores españoles pudieron vencer a la naturaleza rebelde, desde su inicial establecimiento en Quito, lugar central donde su empresa de "descubrimiento" fue organizada. Quito es visto como el corazón de la Patria, la "entidad centrífuga". El segundo mito, el "Mito de la Raza Vencida", tiene que ver con la cuestión de la etnicidad. Las varias comunidades indígenas constituyen una "raza vencida" porque fueron víctimas de una triple conquista: la conquista de la geografía, la conquista inca, y la conquista española (Silva 1995, 14). El mestizaje, producto del mito de la raza vencida y de la resurrección traída por los conquistadores españoles, representa el verdadero inicio de la historia ecuatoriana. Es la esencia de la Ecuatorianidad.

Estos dos mitos son basados en la creencia de la inferioridad de la población indígena, así como sobre una incondicional admiración e identificación con la "Civilización Occidental". La conquista española abrió el camino de la resurrección nacional. Como Whitten lo indicó cuando explicaba la significación del proceso de blanqueamiento en la sociedad ecuatoriana, esta ideología de la Ecuatorianidad como "mestizo-ñeidad" (*mestizo-ness*) no sugiere que el blanco se "indianiza", sino más bien que es el indio quien se blanquea étnica (*race mixing*) y culturalmente.

En esta imaginación de la Ecuatorianidad, no hay lógicamente ningún lugar para los negros: ellos son, y más bien deben ser, invisibles. Ellos constituyen el último Otro, una especie de aberración histórica, un ruido dentro del sistema ideológico de la nacionalidad, una polución del patrimonio genético ecuatoriano. No son incluidos dentro del Mestizaje. Se puede referir aquí a los trabajos de Ronald Stutzman y a sus comentarios sobre pasajes de libros escolares ecuatorianos que tratan de la "historia oficial" del país (Stutzman 1981, 63).

A través de la historia moderna del Ecuador, Quito y Guayaquil han sido –y continúan siendo– los lugares en donde se encuentran las instituciones del Estado, y en donde las decisiones económicas y políticas son tomadas por la élite nacional blanca-mestiza. La élite nacional controla las instituciones del Estado y define la Ecuatorianidad en términos de Mestizaje; sus planes de desarrollo nacional conciben a las ciudades como los epicentros de donde la civilización (blanca-mesti-

za) fluye al resto del país, las áreas rurales (*frontier areas*), en donde vive sobre todo gente indígena y negra, ignorante y sin entrenamiento. La premisa de este movimiento es que los pueblos rurales no-blancos constituyen nada más que importantes obstáculos en la vía del desarrollo nacional, en contra de los cuales la única lucha posible es de educar e integrar. Stutzman describió claramente la fuerza de esta ideología de desarrollo nacional que caracteriza a las poblaciones rurales no-blancas por sus supuestas deficiencias "raciales" psico-culturales y socio-económicas que bloquean al desarrollo nacional (Stutzman 1981).¹

Por lo tanto, la sociedad ecuatoriana está espacialmente constituida. Está organizada en una "topografía cultural" (Wade 1993, 50) dentro de la cual residen varios grupos étnicos que ocupan tradicionalmente lugares y regiones específicas, que gozan de diferentes concentraciones de poder económico y social, y que, finalmente, ocupan diferentes posiciones dentro de la jerarquía social y del orden racial. Los pueblos negros e indígenas se encuentran en los escalones más bajos de este último, y las dos regiones negras tradicionales (Esmeraldas y Chota) están vistas negativamente por la ciudadanía urbana blanca-mestiza, como lugares de indolencia y violencia, pereza, retraso, y naturaleza inconquistada: vegetación exuberante y clima húmedo (para Esmeraldas) o clima árido (para el valle del Chota), etc.

En el caso de la pequeña ciudad balnearia de Atacames, en donde muchos quiteños pasan sus vacaciones, y en donde algunos compraron unos terrenos para construir segundas residencias o pequeños hoteles y restaurantes cerca de la playa, uno puede observar un fuerte antagonismo entre los habitantes locales y estos migrantes serranos permanentes o estacionales. En la mayor parte de las construcciones, por ejemplo, ningún trabajador local está empleado. La mano de obra viene principalmente de Quito. Cuando uno pregunta a las personas encargadas de las construcciones por qué los trabajadores son contratados en Quito, no tienen ninguna dificultad —como si lo que decía fuera sentido común— en responder que los trabajadores locales (es decir afro-esmeraldeños) son perezosos, ladrones, etc. Obviamente, existe una dimensión espacial que estructura la nacionalidad y su orden racial (Wade 1993, 58).

Como afro-europeo, tuve más que una vez, durante los seis años que residí en el Ecuador (1985-1991), la oportunidad de experimentar

la existencia del orden racial, y de las dimensiones espaciales dentro de las cuales está constituido. En varias ocasiones, en Quito, personas blanco-mestizas y mestizas compartieron conmigo sus pensamientos negativos acerca de los negros –más precisamente acerca de los negros ecuatorianos–, luego de conocer mi interés por las culturas afro-ecuatorianas: “La gente negra de este país es malvada, son criminales violentos, son buenos para los deportes y nada más, etc.” Ellos lo hicieron sin jamás pensar que yo podría ser ofendido por sus declaraciones. La idea que yo, una persona negra del mundo “desarrollado”, pueda identificarme con negros ecuatorianos no les vino a la mente. Semejante identificación no era posible, simplemente, porque en su escala de respetabilidad étnica y cultural, mi “europeanidad” supuestamente borraba mi ser negro (*blackness*). Y tendría yo que estar orgulloso de esto. Cuando entonces preguntaba si ellos se habían dado cuenta a quién estaban hablando, que yo era negro, invariablemente respondían, a veces interrumpiéndome, algo en el estilo de que yo era negro tal vez, pero que era negro fino, negro educado. “Como así se va a comparar con esta gente, pues?” Mi cualidad de extranjero, mi “europeanidad”, era una potente fuente de prestigio.

Durante mi trabajo de campo en la Provincia de Esmeraldas, en 1990, grabé una entrevista con una enfermera quiteña quien se identificaba como blanca-mestiza. Ella trabajaba en un equipo de trabajadores de salud quienes estaban involucrados en un proyecto de 5 años financiado por iglesias protestantes americanas y holandesas. El objetivo principal de este proyecto era el de enseñar “mejores prácticas espirituales y de higiene pública”, así como de proveer servicios médicos y dentales gratis a la población de la región en torno al pueblo afro-esmeraldeño de Santo Domingo de Onzole, localizado en la profundidad de la selva tropical esmeraldeña. Curioso por conocer la visión que una mujer quiteña blanca-mestiza podría tener sobre la gente negra con la cual trabajaba, le pregunté sobre el porqué se había involucrado en este proyecto. Ella contestó entusiastamente:

Más antes, conocí a un norte-americano que trabajaba en desarrollo comunitario y quien era amigo de mi actual jefe (del C.E.N. A.D.), era el norte-americano Calvin. Conocí entonces a Calvin ... que me animaba para que trabajara en desarrollo, en investigación, porque me decía que veía en mí un espíritu aventurero. Porque es

verdad que a mí me gusta el movimiento, no me gusta quedarme en un solo sitio. Y justamente, el amigo de Calvin quien se llama Ron, trabajaba en el (río) Cayapas. Y cuando él se iba, yo siempre le decía de llevarme a conocer. Me interesaba cómo es la gente. Y él me llevó una vez y tuve la oportunidad de conocer a gente negra, a pesar que por allá son principalmente Cayapas. Y fue una sorpresa para mí, no me pasó nada ... Viajando de noche en la canoa, yo como única mujer en medio de negros. Entonces, Calvin me entrevistó, yo le dije que estaba interesada por nuevas experiencias. Luego, lo primerito que él me lanzó fue eso: me dijo que en Santo Domingo no iba a encontrar ni un blanco, que toda la gente es negra. Yo le dije: —Ahí sí, tengo un poco de temor! Pero él me dijo que yo ya había sobrepasado el susto. Entonces yo le dije que quería ir pero que no podía asegurarle de quedarme hasta el final, que quería probarlo, que quería intentarlo. El dijo que estaba bien; aceptó mis planteamientos. Además, los niños negros son tan activos, tan alegres, tan dulces, me encantan. Entonces, gracias a estos primeros contactos, perdí el susto. Además, tengo temor a los bichos, culebras, etc ... ·Aparentemente tenemos una visión de agresividad de estos negros grandes, tan fuertes, pero son tan tiernos con los niños. Y ahora, ya no tengo temor. Esa es mi experiencia personal...

Su respuesta demuestra la existencia concreta del orden "racial"/espacial. Desde su perspectiva quiteña y blanca-mestiza, ella expresa su miedo de los negros quienes ella identifica como seres desconocidos, fuertes y agresivos, viviendo en un medio ambiente caracterizado por una naturaleza indómita con numerosos insectos y animales salvajes. Sus últimas experiencias de interacción con los negros en su tierra tradicional parece haber atenuado sus prejuicios. El hecho de que ella compartió conmigo sin ninguna vergüenza sus consideraciones racistas es indicativo de su conciencia de la existencia de las dimensiones espaciales en las cuales se inscriben las etnicidades negras y el orden "racial"/espacial.

En el resto de esta presentación, me gustaría seguir mi discusión con el breve análisis de las representaciones —que caben en el marco de la "cultura popular"— de dos eventos polémicos que ilustran a dos tipos de procesos distintos: los procesos de segregación "racial" o étnica de acuerdo al orden "racial"/espacial, así como los procesos de "integración" o mayor participación de los negros dentro de la socie-

dad ecuatoriana moderna y post-moderna. Estos dos eventos polémicos son, respectivamente: 1. los comentarios racistas de dos oficiales de la policía nacional publicados en la prensa capitalina en septiembre de 1995 y, 2, la elección de Mónica Chalá, el 9 de noviembre de 1996, como Miss Ecuador 1995-1996.

La etnicidad negra, migraciones, y el orden "racial"/espacial

El primer evento que quiero comentar aquí está compuesto por una serie de crímenes violentos cometidos en Quito los días 2 y 3 de septiembre de 1995 y de las varias reacciones que estos crímenes provocaron en la prensa por parte de periodistas, del liderazgo de las fuerzas de policía de Quito, y de varias organizaciones negras y de defensa de los derechos humanos. El día 5 de septiembre de 1995, el diario *Hoy* reportó en su sección "Crónica de Quito" una descripción de los crímenes que concluyeron con la muerte de varias personas. El artículo fue firmado con las iniciales "A.R." En este artículo –que no quiero citar aquí por falta de tiempo– uno puede observar los procesos de reproducción de imágenes estereotípicas de los negros. La única vez que una identificación étnica es mencionada es cuando los criminales son negros.

Esto es una tradición en la prensa capitalina que todos aquí conocemos. Cuando la identidad étnica o "racial" de una persona implicada en un crimen es mencionada, siempre se trata de un negro (con las expresiones "moreno", "raza morena", "persona de color", etc.) y siempre es el agresor, el criminal, el salvaje ... Obviamente, el artículo de A.R. –que "racializa" a los criminales sólo cuando son negros– fue escrito de acuerdo al espíritu del orden "racial" ecuatoriano, que iguala a lo negro con cualquier forma de violencia y sentimiento anti-social. Los demás artículos del *Hoy* que he consultado acerca de este evento fueron escritos por la periodista Sylvia Mejía, en total contraste con el artículo de A.R. Ella adoptó una perspectiva anti-racista.

El sábado 9 de septiembre de 1995 (página 5B), Sylvia Mejía presentó en el *Hoy* varias entrevistas sobre esta historia con el oficial de policía que dirige la Oficina de Investigación del Delito (O.I.D.) y con el coronel de policía, comandante del Regimiento de Policía Quito. Ellos propusieron la siguiente interpretación:

'Es un ajuste de cuentas entre traficantes de droga', afirma el jefe de la OID. Según dice, hasta ahora las investigaciones les han llevado a concluir que los autores del asesinato cumplieron con una 'vendetta' ... 'Los cuatro fallecidos pertenecen a una misma familia, incluso los heridos son familiares y amigos que estaban en el mismo grupo' -agrega. 'Dos de los abatidos acababan de cumplir una sentencia en la cárcel por tráfico de drogas y tienen ficha aquí en la OID' (5B).

Luego del subtítulo "¿La culpa la tienen los negros?," Mejía continúa:

Sobre el porqué de este brote de delincuencia con violencia, tanto el jefe de la OID como el del Regimiento Quito tienen sus propias teorías ...

Las cuatro personas asesinadas el sábado, así como la mayoría de los heridos, son de *raza negra*. Influenciados por esto, quizá, los dos oficiales no tienen empacho en exponer una versión insólita del génesis de esta 'ola de violencia': '... Y esta migración de morenos que ha atacado a la ciudad', agrega el Jefe de la OID ...; mientras que el jefe del Regimiento Quito da una amplia explicación: 'hay un tipo de raza que es proclive a la delincuencia, a cometer actos atroces ... es la raza morena, que está tomándose los centros urbanos del país, formando estos cinturones de miseria muy proclives a la delincuencia por la ignorancia y la audacia que tienen'. Es más, (el jefe de la OID) está seguro de que tanta violencia se debe a la experiencia que los delincuentes locales han obtenido de los colombianos 'que la mayoría de delitos los cometen con armas de fuego'.

La "raza negra" de las víctimas hace de ellos, automáticamente, unos individuos sospechosos. La teoría de un conflicto entre dos pandillas de traficantes de droga no fue investigada por Mejía.

El 21 de septiembre de 1995, *Hoy* presentó una serie de protestas por parte de varias organizaciones: el Comité de Derechos Humanos de Esmeraldas, el Departamento de Pastoral Afro-Ecuatoriana de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, la Compañía de Danza Azúcar, etc. Ricardo Garcés, representante del Grupo de Pastoral Negra en San Lorenzo y Renán Tadeo, miembro del Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, protestaron también en contra de los comentarios racistas de los dos coroneles, informando sobre la segregación de la cual la gente negra sufre en regiones urbanas:

Nosotros estamos conscientes del racismo que nos rodea. Estas reacciones las hemos estado sintiendo toda la vida de una manera camuflada en los buses, en los colegios, en la calle ...

'Individuo de raza negra', destacan las noticias de crónica roja cuando un negro ha cometido un delito, pero el adjetivo no lo usan en otros casos, no dicen 'de raza mestiza' o 'de raza blanca' ...

Sigue habiendo colegios o discotecas donde la entrada de negros está prohibida. ¿Ha visto usted alguna señora cajera de un banco que sea negra? A los negros se los acepta, pero para guardias. Y lo más común: vamos a alquilar un departamento y nos dicen que ya está arrendado. Aquí sigue reinando un racismo solapado.

El día 24 de septiembre, *Hoy* publicó una carta mandada por el General Comandante de la Policía Nacional al Director del diario, en la cual él se queja de supuestas distorsiones cometidas por Mejía cuando reportó sobre sus entrevistas con los coroneles. Al final de su carta, en la cual él sugiere disculpas, el General trata de validar la idea según la cual negros son más implicados que los demás en los crímenes violentos. Eso es el caso, escribe, porque son víctimas de la influencia negativa de los delincuentes colombianos:

Esta cruda verdad, es la otra cara de la medalla, porque según las estadísticas, *un porcentaje de delincuentes nacionales*, influenciados por los de otros países vecinos, *son hombres morenos* que cometen delitos con armas de fuego. En estas menciones, se podrá apreciar que la Policía ha identificado, particularmente, a víctimas de la violencia y a otros autores de ésta, como integrantes de la raza negra.

Si este señalamiento, presuntamente ofensivo, ha llegado a lesionar las fibras sentimentales de un respetable grupo de compatriotas, cumplo con la obligación de entregarlos mi desagravio personal e institucional, con la seguridad de que jamás ha existido, ni remotamente, una intención hiriente y consecuentemente una sombra de distanciamiento entre la Policía Nacional y la población civil ecuatoriana (*Hoy*, 24 septiembre 1995, 9A).

Luego, transcribiendo los pasajes de las entrevistas, Mejía demuestra que no ha distorsionado los comentarios de los oficiales. Ninguno de los periodistas que cubrió esta historia cuestionó la validez de la información estadística a la cual el General se refiere: "... según las estadísticas, *un porcentaje de delincuentes nacionales*, influenciados por los

de otros países vecinos, *son hombres morenos* que cometen delitos con armas de fuego ...”

El liderazgo de la Policía Nacional presentó disculpas por los comentarios racistas reportados, al mismo tiempo que —con la manipulación de la “autoridad” de las “estadísticas”— trató de reforzar la imagen estereotípica y paternalista de los negros como peligrosos criminales quienes se encuentran bajo la mala influencia de los peores de los criminales: los colombianos.

La migración de negros hacia la ciudad de Quito es, sin lugar a duda, uno de los temas principales de la historia que acabo de presentar. Durante las dos últimas décadas, la migración negra permitió la formación de importantes comunidades negras en Quito: Bastión Popular, Comité del Pueblo, Batallón del Pueblo, Aticucho, Roldós, y Carapungo, así como la presencia de negros dispersos en otros barrios quiteños. Hoy en día, los negros representan una parte integral del paisaje urbano, en donde nacen más y más afro-ecuatorianos. Es el caso, por ejemplo, de Mónica Chalá, quien nació en Quito de un padre afrochoteño y de una madre afro-esmeraldeña.

La exclusión geográfica e ideológica de los negros ecuatorianos está reafirmada en el hecho de la “discriminación académica”, en los comentarios racistas de los dos coroneles y del General de policía, en la respuesta de la trabajadora de salud, y en el disgusto para contratar a trabajadores locales en las construcciones de Atacames. Todos indican claramente el lugar de los negros ecuatorianos dentro del orden “racial” (al fondo, como la peor de las “razas”), y dentro de la topografía cultural del país (en regiones alejadas de los centros urbanos). Por consiguiente, la inmigración en Quito es una calamidad, una plaga que ataca peligrosamente a la ciudad y al territorio blanco-mestizo. Las etnicidades negras, naturalmente malas, son vistas todavía más negativamente cuando no se quedan en sus “lugares”. El orden “racial” así como las afirmaciones de los oficiales de la policía rehusan considerar a los migrantes negros como una parte integral de las poblaciones de Quito. Ellos no deberían estar allí, no “pertenecen” a este lugar.

Los científicos sociales cuyos trabajos se caracterizan por una evidente invisibilidad negra y/o por un acercamiento esencialista de las etnicidades negras refuerzan el orden racial. De igual manera que los líderes de la policía, ellos tienen dificultad en considerar a los afro-

ecuatorianos como un respetable e importante componente de la historia ecuatoriana, o –más específicamente– como un innegable elemento de las siempre cambiantes identidades de las poblaciones quiteñas.

La historia de los coroneles y de las reacciones que provocaron denota tanto la fuerza del orden “racial” como la presencia más marcada, o la menor invisibilidad, de los negros en el Ecuador contemporáneo. Hace veinte años, los mismos comentarios racistas habrían pasado inadvertidos; no habrían provocado ninguna reacción de organizaciones negras que aún no existían.

En diciembre 1995 y enero 1996, he visitado al Ecuador otra vez. En esta ocasión, he compartido con buenos amigos míos –cientistas sociales blanco-mestizos ecuatorianos– mi sorpresa frente a la más pronunciada presencia negra en la sociedad quiteña y ecuatoriana en general, y a la relativa mejor aceptación de los negros que parecía prevalecer en comparación con la situación de hace solamente cinco años. La mayor parte de las respuestas tendían a explicar la nueva realidad como un resultado directo y exclusivo de la historia del movimiento indígena ecuatoriano, que ha sido y aún es muy importante en el Ecuador, por lo tanto minimizando la historia de las luchas políticas de las organizaciones negras, y de su relativo éxito. Si es verdad que la reciente historia de la resistencia indígena constituye un factor muy importante para explicar los cambios previamente mencionados, sería totalmente irreal (y tal vez hasta racista) concebir a la resistencia negra como inexistente o, en el mejor de los casos, como simplemente secundaria e insignificante. La presente variedad de las organizaciones negras demuestra la salud y la fuerza de la resistencia negra (Whitten 1995).

Miss Ecuador 1995-1996

En la noche del 9 de noviembre de 1995, en el teatro Bolívar de Quito, un evento sorprendió al Ecuador entero: una mujer negra, Mónica Chalá, fue electa Reina del Ecuador. Su elección tuvo el efecto de una bomba en la sociedad ecuatoriana. Durante las semanas que siguieron al evento, los temas de racismo y de la identidad nacional fueron debatidos en la prensa.

A primera vista, este evento podría parecer una contradicción de lo que acabo de indicar sobre el orden "racial"/espacial. En efecto, ¿cómo es posible que, en un país donde la segregación "racial" y étnica es tan obvia, una mujer negra sea elevada a una posición donde representa el ideal nacional de belleza femenina? Esta es la cuestión que voy a tratar de contestar brevemente.

Para empezar, tenemos que recordar que la decisión del jurado provocó fuertes reacciones negativas. ¿Cómo así que una mujer negra va a representar al Ecuador? La primera vez que una mujer negra participa en el concurso de Miss Ecuador, ella gana y se vuelve para un año un símbolo de la Ecuatorianidad! Un rumor empezó a circular para explicar esta aberración: el jurado había decidido elegir a Mónica Chalá porque el próximo concurso de Miss Universo, en el cual la nueva Miss Ecuador iba a representar al país, iba a ser organizado en la República Sudafricana. Por lo tanto, para aumentar la suerte del Ecuador, y complacer a Nelson Mandela, su gobierno, y al jurado de Miss Universo, escogieron a la candidata negra. La eventualidad de que ella haya sido escogida porque era la "mejor concursante" no fue realmente formulada. La ansiedad provocada por el triunfo de Chalá era demasiado fuerte: una mujer negra como símbolo de la feminidad ecuatoriana! Hasta entonces, esta posición había sido ocupada exclusivamente por mujeres blanco-mestizas cuya identidad étnica y rasgos físicos celebraban indudablemente a la "blanco-mestizoneidad" como el estándar de belleza, de acuerdo con la ideología hegemónica del mestizaje. La elección de Chalá hizo temblar al edificio del orden "racial". Gente que usualmente no miraba a la elección de la Reina del Ecuador con mayor interés –académicos por ejemplo– fueron incluidos en la discusión. Un artículo escrito por Jaime Bejarano en *El Comercio* del día 21 de noviembre expresaba el malestar causado por la elección de Chalá en círculos blanco-mestizos. Este autor hacía referencia a la piel negra y a la belleza de Chalá de una manera muy locuaz y a la vez contradictoria. Por una parte él celebraba la ideología del Mestizaje, cuando por otra –probablemente porque quería presentarse como una persona tolerante, capaz de detectar cualidades estéticas en otras "razas"– él explica la belleza de lo que llama la "Venus de ébano" por su "raza no contaminada", es decir por el hecho de que tiene la piel muy oscura y que no fue dañada por el ... mestizaje:

Una espigada y cimbreante muchacha de raza negra fue la triunfadora en un certamen galante nacional ...

El actual consenso interracial, aunque sea únicamente en materia de apreciación estética, no pudo ser sino el resultado de una toma de conciencia mayoritaria de que el Ecuador es un crisol de pigmentos epiteliales, mixtura alambicada de estirpes ancestrales, simbióticamente amalgamada con diversas aportaciones epidérmicas venidas de otros continentes ...

Y las hechuras y facciones de Mónica rebasan ese frívolo y prosaico concepto (de 'símbolo sexual'). Ella transfiere hacia afuera, por su propia irradiación u ósmosis, un hálito candoroso de ingenuidad que su raza, virgen aún de externos contaminantes, guarda todavía prístina y sin menoscabo ...

Mónica Chalá es una venus de ébano y azabache, de aquellas engendradas en plenilunio, concebidas cuando la luz se prende en la penumbra.

Varios miembros de organizaciones negras y algunos deportistas negros, a los cuales se juntaron una variedad de sectores progresistas de la sociedad, se solidarizaron con la decisión del jurado. Condenaron el racismo que se perfilaba detrás de los comentarios que cuestionaban la decisión del jurado.² Durante una entrevista publicada en un artículo titulado *No soy menos ni más que nadie por el color de mi piel* (*Hoy*, 9 Noviembre, 1995), la nueva reina del Ecuador tuvo que, de una cierta manera, justificar su nueva posición como símbolo del país, lo que por supuesto ninguna de sus predecesoras jamás tuvo que hacer.

Los concursos de belleza en general proveen el espacio en donde un grupo nacional, regional o local re-enfatiza los valores, conceptos y comportamientos que considera como fundamental para su supervivencia, y para el sentido que tiene de sí mismo. "El escenario de los concursos de belleza es el lugar en donde ... identidades y culturas pueden ser -y frecuentemente son- hechas públicas y visibles" (Balleirino Cohen 1996, 2). Esta es la razón por la cual tienen importancia para las élites quienes usualmente los organizan. Estas élites crean y mantienen su orden hegemónico a través de la manipulación y de la exhibición del cuerpo femenino.

Por definición, los concursos de belleza pueden también ser bastante polémicos. Muy a menudo ellos proveen un espacio para debates,

discusiones, y negociaciones. Esto, sin lugar a duda, fue el caso del concurso de Miss Ecuador 1995-1996. Investigadores americanos que publicaron un libro sobre los concursos de belleza escriben en su introducción:

... the values and goals of a nation, locality, or group, beauty contests expose these same values and goals to interpretation and challenge. This sort of opening or rupture happens when a local aesthetic encounters a foreign model of beauty, when local opinions diverge over who should win and why, and when audience and judges disagree. Beauty contests evoke controversy over qualities that should count in a competition, how women should act, and what the outcome means (Ballerino Cohen 1996, 2).

Obviamente, la controversia provocada por la elección de Chalá fue exclusivamente creada por el color de su piel, o sus rasgos "raciales". Cuando se mira detenidamente su elección, se puede entender que en realidad todos los otros aspectos de su personalidad se ajustan muy bien al modelo de mujer para este rol. El voto tiene que ser entendido dentro del contexto de mayores influencias trans-nacionales que caracteriza a la sociedad post-moderna ecuatoriana.

La presencia negra, el mercado televisivo y las influencias transnacionales

Como lo he sugerido anteriormente, la inmigración negra en Quito (y Guayaquil) hace más difícil la reproducción de la ideología hegemónica de invisibilidad negra. Los negros ecuatorianos se convirtieron progresivamente en parte integral de los paisajes urbanos, de la modernidad ecuatoriana, a pesar del orden "racial" y de la "discriminación académica". También he indicado que la reciente historia de resistencia negra y sus relativos éxitos deben ser tomados en consideración cuando se explica la presente situación de relaciones inter-étnicas.

Si es verdad que la decisión del jurado denota una cierta tolerancia para con las etnicidades negras, es verdad también que lo que la elección de Chalá celebra no son los valores de las tradiciones afro-

ecuatorianas que todavía se encuentran en la periferia del territorio nacional, y que los líderes negros llaman "lo nuestro". Esta elección tampoco celebra las cualidades de la mayoría de las, usualmente pobres, mujeres negras. Al contrario, es muy evidente que su elección celebra los criterios y valores (físicos, morales, y estilos de vida) de la sociedad post-moderna ecuatoriana, que son fuertemente influenciados por los ideales producidos en las sociedades post-industriales de Europa Occidental y de América del Norte. En estos poderosos centros de producción de imágenes televisivas y cinematográficas, el cuerpo femenino negro es tan mercantilizado como el blanco. Ya no es más invisible. No hay, por ejemplo, transmisión televisiva de desfiles de moda sin la inclusión de algunos "modelos negros internacionales". Y en los *video clips* de MTV y de VH1 —canales de televisión que pueden ser sintonizados en Quito y Guayaquil 24 horas al día—, la presencia de mujeres negras es cuantitativamente igual, sino a veces superior, a la presencia de mujeres blancas. El importante éxito de artistas negros en el escenario de la música internacional (Rapp, Rock, African musics, Reggae, Salsa, Jazz, etc.) asegura una firme presencia negra en las imágenes televisivas y musicales consumidas en Quito y Guayaquil. El cuerpo negro, y más particularmente el cuerpo femenino, cuando respeta mediciones y perfiles ideales, es hoy en día un medio utilizado, con el cuerpo femenino blanco, para proclamar un modelo internacional de belleza que incluye a una cierta diversidad "racial". El origen extranjero de estas imágenes (países post-industrializados) les confiere, desde una perspectiva ecuatoriana, una especie de respetabilidad, una cualidad de moda, y las presenta eventualmente como modelos que tienen que ser repetidos. Por lo tanto, no es ninguna sorpresa que en los círculos ecuatorianos de televisión, específicos cuerpos de mujeres negras puedan ser vistos estando a la moda o *cool*.

Etnicidad negra, Mónica Chalá, y la acción política

Como lo he sugerido anteriormente, si se deja de un lado al color de la piel de Chalá, uno puede apreciar el hecho de que ella tiene el perfecto perfil para el rol. Ella nació en Quito, la hija de dos inmigran-

tes negros quienes son originarios de las dos comunidades negras tradicionales. Porque nació y vive en Quito, ella era una de las dos representantes de la Provincia de Pichincha. Cuando se considera la predisposición para con Pichincha y Guayas en los concursos de Miss Ecuador, se entiende que este era un punto a su favor. Claudia Acosta, Reina de Cuenca, estaba convencida de que: "igual morena, no habría ganado si representaba a Esmeraldas o alguna otra provincia, porque hay regionalismo" (*Hoy*, 9 Noviembre, 1995).

La historia personal de Chalá presenta otras ventajas. Ella ya era conocida en las esferas públicas urbanas porque es la hermana de Liliana Chalá. Con su hermana Liliana, ya había participado en desfiles de moda y en publicidades televisivas. Gracias a estas experiencias, ella cogió el gusto para el modelaje y se matriculó en una escuela de modelaje en Quito. Antes de participar en el concurso, había hecho una publicidad en la televisión con Alex Aguinaga. Es luego de la producción de esta publicidad que alguna gente –no precisa quién exactamente– le propuso participar en el concurso. Ella estuvo encantada de aceptar (*Vistazo*, 16 Noviembre 1995, no. 678). Es muy consciente de los eventuales valores de su cuerpo en el mercado del modelaje, y toma su carrera muy en serio (*Vistazo*, 16 Noviembre 1995, No. 678).

Chalá interpreta su elección como, primeramente, la historia de un éxito personal y familiar. Si se convirtió en Miss Ecuador, dice con razón, fue principalmente gracias a su trabajo, su determinación, sus esfuerzos, sus cualidades personales, y no fue porque el concurso de Miss Universo iba a ser organizado en Africa del Sur. En varias entrevistas, ella insiste en la victoria que su elección representa para la gente negra e indígena. Pero sus ambiciones políticas no parecen ir más allá. Esperanzadamente, ella desea que su coronación abra la puerta a otros ecuatorianos no-blancos para ocupar posiciones de visibilidad en la esfera pública. Pero ella no parece haber escogido hablar, desde el podium que ocupa, como una representante de las luchas de la gente negra del país, que es menos visible que ella, y que todavía sufre procesos discriminatorios. Ella parece estar más preocupada por "representar al país entero" en vez de difundir a las voces afro-ecuatorianas. Aparentemente, ella no se identifica realmente con las etnicidades negras de las zonas rurales –que le son totalmente ajenas. Al contrario, parece identificarse más con las imágenes de *blackness* de Janet Jackson, Whitney Houston, Naomi Campbell e Iman.

Su elección fue una sorpresa para la mayor parte de los afro-ecuatorianos, particularmente para los que viven en zonas rurales. Antes del concurso, no había realmente estado en contacto con las organizaciones negras. Muchos ni sabían que estaba compitiendo. Su victoria no fue tanto la de ellos, porque no habían sido involucrados en su candidatura. No entendieron cómo podía ser. Ni siquiera estaba representando a las regiones negras del país, sino a la Provincia de Pichincha y a la "blanca-mestiza" Quito. En las entrevistas de Chalá que yo pude consultar, ella tiende a insistir sobre el hecho de que el ser negro no es sino nada más que un color de la piel. Su mensaje parece ser que no es porque uno es negro que uno no pueda participar en la modernidad. Ella se identifica fuertemente con la "cultura urbana".

Espero haber demostrado la necesidad de abordar la cuestión de el ser negro (*blackness*) dentro de la multiplicidad de las dimensiones y de los procesos que le constituyen; y eso por razones teóricas, metodológicas así como políticas.

Notas

- 1 Ver también la ponencia de Kim Clark en este Congreso.
- 2 *Hoy*, Noviembre 9, 1995; *Hoy*, Noviembre 11, 1995, 5; *Hoy*, Noviembre 15, 1995, 7A; *El Comercio*, Noviembre 19, 1995, C1.

Bibliografía

- Ballerino Cohen, Colleen and Richard Wilk, with Beverly Stoeltje. 1996. *Beauty Queens on the Global Stage*. In *Beauty Queens on the Global Stage. Gender, Contests, and Power*, edited by C. a. R. W. Ballerino Cohen, with Beverly Stoeltje. New York: Routledge.
- Barrero, Jacinto. 1979a. Costumbres, ritualismos y creencias en torno a los muertos en el campo de San Lorenzo. *Apertura* 2: 25-49.
- , 1979b. Creencias y costumbres. *Apertura* 3: 26-41.

- Bermejo de Crespo, Esther. 1985. Tío Conejo y Tío Tigre, cuentos populares negro-ecuatorianos. *Miscelánea Antropológica*. Guayaquil: Museo del Banco Central.
- Carvalho-Neto, Paulo de. 1964. *Diccionario del Foklor Ecuatoriano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Coba, Carlos Alberto. 1980. *Literatura popular afroecuatoriana*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, Colección Pendoneros.
- Costales S., Alfredo y Piedad Peñaherrera. 1959. *Coangue*. Quito: S.P.I.
- Estupiñán Tello, Julio. 1983. *El negro en Esmeraldas (Apuntes para su estudio)*. Quito: Imprenta Nacional.
- García, Juan. 1979. *Décimas. Una manifestación de la poesía oral en los grupos negros del Ecuador*. Quito: Centro de Investigación y Cultura del Banco Central del Ecuador, Poligrafados.
- , 1984. Poesía negra en la costa de Ecuador. *Desarrollo de Base. Revista de la Fundación Interamericana* 8 (1).
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- , 1995. Roots and Routes: Black Identity as an Outernational Project. In *Racial and Ethnic Identity. Psychological development and creative expression*, edited by H. W. Harris, Blue, Howard, and Griffith, Ezra. New York: Routledge.
- Hidalgo Alzamora, Laura. 1982. *Décimas esmeraldeñas*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Naranjo, Marcelo. 1987. *La cultura popular en el Ecuador*, tomo IV: *Esmeraldas*. C.I.D.A.P.
- Silva, Erika. 1995. *Los mitos de la ecuatorianidad. Ensayo sobre la identidad nacional*. Quito: Abya-Yala.

- Speiser, Sabine. 1986. Misionero y antropólogo en el contexto afro-esmeraldeño. En *Antropólogos y misioneros. Posiciones incompatibles?*: Abya Yala.
- Stutzman, Ronald. 1981. El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion. In *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, edited by N. Whitten. Urbana: University of Illinois Press.
- Wade, Peter. 1993. *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Whitten, Norman and Diego Quiroga, with the assistance of P. Rafael Savoia. 1995. Ecuador. In *Afro-Latin Americans Today. No Longer Invisible*, edited by M. R. Group. London: Minority Rights Publications.



El ocaso de las representaciones: estado, nación y etnicidad en el Ecuador

Fredy Rivera Vélez

Introducción

El panorama político mundial expresa actualmente una serie de confrontaciones sociales en las que el fenómeno étnico aparece como factor nodal de su dinámica. Resulta en igual forma evidente que en muchos de esos conflictos se presenta una lógica o denominador común: el cuestionamiento a la ecuación Estado-nación como fórmula política que ha regido el ordenamiento y construcción de las sociedades en los tiempos modernos.

Es innegable que estamos asistiendo a un proceso de revitalización de las identidades étnicas y regionales en tanto formas de movilización y acción política de importantes conglomerados poblacionales. Vivimos una época en que el horizonte de futuro, trazado por los estados nacionales en términos de integración social, se desmorona paulatinamente por la eclosión de conflictos étnicos y regionales que demandan soluciones a sus reivindicaciones específicas, pero que al mismo tiempo develan la decadencia de una concepción homogeneizante, imaginaria y unidireccional con la que se ha pretendido construir la historia de las sociedades.

Esa pérdida de horizonte integrador no solamente se ha manifestado en los países de hasta hace poco denominado bloque del Este, sino incluso en las democracias liberales occidentales. Y es que duran-

te buena parte de este siglo, tanto el socialismo como el liberalismo en sus variadas versiones fueron presentados como ideologías antagónicas y alternativas; sin embargo, ellas tienen en común más de lo que cualquiera de los dos campos teóricos estaría dispuesto a aceptar. Ambas comparten la herencia del Iluminismo y la creencia de que la humanidad puede, racional y conscientemente, construir la buena sociedad. También comparten -podría decirse compartían- la creencia de que el Estado es el único instrumento clave de esa construcción en tanto *locus* del proceso de toma de decisiones colectivas, conscientes y racionales, expresado en una visión secular del futuro. En ese sentido, ambas concepciones compartían la visión de que la humanidad se estaba moviendo inevitablemente en la dirección de sus ideales universalistas, los cuales, al tenor de esas concepciones, no excluirían a nadie (Wallerstein 1992).

Este tipo de concepciones homogeneizantes e integradoras han tenido fuerte impacto en la dinámica social y desarrollo político de las sociedades nacionales. Durante el siglo XIX, el proceso independentista de los nacientes países latinoamericanos estuvo influenciado por el ideario de la Ilustración. De la experiencia revolucionaria francesa se obtuvo el concepto de nación como base soberana para todo poder político; no obstante, la práctica y ejecución de ese poder político fue configurando un sistema cultural que identificaba a los grupos hegemónicos con la nación y, la idea de nación con dichos grupos.

De esa forma y desde los momentos iniciales o fundacionales de varios estados-nación latinoamericanos, se presenta un proceso de construcción nacional que contiene un complejo juego de representaciones e imaginarios sobre los diferentes, los indios. En esa perspectiva, las ideologías nacionales, verdaderos soportes de la constitución de los estados nacionales, se convierten en fuerzas propulsoras del proceso de construcción nacional al constituir un poder pretendidamente unificador y movilizador que esconde intereses específicos de determinados grupos hegemónicos.

Visto de esa manera, el proceso de construcción nacional implica la ejecución de una serie de relaciones asimétricas de explotación y poder, de acceso diferencial a recursos y servicios, de un desarrollo regional desigual, de la instauración de privilegios y prebendas para un determinado sector poblacional, pero desde un punto de vista ideológico, existen una serie de prácticas identitarias que incluyen lo su-

puestamente homogéneo y excluyen las diferencias. Ese proceso constituye un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con la finalidad de legitimar interna y externamente a los estado-nación. "El control, manipulación y representación del pasado, la producción y celebración de símbolos y santuarios nacionales así como una figuración del "otro" mayoritario, se convierten en un proceso central en el establecimiento de la nación-estado" (Muratorio 1994, 17).

La situación arriba señalada adquiere mayor importancia y complejidad cuando se trata de países con fuerte presencia indígena en su población. Guatemala, Perú, Bolivia, México, Ecuador, entre otros, son países donde no han desaparecido un conjunto de políticas de exclusión y formas de representación elaboradas sobre los grupos indígenas a pesar del desarrollo institucional y legal de los estados. Al contrario, las representaciones étnicas se han modificado paulatinamente de acuerdo a las distintas fases históricas y políticas que ha asumido el estado-nación.

En ese juego de representaciones, las políticas indigenistas y neoindigenistas llevadas a cabo por los gobiernos; las acciones organizativas de los partidos de distinto signo que han privilegiado las dimensiones clasistas como espacios identitarios para los indígenas; y, la serie de paternalismos a los que se ha recurrido para incorporar culturalmente al indio en la sociedad blanco mestiza, son parte de un prolongado y complicado juego de imágenes, imaginarios y representaciones elaboradas sobre los pueblos indígenas desde los sectores no indios.

Se trata de un proceso de construcción nacional en sí mismo contradictorio ya que implica, por un lado, la difusión legal de las nociones de ciudadanía, participación e igualdad constitucional, típicos de la democracia liberal y, por otro lado, en la práctica cotidiana, la ejecución de la intolerancia étnico-cultural hacia los pueblos indígenas. En esa construcción, el papel desempeñado por el estado ha sido de vital importancia, pues ha moldeado intencionalmente a la nación a partir de agregados de etnias, poblaciones, regiones y grupos y, por medio de una retórica que peca de extremadamente voluntarista, ha supuesto una voluntad colectiva mayoritaria de individuos que expresaron su deseo de vivir juntos en un mismo espacio. Empero, el buen sentido común y un poco de historia indican claramente que es-

ta voluntad de vivir juntos y constituirse en estado nacional es una imaginación, por lo menos desde el punto de vista sociológico, en países en que los grandes sectores indígenas no sólo no compartieron esta supuesta voluntad sino que expresaron y expresan permanentemente su absoluta disconformidad (Varese 1989).

En el Ecuador contemporáneo esa disconformidad política ha sido canalizada por el movimiento indígena. A raíz de los levantamientos de 1990 y 1994 que paralizaron al país, se ha abierto un panorama expectante para la política nacional pues ha permitido observar las diferentes posiciones políticas de los diversos sectores de la sociedad. De hecho, su incidencia ha replanteado y cuestionado profundamente las bases constitutivas de cierta figura de Estado-nación como fórmula integradora de la sociedad, más aun cuando en los actuales momentos se discute una serie de reformas constitucionales relacionadas con el problema mencionado.

En ese contexto y más allá de que el movimiento indígena se haya constituido en el actor político de singular importancia al tener voz propia en el Congreso Nacional, lo más importante radica, desde esta perspectiva analítica, en que sus actuaciones políticas generaron la fractura del conjunto de representaciones e imaginarios que sobre los indios habían elaborado la sociedad y estado ecuatoriano para lograr la tan ansiada identidad nacional.

Visto de esa manera, las demandas y discursos políticos originados desde este sector social que hasta hace pocos años fue excluido de diversos ámbitos sociales, no solamente difuminaba de la imaginación social una construcción decimonónica elaborada a lo largo del periplo histórico ecuatoriano, sino que introducía nuevas dimensiones políticas al exigir el reconocimiento de su especificidad étnica, de sus derechos ciudadanos colectivos y de mantener el acceso al escenario político nacional con sus propios representantes.

Todo ello ha promovido una serie de debates en diversos espacios de la sociedad ecuatoriana, situación que no puede ser soslayada ya que conduce a una resignificación de lo que se entiende por identidad nacional, pero sobre todo, a un proceso de redefinición del estado-nación ecuatoriano como instancia integradora de la diversidad étnico-cultural.

Los indios y el Estado-nación

El problema de la construcción del Estado-nación en países con una composición multiétnica y pluricultural ha sido uno de los procesos histórico-políticos de mayor atención por parte de diversas disciplinas científico-sociales. En el caso latinoamericano, existe el criterio de que el proceso de formación nacional es una tarea que no ha llegado a su culminación pues se encuentra en constante redefinición. La prueba de ello está expresada en una buena proporción de conflictos étnico-nacionales existentes en la región.

Bajo esa perspectiva, la historia del Ecuador se presenta bajo un largo e inconcluso proceso del cómo sus habitantes han enfrentado tres retos importantes: a) superar las diferencias regionales producidas por el desarrollo desigual de sus zonas; b) procesar y dirimir las disparidades sociales y étnicas generadas por una dinámica histórica excluyente; y c) construir una forma de Estado y nación que sea representativa de las diversidades existentes.

El diseño de una fórmula política que de cabida a todas las demandas de los sectores subordinados, entre ellos los indígenas, está atravesada por una reconsideración del actual papel del estado y por un cambio de mentalidad general en todos los sectores de la sociedad ecuatoriana con respecto al problema que subyace en la idea de nación en tanto organismo integrador y homogeneizador. Si bien es cierto que estado y nación no son sinónimos, muchas de las interpretaciones socio políticas provenientes de los sectores hegemónicos y no hegemónicos ¹ de la sociedad han colaborado para que se presente una imagen compacta e integral de la "cuestión nacional", suprimiendo en ese juego, la diversidad cultural y étnica que verdaderamente existe en el Ecuador.

De esa forma y aunque el Estado puede llegar a tolerar las diversidades étnico-culturales, su plena aceptación en el plano político como entidades jurisdiccionales que regulen el funcionamiento de las sociedades étnicas, es una cuestión rara vez observada. En efecto, a pesar de que los estados logran articular un discurso en torno a la preservación de la multiculturalidad como ingrediente de la "unidad nacional", las prácticas políticas concretas están insertas en un complejo juego de imágenes y representaciones que se aíslan de la realidad al

tratar el problema de los pueblos indígenas de manera inocua y vacía, es decir, se circunscriben a un concepto de cultura que sólo contempla rasgos aislados, cuasi folclóricos.

Para lograr que las concepciones de nación y cultura uniforme se extiendan, ha sido necesario que los grupos de poder y el Estado enfatizen reiteradamente la existencia de un solo modelo cultural basado en el mestizaje, una lengua y un proyecto societal de futuro. De esa forma, el estado se mimetiza con la nación, que aparece entonces como una supercomunidad homogénea, sin contradicciones aparentes y como el principio central de referencia para la legitimidad de los estados en tanto constituye una garantía de la homogeneidad cultural y étnica de las poblaciones reunidos dentro de su ámbito de acción y control social. Dicho de otro modo, la nación se presenta como un principio de identidad que unifica lo que fue con lo que es, pero también delimita la perspectiva de lo que ha de ser, es decir, se presenta como un sentido trans-temporal de existencia colectiva.

Dentro de esa línea interpretativa se sitúa Benedict Anderson (1983, 15) para quien la "nación es una comunidad política imaginada; e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana". Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no llegarán a conocer nunca a la mayor parte de los connacionales, ni se toparán con ellos, ni oirán hablar de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión. Es imaginada como limitada porque ninguna nación se imagina a sí misma como coextensiva a la humanidad. Es imaginada como soberana porque el concepto surgió en una época en que el Iluminismo y la Revolución Francesa estaban erosionando la legitimidad de los reinos dinásticos; y, finalmente, es imaginada como una comunidad porque independientemente de la desigualdad actual y de la explotación que pueden prevalecer, la nación se concibe siempre como una profunda camaradería horizontal (Anderson citado en Gimenez s/f, 10-11).

Si partimos del hecho de que la nación es una creación del mundo moderno, su constructo colateral, la identidad nacional, viene a convertirse en un cuerpo que cobra vida y expresión política dentro de un marco legal de sujetos libres y jurídicamente iguales; vale decir, individuos abstractos que actúan bajo una categoría de nación que confiere un carácter de unicidad identitaria y cultural a todos los ámbitos de la vida.

El énfasis puesto en la concepción de comunidad imaginaria desa-

rrollada por Anderson como categoría para pensar la nación, puede verse como una contingencia creada por las circunstancias históricas, como producto de la imaginación humana, pero que opera suprimiendo este conocimiento. Otorgar el debido peso al significado de la imaginación y de las representaciones sobre los "otros" en la construcción de determinadas clases de comunidades humanas-como pueden ser los estados nacionales-, no supone necesariamente eliminar el papel de la ideología ya que la nación aparece como un constructo que forma parte del orden natural de la sociedad (Poole 1988, 167). Lo importante, en ese sentido, es rescatar la idea de comunidad imaginada-nación no solamente como un constructo de unicidad elaborado por los sectores hegemónicos y no hegemónicos de la sociedad, sino como un producto histórico que ha ocultado la diversidad étnica y cultural de múltiples pueblos insertos en esa construcción social.

En ese orden de cosas, la identidad nacional aparece como un manto protector que avala la construcción homogénea de la nación, como un vehículo que condensaría las diversas expresiones culturales y étnicas de la población de una determinada sociedad y, como parte componente del gran supuesto voluntarista de integración nacional que, en el caso ecuatoriano, viene pregonándose desde finales del siglo pasado a través de postulados decimonónicos y liberales del sujeto-indio como contraimagen del proyecto de ciudadanía blanco mestiza.² Proceso ideológico que de forma sutil ha calado profundamente en la mentalidad y en el sistema político de los ecuatorianos.

Vista en términos generales, la cuestión de la identidad nacional incorpora una dimensión ideológica importante que nos remite a los sistemas de representación de la nación y que sirven para repensar el problema de la nación-Estado. Este proceso se expresa en la elaboración cultural de todo aquel conjunto de experiencias nacionales basadas en la tradición histórica y la vida económica comunes que, interpretadas como una comunidad cultural, puede ser contenida en una forma nacional. Por lo general, esta dimensión deviene en una valorización de todo aquello que constituye a juicio de los sectores dominantes, un conjunto de aspectos fundantes,³ y un determinado uso de la historia de los pueblos que se funcionaliza de manera contundente para producir variados grados de identidad que generen un sentimiento de copertenencia de las partes al mismo conjunto. De esa for-

ma, esa tradición común aparece como natural, como mecanismo simplificador y es percibida como dada previamente, la cual, manipulada bajo ciertas intencionalidades políticas, le confiere una fuerza extraordinaria, activa y presente en la forma de conciencia e identidad colectiva.

Este uso de la tradición común no podría ser desarrollada sin la presencia del estado, del poder, que es en definitiva el que termina por afirmar lo que constituye la tradición común y la cultura nacional. De hecho, la construcción de esa "cultura nacional" se la realiza sobre la base de tradiciones simplificadas, fragmentadas e inconexas. No obstante, en ese juego de afirmaciones históricas comunes, existe un sector social dominante que se autoidentifica con el estado-nación en su conjunto.⁴

En aquellas formaciones sociales que comprenden grupos con identidades diferenciadas, la llamada cuestión nacional involucra desigualdades entre sectores de la población que se han mantenido en jerarquías diferentes debido a la lengua, a las costumbres, a las formas de reproducción y de organización social y, sobre todo, a la relación con las estructuras del estado. Frecuentemente, en estos casos, un sector social dominante estuvo al frente del proceso histórico que condujo a la conformación del estado nacional, e imprimió su sello étnico-cultural como valores coextensivos a toda la sociedad. El control de los aparatos estatales y las instituciones civiles fundamentales en manos de representantes de dichos grupos dominantes, durante períodos prolongados, contribuyó a reforzar la preponderancia de esta constelación sociopolítica y cultural que constituye la nacionalidad dominante (Díaz Polanco 1989, 51). Se trata, sin duda, de un factor integrador de suma importancia en la constitución de la nación moderna, ya que los sectores y clases dominadas van quedando asimilados a esa "comunidad cultural" nacional a medida que se asegura su condición de explotados y subordinados al gran constructo nacional.

Desde esa perspectiva entonces, la integración cultural no se convierte simplemente en una intencionalidad ideológica de determinado grupo dominante, sino que es básicamente un acto de hegemonía política. La base común constituida por el territorio, el idioma dominante, cierto tipo de identidad étnica aceptada como representante del colectivo y el uso de la tradición histórica, conforman una realidad nacionalitaria constitutiva. Pero sólo a través de la fuerza unificadora

del poder, de la política y del Estado, adquieren su plena significación (Torres 1988, 106).

Las dimensiones constitutivas de la nación a las que nos hemos referido ⁵ han estado presentes de diversas formas y temporalidades en el largo proceso de construcción nacional de muchos países latinoamericanos. Sin embargo, existe un aspecto central que merece ser destacado y es el relativo a que la idea de nación, promulgada por los sectores dominantes durante largo tiempo, era profundamente restrictiva por presentarse como una entidad cultural y simbólica que no tenía asidero común y extensivo en razón de la estructura discontinua y heterogénea de las sociedades. En ese sentido, la pertenencia colectiva, la identidad nacional y la comunidad homogénea que se proclama como un destino compartido u horizonte de futuro, carece de acogida y de percepción necesarias por parte de los sectores dominados ya que esa idea está constitutivamente imposibilitada por su falta real de integración física, social y cultural, especialmente en las sociedades donde el componente indígena tiene un peso poblacional significativo.

De ahí precisamente deviene la idea de nación como un sistema identitario basado en una serie de representaciones elaboradas sobre los "otros", los indios, que se concreta en prácticas centralizadoras y excluyentes al restringir la posibilidad de participación decisoria a los grupos poblacionales que mantienen identidades y realidades diferenciadas; en la igualdad formal de todos los miembros de la comunidad nacional, mientras se mantiene y reproduce la desigualdad real que existe entre ciertos grupos socioculturales y otros sectores dominantes de la sociedad que se sienten portadores de la verdadera nacionalidad; en la negación o el rechazo de la diferencia cultural y lingüística, y la búsqueda declarada de una homogeneidad que privilegia un patrón cultural respecto a los demás bajo el supuesto de que el ideal e imaginario social escogido es la garantía de la unidad nacional. En ese contexto ideológico, unidad nacional y pluralidad sociocultural se presentan como instancias antitéticas.

Teniendo en cuenta esa perspectiva, es notorio que en varios estados nacionales latinoamericanos se mantiene hasta la actualidad la incertidumbre y el desconcierto acerca de una integración adecuada al constructo nacional, a ese gran proyecto imaginario y exclusivista nacido en las nacientes repúblicas del siglo XIX, pero sostenido hasta el

presente, especialmente en los casos que, como el ecuatoriano, se fundan sobre formaciones sociocultural o étnicamente diversas.

Este último factor resulta de extrema importancia, pues su falta de resolución política, con el pasar del tiempo, ha devenido en serios conflictos de corte étnico nacional. Efectivamente, las movilizaciones y los levantamientos indígenas de 1990 y 1994 son momentos que expresan la redefinición de la identidad étnica y de sus discursos y demandas como causa sobresaliente para la acción política de un sector concreto; dimensión que, a más de generar las situaciones señaladas, motivaron la fractura del conjunto de representaciones e imaginarios que por largo tiempo habían aparecido como una verdad sin cuestionamientos profundos en el contexto social ecuatoriano.

El juego de las representaciones: las caras del paternalismo y la integración

El proceso de construcción de lo "nacional" o de la "nación" como dimensión social y política de integración es un fenómeno que se inicia en el siglo XIX con las nacientes repúblicas latinoamericanas. Proceso que paradójicamente en muchos países de la región se presenta todavía como una tarea inconclusa de sus respectivas historias.

Durante largo tiempo, el problema de la integración de los pueblos indígenas en la construcción de la nación fue interpretado desde posiciones que enfatizaban, por una parte, un tipo de voluntarismo, sociologista, que se interrogaba acerca de cuál es la clase que realiza la nación; y, por otra parte, la infaltable tendencia economicista, que encontraba en la realización del mercado interno nacional la causa primera de la existencia de la nación.

Si bien estas posturas interpretativas han aportado elementos importantes para pensar el fenómeno de la nación como un determinado resultado histórico, existen otras dimensiones conceptuales que deben ser incorporadas para resaltar la idea de que, la construcción imaginaria y pretendidamente homogeneizante de la nación, está sustentada en un conjunto de representaciones excluyentes elaboradas sobre los "otros", los indios, los diferentes.

En ese terreno, las representaciones colectivas son actos de producción de espacios socio-ideológicos dentro de los cuales se proyecta la autorepresentación de la sociedad como el "nosotros social", como el ideal de sociedad, como un ser "que va más allá de los individuos y como las instancias que generan históricamente imaginarios a las instituciones e individuos dentro de la sociedad, es decir, el representar/decir sociales, incorporan sólidos marcos de pensamiento -leyes, tiempo, espacio, valores, totalidad etc.- y son portadoras de significados sociales en la conciencia colectivas (Berriain 1990). Para Bordieu, las representaciones mentales son actos de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento en que los agentes invierten sus intereses y sus presupuestos. Estos actos son también representaciones objetales que funcionan como signos, emblemas, estigmas y también poderes, es decir, son estrategias interesadas de manipulación simbólica que persiguen determinar la representación mental que los demás pueden formarse de dichas propiedades y de sus portadores (Bordieu 1982, 135). En ese sentido, las imágenes polivalentes del indio, creadas a lo largo de la historia por los imagineros -políticos, artistas, funcionarios del estado-nación, etnógrafos, etc.-, se convierten en capital cultural indispensable para legitimar determinados intereses de los grupos de poder. Se trata, en definitiva, de considerar al imaginario y a las representaciones no sólo como un producto cultural materializado en distintas instituciones y prácticas sociales, sino también como símbolos y construcciones mentales generadas a partir de la interacción de los distintos grupos sociales.

Por lo tanto, las representaciones son productos y valores culturales y políticos transmitidos de generación en generación entre la población blanco-mestiza, alimentados y ratificados mediante experiencias cotidianas desde la tierna infancia al frecuentar indígenas en la ciudad y el campo. Conforman esquemas mentales que guían clasificaciones de la población y posibilitan el diseño de estrategias de violencia simbólica que desvaloriza al sometido y valora a los opresores (Guerrero 1994, 231).

Mirada retrospectivamente, la situación de los pueblos indios en las sociedades republicanas fue definida por su posición en la estructura económica, pero también y sobre todo, por las concepciones y conjunto de representaciones e imaginarios que de ellos tenían las élites gobernantes y sus intelectuales. Dicho proceso se plasmó en la

ideología de la nación, en el tipo de Estado y en sus documentos político-administrativos básicos.

En esa perspectiva, la nación debía ser construida a partir de criterios de unificación lingüística, cultural, territorial y de mercado donde la homogeneidad se presentaba como el requisito indispensable para consolidar la unidad, para lograr la construcción del estado y para contribuir al desarrollo económico. Esta serie de ideas son importantes en la medida que aportan elementos claves para ir definiendo el pensamiento identitario nacional a lo largo de la historia y nación ecuatoriana donde ha prevalecido la noción de la integración.⁶ Así, la idea de nación criolla-mestiza en la que reside la soberanía del estado republicano ecuatoriano durante buena parte del siglo XIX y XX, es, pues, aquel cuerpo social fuertemente estratificado y corporativo, en el que claramente se pueden distinguir dos conglomerados poblacionales con características culturalmente diferenciadas: la blancó mestiza y los indios, estos últimos tratados de incorporar en el ámbito del estado, que actuará bajo nociones y representaciones paternalistas, indigenistas y neoindigenistas.

Por ejemplo, el liberalismo, en su lucha por constituirse en ideología dominante, va forjando una representación mental del indio que lo ubica como sujeto irracional por medio de la fórmula: indios = barbarie = animalidad = pasividad irracional, ante el cual valen todos los esfuerzos civilizatorios de lengua castiza y cultura ecuatoriana.⁷ Es así como se prolonga las relaciones de dominación étnica sustentadas por los sectores dominantes blanco mestizos en su intento por construir la nacionalidad ecuatoriana y, aunque presente una máscara de modernización, la propuesta liberal ve a los indígenas como una población sujeta a ser redimida y civilizada paternalistamente.

Este tipo de representaciones paternalistas, con variados matices, son las que han estado presentes a lo largo del siglo que decurre en las mentalidades de los grupos hegemónicos y del Estado ecuatoriano en su esfuerzo por construir la tan ansiada nación e identidad nacional a través de procesos socioculturales y políticos que enfatizan la integración.

Desde esa perspectiva, la integración de los sectores indígenas, vista como un procedimiento extensivo para lograr la comunidad homogénea en diversos ámbitos de la sociedad, es una tarea que está relacionada con el desarrollo del Estado nacional, su formación-cohesión

territorial, histórica y cultural, y con el sentido de nación impulsado por los sectores hegemónicos blanco mestizos del Ecuador. En ese proceso, la representación del indio está atravesada, a más de las características señaladas con anterioridad, por un juego de imágenes que equipara diferencia con desigualdad; es decir, surge una imagen que ve al indígena no solamente como un "otro", un diferente, sino como un "desigual", un inferior.

De ahí aparece la necesidad de integrarlo a la nueva comunidad imaginada -la nación-; de imponerle -dada su condición de irracional- un nuevo mundo terrenal y celestial; y, de ofrecerle las reglas de juego básicas -ciudadanía, escolarización y obediencia legal- para ser aceptado como parte integrante de una identidad total y abstracta llamada nacionalidad ecuatoriana. Por consiguiente, si se trataba de un inferior, todo lo que se hiciera para elevarlo, para sacarlo de esas situaciones irracionales e inferiores, estaría plenamente justificado. De esa manera, la redención y el paternalismo se convierten en la piedra angular que guía la dinámica de la integración.

En términos concretos, los paternalismos son una serie de acciones y políticas concebidas para ser aplicadas a los "otros", no suponen una consideración de las especificidades identitarias y los intereses organizativo-históricos de esos otros, sino que se fundamentan en una negación profunda de sus capacidades para determinar lo que les es conveniente o no.

En esa perspectiva, los paternalismos han tenido y tienen un gran espectro de presentaciones. Van desde el más fino altruismo desarrollado por los sectores hegemónicos blanco mestizos que, por una extraña mezcla de conciencia misericorde y vergüenza histórica, se sienten culpables por las condiciones de explotación y oprobio en el que se hallan los indígenas; pasan por una serie de acciones ejecutadas por la iglesia y sus organismos asistenciales en pos de redimir, salvar y enaltecer al indio; y, llegan hasta el sutil enmascaramiento revolucionario-proletario, planteado por algunas corrientes de izquierda que vieron en los indígenas al pueblo perdido que debía ser conducido de la mano a un horizonte de futuro donde prevalezca una sociedad justa, igualitaria y sin explotación.

De esta gama de presentaciones paternalistas, es pertinente centrarnos brevemente en los denominados indigenismos, neoindigenismos y en las prácticas políticas de la izquierda marxista.

Los indigenismos

El indigenismo, que es el tipo de política más conocida, extendida y aplicada por diversos países en el medio latinoamericano respecto al tratamiento de "lo indio" o de "sus indios", surge en un contexto de alta convulsión social promovido por la expansión de las corrientes liberales de pensamiento filosófico y político; en el punto de inflexión del colonialismo mundial como fórmula política dominante que ordenaba los destinos del sistema económico internacional; y, en la fase inicial de ascenso y expansión de las formas capitalistas de producción dentro de las débiles y poco cohesionadas naciones latinoamericanas.

Visto generalmente, el indigenismo latinoamericano reconoce la existencia del pluralismo étnico y la necesidad consecuente de elaborar políticas especiales para los pueblos indígenas a través de variadas acciones. Estas acciones debían ser protectoras, porque se concibe al indígena como un individuo económica y socialmente débil -un menor de edad-, tenían que ser corporativas, porque era indispensable la integración total de los indios bajo la forma de ciudadanía en la vida económica y social de cada país, y, debían ser estimulantes de los aspectos considerados positivos de las culturas indígenas para lograr su desarrollo integral en el marco de la comunidad moderna, nacional y occidental.

En este tipo de percepción, la cuestión indígena constituye un problema a resolver en la medida que su solución está asociada a la tarea de conformar la nación como un todo integrado.

Esta visión evolucionista y etnocéntrica inicial del indio es corregida con posterioridad mediante el desarrollo de posturas indigenistas denominadas "integracionistas" que se inauguran a raíz del Congreso Indigenista de Patzcuaro en 1940. Básicamente, el integracionismo trata de generar una compatibilidad entre integración de los indios a la sociedad nacional moderna, dotándoles de todos los instrumentos civilizados necesarios y, conservación de las matrices culturales que les son características a dichos grupos étnicos. En este caso, el proceso de integración nacional pensado no se sustenta en dinámicas compulsivas destinadas a la cultura indígena, sino más bien en la recuperación y respeto de las especificidades culturales de las etnias. De esa forma, los pueblos indios son incitados a invertir sus propios esfuer-

zos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma (Aguirre Beltrán 1976, 27).

De esa manera, el integracionismo, bajo el manto protector del discurso racionalizador se convierte oficialmente en la política oficial de los estados nacionales latinoamericanos, entre los que el Ecuador no es la excepción.

En términos generales, la dinámica del indigenismo integracionista resultó ser el instrumento más adecuado para la construcción de la tan ansiada nación blanco mestiza, ya que permitió transitar de acciones explícitamente destructivas de las culturas de los pueblos indígenas, hacia la adopción de un proyecto de largo aliento, basado en el efecto absorbente y asimilador de la cultura nacional dominante, lógica y práctica política que ha sido caracterizada como etnofagia.⁸

En ese contexto, las políticas indigenistas resultan ser el conjunto de imágenes y elaboraciones figurativas, tanto ideológicas como socio culturales que se realiza sobre el indio desde el Estado nacional y los aparatos de hegemonía blanco mestiza para atraer, desplazar y disolver a las identidades étnicas que han logrado mantenerse diferenciadas a lo largo del desarrollo histórico de la sociedad. Dicho de otro modo, asistimos nuevamente a un proceso de construcción pretendidamente unidireccional de la nación a base del juego excluyente y devaluador de las identidades indias, y a delegar al Estado la facultad de decidir cuáles son los aspectos positivos y, como contrapartida, los negativos de las identidades indias que deben ser eliminados por ser incompatibles con los valores de la nacionalidad dominante.

Este tipo de prácticas y discursos indigenistas-integracionistas, al ser cuestionados por muchos sectores sociales, entre ellos el de un movimiento indígena que comenzó a tener un papel político importante en las décadas de los sesenta y setenta, sufre una metamorfosis tanto en el discurso como en la praxis: tal mutación devendrá en el neoindigenismo.

El neoindigenismo

El neoindigenismo aparece como una tendencia ideológica aparentemente progresista que, criticando los afanes homogenizadores y unitarios del indigenismo integracionista tradicional, se caracteriza

por postular la pluralidad o diversidad sociocultural de las formaciones nacionales a base de un sobredimensionamiento de la civilización india como proyecto societal global. Esta corriente, calificada como culturalista radical, presenta un discurso, el etnicismo, y una praxis, el etnopolulismo.

El etnicismo parte de una concepción abstracta y generalizante del fenómeno étnico que supone la existencia de una "esencia" étnica. En esta perspectiva, los grupos étnicos son entendidos como entidades invariantes y eternas, cuya particularidad más conspicua consiste en flotar por encima de los procesos históricos, ya que lo étnico es asumido como un fenómeno inmutable; de tal manera que, permaneciendo idénticos a si mismos, los grupos indios podrán contar con las condiciones objetivas adecuadas para renacer y manifestarse plenamente. En otras palabras, nos hallamos frente a una interpelación étnica de occidente, basada en la superioridad de la civilización india.⁹

A juicio de los etnicistas, las sociedades indígenas son homogéneas, todos los miembros son integrantes de una solidaridad étnica que supera los intereses particulares de clase y, en tanto son iguales y colonizados, constituyen entonces una comunidad fraterna que se enfrenta a un enemigo común: el colonizador. El adversario se encuentra por fuera de los linderos comunitarios y entre los indios no existen posibilidades de reproducir los mecanismos de explotación; en caso de generarse este tipo de situaciones, la causa se ubica en el exterior y no en la dinámica interna de las comunidades indias. En ese contexto, la lucha política del indio para lograr reivindicaciones de toda índole está atravesada por un profundo proceso de concientización interna y a la espera de cualquier momento adecuado para desarrollar su proyecto civilizatorio.¹⁰

En síntesis, dado que los etnicistas presentan la historia nacional como un proceso de colonización donde se han enfrentado los buenos -indios- y los malos -occidentales-; donde la solución al problema indígena está mediatizado por el advenimiento de un orden futuro, regentado por la civilización milenaria y; donde, las aspiraciones inmediatas de los indígenas organizados tienen que ser tratadas a base de un cambio en la moral del estado y sociedad en conjunto por medio de modificaciones de ley, aparatos administrativos y organismos pertinentes, dichas posturas etnicistas, construyeron, indirectamente, el terreno propicio para que el mismo estado a quien pretenden comba-

tir y la sociedad blanco mestiza a la cual intentan desplazar, respondieran con un tipo de práctica que ha sido calificada como etnopopulista, pues si bien abren espacios de participación a sus representantes -proceso que a más de ser envolvente y de generar una burocracia india separada de sus comunidades-, también establecen paralelamente los límites institucionales para tal actividad; es decir, se participa en los espacios de dirección que altruistamente abre el estado nacional sin plantear la existencia de un problema étnico-nacional. Este último aspecto es de suma importancia para ubicar a las políticas neoindigenistas que, en el caso ecuatoriano, para asegurar y controlar su aporte a la sociedad, los gobiernos propusieron la protección, conservación e investigación de las "culturas vernáculas", tratando de que la aculturación de sus miembros no implique la renuncia de sus propias identidades culturales, en el implícito de integrarlos -conjugando tradición y modernidad- en los términos de la ideología dominante que enfatiza el concepto de ecuatorianidad como panacea de unicidad e identidad nacional.¹¹

En la práctica, el etnopopulismo instrumentaliza medidas modernizantes y contribuye a desmantelar algunos obstáculos que se oponen al desarrollo capitalista y a la acción política de los grupos hegemónicos, resultados muy contrarios a su discurso culturalista, milenarista y radical. En esa dinámica, resulta evidente que el problema de la integración, tan duramente combatido, se convierte en el boomerang de los mismos etnicistas y sus postulados tengan matices velados del tradicional indigenismo.

Pero existe otro aspecto que debe ser destacado y es el que se relaciona con la recurrencia del juego de representaciones e imaginarios que se construyen sobre el indio. Si en el indigenismo paternalista y tradicional prevalecía una noción de indio atrasado, decadente, irracional e incivilizado, en esta nueva versión aparentemente radical, aflora la idea del buen salvaje, solidario, fraterno, milenarista, apacible y aunque radical, participativo en los ámbitos de la sociedad y estado nacional.

El paternalismo clasista: la izquierda y los indios

Reconstruir una extensa discusión sobre las particularidades apoloéticas del enfoque marxista en torno a la construcción del Estado

nación, no es precisamente la intención expositiva de este acápite. Baste decir que esta corriente de pensamiento, en su afán por construir las bases doctrinarias y guías de acción política para concretar la revolución proletaria inminente, desplazó a segundo nivel teórico los problemas étnico-nacionales ya que éstos serían resueltos en la nueva sociedad socialista. Dicho de otro modo, asistimos a un tipo de concepción política y estratégica que relega el problema étnico y nacional a una posición secundaria y subordinada, y que al mismo tiempo expresa una forma de imaginario social sustentado en la idea de la comunidad homogénea socialista.

Y es que este horizonte utópico de futuro, levantado por sectores de izquierda ortodoxa, cerrada, acrítica y dogmática, veían en el proletariado a la única clase social capaz de conducir ese gran constructo societal. Así, el discurso y la práctica política de la izquierda comunista durante buenos años veía en el proletariado ¹² la única clase social que está en posibilidad de llevar adelante un proceso de lucha por la renovación de la sociedad. De esa forma, el proletariado aparece no solamente como el agente sociopolítico destinado a cumplir una misión histórica, sino también como un personaje simbólico trascendental, una especie de salvador supremo que condensaría una suerte de mesianismo histórico.

Bajo ese esquema interpretativo, los sectores marxistas impulsaron una lectura política que diluía la cuestión indígena en los derroteros clasistas a través de la fórmula: indios = campesinos o semiproletarios. De allí que las acciones organizativas emprendidas hayan asumido la forma de sindicatos campesinos o gremios clasistas agrarios, y con ello, la situación de los pueblos indios aparecía como un simple derivado de relaciones clasistas que actúan como determinantes, despojándolos de toda especificidad o, en el mejor de los casos, reducidos a fuerza auxiliar respecto a las supuestas "esencias" clasistas.

En el Ecuador, esta situación se vio claramente identificada en la dinámica de acción política del Partido Comunista desde los años cuarenta, época en que se funda la F.E.I. -Federación Ecuatoriana de Indios-.¹³ Estas imágenes políticas de la izquierda ecuatoriana respecto de los sectores indígenas no variaron substancialmente con el pasar de los años y, aunque varios organismos gremiales del mismo perfil doctrinario incorporaron en sus plataformas de lucha aspectos referidos al rescate cultural y defensa tradicional de los grupos étnicos, lo

cierto del asunto es que el gran ideario político de transformación social siguió girando en torno a la falta de capacidad del indio para representarse por sí mismo ya que tenía que dejar de ser tal y acceder a la cultura, asimilarse simplemente a un trabajador ciudadano de preferencia asalariado, cuestión que paradójicamente, lo requería el mismo estado nacional y la sociedad blanco-mestiza en su afán homogeneizador. En otras palabras, estábamos asistiendo a una nueva faceta asimiladora con nuevo ropaje ideológico donde subyace la representación paternalista de la integración.

De esa peculiar manera entendieron la cuestión indígena los partidos de izquierda marxista, para quienes el indio no poseía un estrategia que le permitiese visualizar la transformación revolucionaria de la sociedad. La solución: aliarse incondicionalmente al proletariado para lograr su liberación definitiva.¹⁴

Este tipo de concepciones ideológicas guiaron en buena medida las principales luchas campesinas durante las décadas de los sesenta y setenta para conseguir la ejecución de la Reforma Agraria por parte del estado ecuatoriano. No obstante de esos logros políticos que transformaron el ámbito rural, caracterizado por la prevalencia de relaciones de trabajo serviles y retardatarias impuestas por los sectores hegemónicos y, sin desmerecer el papel organizativo desempeñado por los gremios y partidos de izquierda en ese proceso, resulta difícil negar que en su sistema conceptual primaron categorías e imágenes que consideraban al indio como un compañero de segundo orden que debe ser conducido y representado en el gran proyecto de construcción socialista.¹⁵

A la postre, esta serie de errores conceptuales y políticos generarían una serie de procesos organizativos independientes por parte de sectores indígenas que, enarbolando la autonomía política y discursiva respecto a esa práctica paternalista de la izquierda, configuraron a inicios de los años ochenta una de las entidades políticas más movilizadoras y representativas desde el punto de vista de la identidad étnica.

Ahora bien, más allá de seguir enfatizando el carácter paternalista y redentor de la izquierda marxista, aspecto por demás conocido en diversos ámbitos latinoamericanos -y en ese asunto parecida a los liberales decimonónicos y partidos populistas-, lo importante es rescatar la forma-idea en que se asume ese paternalismo. En efecto, al asumirse los sectores de izquierda como entidades representantes de los

indios, reproducen, queriéndolo o no, la figura de un aparato indigenista no estatal que expresa y traduce -una ventriloquía política¹⁶- las aspiraciones de determinados sujetos sociales, los indios, carentes de reconocimiento -legalidad y legitimidad- y, por ende, de discurso reconocido y acceso directo al sistema político.

En esa perspectiva, la izquierda ecuatoriana, al intervenir como una especie de organismo indigenista, una institución externa de ciudadanos blanco-mestizos que asumen la mediación de sujetos indios, reproduce aquellos aspectos ideológicos inherentes al Estado en su trato con sujetos coloniales: una población sin derechos reconocidos en el sistema jurídico y político del Estado-nación, cuya realidad aparece en recovecos de terceros intereses, en lenguajes dobles, en visiones deformadas de si y de los otros (Guerrero 1993, 103).

Así, en ese contexto de interpretaciones estructurales y al mismo tiempo, juego de representaciones realizadas a base de imágenes construidas sobre el indio, la izquierda marxista asumió la función de traducir las formas de lucha y reivindicaciones de los indígenas al orden simbólico de la ciudadanía, a conceptos de derecho de clase como trabajadores semiproletarios agrícolas o campesinos, y no como ciudadanos étnicos, como pueblos que exigen un reconocimiento colectivo en sus vínculos con el Estado-nación. Es más, el horizonte de futuro, identificado con la construcción de la nación socialista, volvía a presentar una dimensión imaginaria que diluía las especificidades etnoculturales de los pueblos indios para arribar a ese gran constructo social.

El quiebre de las representaciones

Junio de 1990, agosto de 1994 y posiblemente las participaciones indígenas en las elecciones pasadas, constituyen verdaderos quiebres de los imaginarios nacionales respecto a los indios. Son épocas claves en la historia política ecuatoriana porque evidencian cambios profundos en las percepciones que se tenían sobre los movimientos indígenas. Varios partidos políticos, sectores sindicales, Estado y diversos componentes sociales, asistieron en este período, no solamente a la

eclosión de un actor político con capacidad de interpelar a la sociedad, sino que la forma en que participaron, genera una ruptura del largo plazo con el que se habían construido imaginarios y representaciones sobre los indios.

En ese juego, la CONAIE, a más de las clásicas reivindicaciones -tierras, créditos, infraestructura, asistencia técnica, mejoras agrarias, participación en educación bilingüe, etc.-, visualizó el problema étnico en la discusión sobre una reestructuración político-administrativa y constitucional del Estado ecuatoriano. El mérito de la propuesta indígena no radica solamente en el planteamiento de su autonomía y ciertas formas de autogobierno dentro de un Estado nacional único, sino que fundamentalmente evidencia la concreción de nueva forma de discursividad y práctica organizativa identitaria que estaba erosionando las bases ideológicas nacionales expresadas como comunidad imaginaria homogénea.

Tanto el Estado como la sociedad ecuatoriana en conjunto, si bien habían sido testigos de muchas transformaciones agrarias, revueltas campesinas, paros regionales, huelgas generales y acciones guerrilleras esporádicas, era la primera ocasión que asistían de forma directa a la interpelación del carácter "único" de la nacionalidad y de la formación nacional por parte de un sector social largamente excluido. Y es que esos grupos indios con su identidad diferenciada, en el largo proceso de toma de conciencia política de su "mismidad", tuvieron que pasar por un largo periplo organizativo que implicó dejar atrás toda una serie de paternalismos, representaciones e imágenes construidas por los "otros" sobre su carácter étnico. En ese sentido, la historia de una organización con alcance y convocatoria nacional y de características particularmente étnicas, ha tenido un extenso y complicado recorrido que ha privilegiado la especificidad de su carácter étnico.¹⁷

La importancia que se está atribuyendo a los discursos no constituye un mecanismo superficial y gratuito debido a dos razones. Por un lado, representan una forma particular de expresión del proceso de actuación política del movimiento indígena ecuatoriano. Por otro lado, esos mismos discursos, inexistentes como causa de conflicto político en décadas pasadas, son el sustento de una dinámica interpelativa de los grupos étnicos a los sectores hegemónicos y al Estado que han pretendido diseñar una nación culturalmente homogénea en todos los ámbitos de la vida y de la sociedad. Dicho de otro modo, los

discursos indígenas, en tanto práctica social, son también instancias políticas que quebraron ese gran supuesto de nacionalidad ecuatoriana vista en términos de unicidad y ese constructo de identidad nacional presentado como comunidad homogénea a lo largo de la historia.

En ese sentido, las propuestas indígenas fracturan esa visión e imagen homogénea de la sociedad al crear un nuevo agente social -el ciudadano étnico-, al impulsar postulados antes impensables e indecibles por falta de un discurso que los represente auténticamente y por llevar al terreno del debate político, aspiraciones transformadoras del orden jurídico-administrativo estatal nunca antes planteadas por movimiento social alguno desde la identidad étnica.¹⁸ Ahí precisamente radica la importancia del papel político del movimiento indio en la sociedad ecuatoriana.

Como era de esperarse, los sectores hegemónicos y el estado fueron incapaces de absorber tal tipo de demandas, de considerar al "otro" en términos de dignidad y libertad, y de aceptar que sus imaginarios y representaciones habían entrado en una profunda crisis operativa. Y es que resultaba difícil creerlo porque se habían acostumbrado a ver la subordinación étnico-cultural como un aspecto inherente al orden económico y político que habían construido sobre el manto protector de la nación, donde no caben las aspiraciones y planteamientos políticos de los grupos étnicamente dominados. Es entonces que entra en escena un tipo de discurso político que utiliza figuras deslegitimadoras y de enmascaramiento para contrarrestar las demandas indígenas. En definitiva, se apela recurrentemente a un tipo de argumentación que se basa en el carácter "único" de la nacionalidad, en la prevalencia de la identidad nacional, en la inconveniencia jurídica de los planteamientos y en la imagen del país como una comunidad homogénea.¹⁹

Las formas de enmascaramiento de los discursos estatales y de los grupos de poder han adoptado y adoptan diversas figuras deslegitimadoras. Van desde considerar a los levantamientos indígenas como manifestaciones de pobreza rural estructural, minimizando con ello el carácter étnico de las demandas; hasta la utilización de una serie de argumentaciones basadas en la inconstitucionalidad de las demandas que pretenden "crear un estado paralelo". Esta estrategia discursiva se la empleó a propósito de la demanda de territorialidad presentada por las organizaciones indígenas.²⁰

Bajo esa perspectiva, resulta sorprendente que los partidos políticos ecuatorianos no hayan asumido una posición clara sobre la problemática indígena. Salvo excepciones, ubicadas tardíamente en el terreno de algunos partidos de izquierda y de centro, la toma de posiciones al respecto no es tan enigmática si la miramos desde una práctica política que tradicionalmente ha existido en el Ecuador, la cual expresa el carácter paternalista y excluyente de los partidos hacia el sector indio. En efecto, estos organismos han privilegiado los espacios de integración ciudadana y las formas de representación sectorial por medio de redes clientelares como condición necesaria para la participación electoral de los indígenas. De esa manera, la especificidad de las demandas étnicas se diluyen en el marasmo de las prácticas partidarias o son asumidas en los programas de aquellos como ámbitos culturales que deben ser rescatados, exaltados e integrados en la sociedad nacional, vale decir, son prácticas políticas concretas que nos remiten a una suerte de indigenismo partidario.²¹

Así, la "unidad nacional" aparece como la piedra angular que sustenta el proceso de construcción ideológico de la nación y el mantenimiento de sus ámbitos imaginarios dentro del orden unilateral y hegemónico establecido que históricamente se ha presentado como un constructo de comunidad homogénea, ya que el énfasis puesto en esa dimensión única de la nación persiste hasta los actuales momentos, a pesar de la importancia política del movimiento indígena y de la creación de organismos "ad-hoc" que nos remitirían a una nueva fase indigenista con máscara populista, pero que en el fondo expresan intentos de retorno a la tan ansiada homogeneidad nacional basada en una cultura política tradicional.

Bajo esa perspectiva, una de las tareas políticas de los partidos, los movimientos sociales, los sectores productivos y la sociedad en general, consiste primordialmente en lograr una recomposición de la vida política nacional para que las legítimas demandas de los sectores indígenas se acoplen a una nueva estructura, a una configuración inédita de la relación política entre pueblos indios y el resto de la sociedad. Dicho de otro modo, a una redefinición de la fórmula estado-nación como entidad integradora de la sociedad.

Estos álgidos y complicados tópicos apenas están empezando a ser comprendidos cabalmente en el Ecuador. Mientras subsistan criterios estrechos y mentalidades cerradas, persistirá indefectiblemente un

equivoco total acerca de las verdaderas intencionalidades políticas de los sectores indígenas. Para aquella franja social, reducida, que se identifica con los actuales proyectos de inserción al mercado mundial y con democratizaciones limitadas, y que históricamente ha tratado de legitimar su juego de representaciones, las demandas indígenas contienen un sabor amargo difícil de digerir.

Hoy día podríamos decir que la sociedad ecuatoriana sufre la carencia de un proyecto de nación representativa. La crisis de los marcos referentes societales vistos como procesos de integración, la fractura de las representaciones de imaginarios elaborados sobre los indios, las promesas incumplidas de la panacea neoliberal en materia económica y, los límites de participación impuestos por procesos de democratización que veladamente esconden relaciones sociales teñidas de racismo, muestran a un país que busca de manera azarosa nuevos horizontes de futuro. Ahí precisamente se ubica la invitación de los indios ecuatorianos.

Notas

1. Es importante recalcar que no sólo los sectores dominantes a través de sus sistemas de hegemonía establece y llena de contenido los espacios nacionales; también las clases subalternas, en su disputa por la hegemonía, definen y conciben a la nación como el espacio en donde tienen lugar sus luchas, su trabajo, su vida cotidiana y su reproducción como grupos sociales.
2. Para un mayor desarrollo de este punto de vista, Andrés Guerrero (1993).
3. En el proceso de constitución de los estados nacionales es muy frecuente el uso de mitos fundacionales por parte de los sectores dominantes para legitimar su hegemonía cultural. En el caso ecuatoriano, existen dos mitos importantes. El primero, el del señorío sobre el suelo relacionado con la territorialidad y el segundo, el de la Raza Vencida, tiene connotaciones étnicas cuyo centro son los sectores indígenas. Sobre este punto, Silva, Erika. 1992. *Los mitos de la ecuatorianidad*. Quito: Abya Yala.
4. En países donde la población indígena ha representado un constante problema de integración nacional, el proceso de autoidentificación con el estado-nación ha sido canalizado por los sectores blanco-mestizos que se han asumido como el único pueblo, como la concreción de la nación. Este tipo de estado-nación ha sido caracterizado por R. Stavenhagen como

estado etnocrático. "El estado etnocrático no es únicamente una estructura dentro de la cual la etnia dominante puede ejercer el poder y los privilegios a expensas de otras etnias o nacionalidades; lo que resulta más perturbador es que la etnia dominante -como por ejemplo los blanco mestizos en Ecuador- suelen adueñarse y autoidentificarse con el estado-nación en su conjunto. Es decir, en un mundo de estados-nación en el que el pluralismo cultural o la polietnicidad no son sólo condenados sino francamente desalentados, la etnia dominante puede presentarse con relativa facilidad como la única nación verdadera, real o auténtica, o, cuando menos, como el modelo al que habrían de ajustarse otras etnias o naciones dentro de los límites del estado". Stavenhagen Rodolfo. 1989. Comunidades en estados modernos. En *América Indígena* No. 1, Vol. XLIX. México, 14.

5. No he incluido un extenso recorrido por las teorías que hacen relación al debate del concepto de nación contraponiéndolo con el de Anderson. La intención aquí es dejar sentado que me refiero a esa concepción en términos de "familia de familias", una superfamilia, cuyos orígenes se pueden remontar a un antepasado de "todos nosotros", o al menos a un momento y lugar concretos, a un acontecimiento fundacional presidido por héroes, sabios, santos y otros héroes parecidos (Smith 1994, 11).
6. No es la intención de este trabajo abordar una revisión pormenorizada de las representaciones que sobre los indios ha construido la historia ecuatoriana. Un detalle de este punto en Fredy Rivera (1994).
7. Construcción mental que impregna las interpretaciones políticas y jurídico-sociológicas, coloca bajo cierta iluminación las percepciones de la realidad y, al hacerlo, elabora una opinión pública generalizada. Por eso, el liberalismo para legitimarse como movimiento político y corriente ideológica define el sujeto y el objeto de la opresión, elabora las causas e imágenes de tal situación y, plantea las alternativas de solución para arribar al objetivo perseguido: redimir al indio pasivo y llevarlo de la mano hacia la civilización" (Guerrero 1991, 334).
8. "La etnofagia expresa el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones nacionales ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación" (Díaz 1992, 97)
9. Este tipo de argumentaciones las podemos hallar en el trabajo de Bonfil y Rodríguez (1981).
10. Concepciones parecidas han sido levantadas en el Ecuador hace pocos años. Para un mayor detalle ver Ramón (1993).

11. Un estudio detallado de las políticas neoindigenistas en el Ecuador se encuentra en Ibarra (1992).
12. A finales de los años cincuenta, la lectura política que hacía el Partido Comunista del Ecuador sobre la sociedad presentaba al país como dependiente del imperialismo y con rezagos feudales (Saad 1977).
13. "La F.E.I. que es aún el sector campesino de la central sindical C.T.E. - Confederación de Trabajadores Ecuatorianos-, cuando nace, en 1944, lo hace precisamente bajo una concepción exclusivamente de clase, excluyendo una problemática étnica. Así lo imponía la filiación a la internacional comunista de la época, a la que se liga la nueva central. Por definición un campesino era indígena o socialmente un asimilado indígena, de ahí el nombre que tomó esa nueva organización campesina F.E.I. *No era sin embargo la condición étnica la que convocaba a reagruparse en esta organización sindical*" (Cursivas nuestras) (León 1992, 381).
14. Basándose en la tesis marxista de que no pudiendo representarse deben ser representados a nivel estatal y nacional, los partidos de izquierda consideraron a los grupos indígenas como clases incapaces y subalternas. Posturas de esta índole las podemos encontrar en Velasco y Silva. Para una ampliación de estos tópicos ver Sánchez-Parga (1986).
15. Esta es una de las constantes que caracteriza al pensamiento de la izquierda marxista ecuatoriana. En este tipo de acercamiento, el sistema político aparece como un epifenómeno de la estructura, la cual refleja una correspondencia automática entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como determinaciones unívocas de la superestructura política. Además, supone el otorgamiento de roles políticos implícitos a las clases, como reflejo de la base económica. De esa manera, la izquierda ofrecía un esquema reducido y estructuralista de la política (Bonilla 1991, 177).
16. La noción de ventriloquia política la tomo expresamente de Andrés Guerrero, con la salvedad de que la dirijo hacia las prácticas-discursos de los partidos de izquierda marxista.
17. Sobre este aspecto bien vale la pena un ejemplo ilustrativo. En 1969 se conforma la FECOPAN (Federación de Organizaciones Campesinas del Napo), la cual en 1979 se transforma en FOCIN (Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Napo) y más tarde en FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas del Napo). Este deslizamiento en el nombre de una organización es muy significativo del cambio operado en los discursos y en la conciencia del mismo movimiento indígena (Sánchez P. 1992, 11).
18. "Nuestra demanda contempla el pedido de reforma al Art 1° de la Constitución Política del Estado, reconociendo al país como Estado Plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades

- indígenas que formamos parte de un Estado Plurinacional. Para esta reforma será necesario modificar y crear un nuevo marco jurídico, legal y político que contemple nuestros derechos. La Reforma a la Constitución conllevaría a la "modificación del carácter del Estado" (Macas 1992).
19. Todas estas argumentaciones están recogidas por la prensa ecuatoriana desde 1990. Un mayor detalle de análisis del discurso en mi trabajo *Indios, imaginario nacional y política* 1994, Cap. III.
 20. Esta alerta a la "nación" se vio expresada en el documento *Comentarios y recomendaciones sobre las nacionalidades indígenas y su proyecto de ley* elaborado por el Comando Conjunto de las FFAA.
 21. En 1988, a propósito de las elecciones nacionales, se realizó una investigación sobre participación indígena y proceso electoral. Los resultados demostraron que el 47% de sufragantes indios no consideraban a ningún partido político como el representante de sus demandas e intereses (Chiriboga y Rivera 1988).

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1976. Un postulado de política indigenista. En *Obra polémica*. México: SEP-INAH.
- Almeida, José. 1993. El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional. En *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Alvarez D., Ignasi. 1993. *Diversidad cultural y conflicto nacional*. Madrid: Talasa.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: E. Verso.
- Andrade Xavier y Fredy Rivera. 1991. El movimiento campesino e indígena en el último período. En *Nueva Historia del Ecuador*. Quito: Grijalbo/CEN.
- Ayala, Enrique. 1992. Estado nacional, soberanía y estado plurinacional. En *Pueblos indios, estado y derecho*. Quito: CEN/Abya Yala.

- Bejar, Raúl y Héctor Capello. 1988. *Sobre la identidad y el carácter nacional*. México: CRIM/UNAM.
- Beriain, Josetxo. 1990. *Representaciones colectivas y proyectos de modernidad*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- Bonfil B. Guillermo y Nemesio Rodríguez. 1981. *Las identidades prohibidas. Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina*. México: SCA Project.
- . 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Ed.. Nueva Imagen.
- Bonilla, Adrián. 1991. *En busca del pueblo perdido. Diferenciación y discurso de la izquierda marxista en los sesenta*. Quito: FLACSO.
- Bordieu, Pierre. 1982. La identidad como representación. En *Ce que parler ventdire*. Paris: Fayard.
- Brass, Paul. 1985. Introduction. En *Ethnic Groups and the State*. Londres: Croom Helm.
- Chiriboga Manuel y Fredy Rivera. 1988. Elecciones de 1988 y participación indígena. *Ecuador Debate* No. 17. Quito: CAAP.
- Connor, Walker. 1972. Nation-Building or Nation-Destroying? *World Politics* Vol XXIV.
- Díaz Polanco, Héctor. 1981. Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos* No. 30. México.
- . 1988. El misterio de los proyectos. Lo nacional y lo étnico en México. En *INI 40 Años*. México: INI.
- . 1987. *Etnia, nación y política*. México: Ed. Juan Pablos.
- . 1989. Etnias y democracia nacional. *América Indígena* (México) No. 1, VI XLIX: 51.

- . 1992. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.
- Elster, Jon. 1989. Tres desafíos al concepto de clase social. En *El marxismo: una perspectiva analítica*, comp. John Roemer. México: FCE.
- Escalante G., Fernando. 1992. *Ciudadanos imaginarios*. CES, COLMEX.
- Frank, Erwin, et. Al. 1992. *Los políticos y los indígenas*. Quito: Abya Yala.
- Gimenez, Gilberto. S/f. *Apuntes para una teoría de la identidad nacional*. México.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- . 1993. La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. En *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: Cedime-Abya Yala.
- . 1994. Una imagen ventrilocua: El discurso liberal de la desgraciada raza indígena. En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Hobsbawm, E. J. 1991. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Ibarra, Alicia. 1992. *Los indígenas y el estado en el Ecuador: La práctica neoindigenista*. Quito: Abya Yala.
- Ibarra, Hernán. 1994. *La política y los actores sociales*. Quito: CAAP. Documento de trabajo.
- Isajiw, Wsevolod. 1974. Definition of Ethnicity. *Ethnicity*, Vol. I. University of Chicago Press.

- León T., Jorge. 1992. Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. En *Indios*. Quito: Abya Yala-ILDIS.
- Macas, Luis. 1991. El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Quito: Amauta Runacunapac Yachai-Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- Melucci, Alberto. 1982. *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Bologna: Società Editrice Il Mulino.
- Moreano, Alejandro. 1993. El movimiento indio y el estado multinacional. En *Los indios y el estado país*. Quito: Abya Yala.
- Muratorio, Blanca. 1994. Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX. En *Imágenes e imagineros representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- . 1994. Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional. En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indios ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Ortiz, Gonzalo. 1992. El problema indígena y el gobierno. En *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento de 1990*. Quito: Abya Yala.
- Pachano, Simón. 1993. Imagen, identidad, desigualdad. En *Los indios y el estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Quito: Abya Yala.
- Peterson Royce, Anya. 1982. *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Poole, Ros. 1988. *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*. Australia: Ed. Herder.
- Ramón, Galo. 1993. *El regreso de los runas*. Quito: Abya Yala-Comunidec.

- . 1991. Los indios y la constitución del estado nacional. En *Los Andes en la encrucijada*. Quito: FLACSO.
- Rivera, Fredy. 1988. *Guangudos: Identidad y sobrevivencia*. Quito: CAAP.
- . 1994. *Indios, imaginario nacional y política en el Ecuador*. México: FLACSO.
- Saad, Pedro. 1977. Lineamientos programáticos de 1957. En *Obras escogidas*. Guayaquil: Ed. Claridad.
- Sánchez Parga, José. 1986. Etnia, estado y la forma clase. *Ecuador Debate* No. 12. Quito: CAAP.
- . 1992. *Presente y futuro de los pueblos indígenas*. Quito: Abya Yala.
- Silva, Erika. 1992. *Los mitos de la ecuatorianidad*. Quito: Abya Yala.
- Silva, Paola. 1986. *Gamonalismo y lucha campesina*. Quito: Abya Yala.
- Smith D., Anthony. 1994. Tres conceptos de nación. *Revista de Occidente* No. 161. Madrid.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1963. Clases, colonialismo y aculturación. *América Latina* Vol. 6 No. 4.
- . 1984. Notas sobre la cuestión étnica. *Estudios Sociológicos* Vol. 2 No. 4. México: COLMEX.
- . 1992. La cuestión étnica: Algunos problemas teórico-metodológicos. *Estudios Sociológicos* Vol. X, No. 28. México: COLMEX.
- Torres Rivas, Edelberto. 1988. La nación: problemas teóricos e históricos. En *Estado y Política en América Latina*. México: Ed. Siglo XXI.

- Varese, Stefano. 1989. Movimientos indios de liberación nacional y estado nacional. En *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de estado*. México: COLMEX.
- Velasco, Fernando. 1979. *Reforma agraria y movimiento campesino e indígena de la Sierra*. Quito: Ed. El Conejo
- Wallerstein, Inmanuel. 1992. Las lecciones de los años 80. *Argumentos* 15. México: U.A.M. Xochimilco.

Identidades y violencias adolescentes

José Sánchez-Parga

De Samoa con amor o la antropología adolescente

Hace casi treinta años, en 1969, y treinta años más tarde de su publicación, "Adolescencia y cultura en Samoa" (Coming Age in Samoa 1939), y treinta y cuatro después de "Sexo y temperamento en las sociedades primitivas", Margaret Mead prologaba su obra "Cultura y compromiso. Un estudio sobre la ruptura generacional", planteando el doble problema de la juventud de aquel entonces: el de su identidad y el de su compromiso con el pasado, el presente y el futuro. A falta de originalidad, M. Mead tuvo el acierto de resaltar la fundamental problemática que define la adolescencia de cualquier época en cualquier sociedad.

No es casual que haya sido desde la sociedad moderna, que se inician con M. Mead los estudios antropológicos sobre la adolescencia en las sociedades primitivas, precisamente cuando en las sociedades modernas la adolescencia comenzaba a perfilarse con una creciente visibilidad social (en la década de las explosiones adolescentes, y en la que se inicia una intensa bibliografía).

Sin embargo esta suerte de derivación temporal de la antropología, que orientó el fenómeno moderno de la adolescencia hacia el estudio de las sociedades primitivas no operó en la dirección contraria, ya que de hecho las investigaciones sobre la adolescencia desde los años 60 tuvieron más bien un enfoque psicológico y psicoanalítico. Sólo a partir de la década de los 70, quizás como efecto no suficientemente

analizado de las manifestaciones juveniles de los años 60, empiezan a desarrollarse investigaciones sociológicas pero no tanto antropológicas.

Será retomando la misma densidad del enfoque antropológico lo que justifica la actual indagación de la "cuestión adolescente", centrada en el problema de la identidad, ya que el "compromiso con el presente, pasado y futuro" de los adolescentes señalado por M. Mead se resuelve en definitiva en la forma que adoptan los referentes de la identificación adolescente con las edades y culturas de su propia sociedad.

Si un intento de comprender y explicar la adolescencia en las sociedades modernas no puede sustraerse a la experiencia antropológica de Samoa, que inspiró los estudios de M. Mead sobre la juventud norteamericana de su época, más allá de estos estudios y de aquella experiencia, una razón antropológica obliga siempre a indagar e interpretar un fenómeno actual desde su "otro" primitivo. De la misma manera que las sociedades primitivas sólo son pensables como diferentes desde el "otro" de la sociedad del antropólogo.

Es por esto que el estudio de la adolescencia encubre siempre un cierto dilema. Su enfoque antropológico obliga a la construcción del adolescente como un "otro" diferente de la sociedad adulta, mientras que sociológicamente, lejos de ser un fragmento de la sociedad, la adolescencia no puede dejar de ser pensada un producto social y la forma que adopta la reproducción de la misma sociedad. Y en tal sentido es la sociedad adulta la que se dota siempre de su propia adolescencia.

Esto mismo significa, (y tal será la orientación del presente estudio) que tras la fenomenología adolescente, tras las prácticas y discursos juveniles no cabe más que despejar las lógicas sociales (antropo-lógicas), que organizan la producción de una sociedad, incluso en aquellas acciones y comportamientos adolescentes contra la misma sociedad.

Ritualidad adolescente

De hecho, uno de los fenómenos actuales que ha suscitado mayor interés y preocupación es el caso de la violencia juvenil. Sus manifes-

taciones peligrosas, que no sólo amenazan la sociedad en su conjunto sino también cobran sus principales víctimas en los mismos adolescentes, obligan a considerar tanto la novedad de este fenómeno como los factores que lo producen.

Decir que la adolescencia es en sí misma problemática en cuanto etapa de transición, puede resultar una soberbia vanalidad, si no se identifican los componentes y aspectos que constituyen y caracterizan dicha transición de una edad a otra. Por otro lado es muy significativo que el "adolescente" se defina por referencia al "adulto" y como alguien que se encuentra en proceso de devenir adulto (la misma etimología del latín "*adolescens*", "el que está creciendo", significa "*adultus*", "el crecido").

Es esta condición de tránsito, de estado inacabado o de indefinición, entre el niño que está dejando de ser y el adulto que no es todavía, la que obliga al adolescente a afirmar de manera violenta su identidad.

Pero también estas mismas razones ponen de manifiesto no sólo su problemática sino también la relevancia socioantropológica de las identidades adolescentes, los factores que las producen y cómo se transforman los referentes de identificación de los jóvenes en un determinado tipo de sociedad y cultura. Sobre todo en el contexto de modernidad de las sociedades actuales, donde la aceleración de los procesos y cambios tenderían paradójicamente a hacer más efímeras dichas identidades, al mismo tiempo que les confieren una mayor consistencia sociológica.

La adolescencia ha sido siempre y en todas las culturas un período violento del ciclo vital, y nada tiene de extraño que en la antigua Grecia las bandas de adolescentes fueran llamadas "jaurías" por sus actos agresivos y destructores.

Este dejar de ser niño para transformarse en adulto ha supuesto siempre una doble violencia: de un lado, la ruptura con la infancia y el ámbito doméstico de la familia; y de otro lado, la integración a la sociedad de los adultos con nuevas responsabilidades. Por ello las sociedades primitivas marcaron este período de transición de la niñez a la edad adulta con importantes "ritos de pasaje". Tales ritos se caracterizaban por una variedad de pruebas crueles y sangrientas, cuya finalidad no era tan sólo endurecer la resistencia del adolescente ante los sufrimientos y prepararle para las dificultades de la vida adulta si-

no también imprimirle ciertas cicatrices corporales, que sirvieran de signo y seña de su identificación y pertenencia con el grupo. Ya que el destino del individuo no era la familia sino la sociedad.

Aunque la proposición de Ph. Aries de que "la juventud habría sido inventada por nuestra sociedad contemporánea" pudiera ser contestada por otros autores actuales como Natalie Davies (1979), que consideran que cada sociedad identifica tal edad de una u otra manera, es históricamente incontestable que sólo la sociedad moderna (de manera muy diferente a lo que sucedía en la Edad Media y el Renacimiento hasta el Antiguo Régimen) la adolescencia aparece como un grupo social con una visibilidad socio-cultural bien definida y, lo que es más importante, como un actor social que se constituye con sus propias prácticas y discursos.

Esto supondría que, mientras las sociedades históricas anteriores producían su propio modelo de adolescencia, en las actuales el sector adolescente participa como nunca antes y con mayor protagonismo en la producción de sociedad. Tal es la posición que sostiene tanto la sociología como la misma demografía: "young people have progressively become a specific demographic entity" (Pronovost 1989, 67).

Que la adolescencia haya sido siempre problemática en todo tipo de sociedad lo atestiguan los "ritos de pasaje" o "ritos de iniciación" con los que las sociedades primitivas y antiguas (como la medieval) ejercían un control integrador sobre sus adolescentes. Pero el hecho que tal proceso de integración de la adolescencia se haya en cierto modo desritualizado en las sociedades modernas mostraría que más allá de su específica problemática el fenómeno adolescente adquiere una particular autonomía frente a la misma sociedad.

Ahora bien, la ritualidad (ritos de pasaje e iniciación) marcaba y dominaba hasta tal punto la fase adolescente que la abreviaba hasta eliminarla sociológicamente. En este sentido la sociedad identificaba tan ritualmente la adolescencia que le impedía la producción de una propia identidad social. Mientras que la desritualización de la sociedad moderna deja libre a la adolescencia de producir sus propios rituales de ruptura e integración, y por consiguiente también sus propios referentes de identidad.

Si en las sociedades primitivas "se hacía del adolescente un adulto en el transcurso de algunas semanas o de algunos meses por medio de ciertos ritos y pruebas" (Winnicott 1984), es porque tales socieda-

des, orientadas al pasado, resistentes a los cambios y muy atentas a su control, impedían que los adolescentes se convirtieran en un grupo innovador y protagonista de transformaciones sociales. Los jóvenes no se hacían adultos por el mero hecho de crecer; sólo una iniciación los convertía en hombres y mujeres.

Situación ésta diferente a la que enfrentan las sociedades modernas, las cuales, mucho más proyectadas al futuro, cifran en las nuevas generaciones jóvenes las dinámicas de sus cambios, confiriéndoles por ello una mayor presencia y actuación sociales. Esto mismo explica también entre otras razones, que el período de la adolescencia se haya ampliado en las sociedades modernas.

Los ritos de pasaje significaban la ruptura del adolescente con su infancia, con las dependencias domésticas y seguridades familiares, y al mismo tiempo simbolizaban su vinculación a la sociedad adulta.

De esta manera la violencia que supone la transición de la edad infantil a la adulta era incorporada al adolescente, el cual, al mismo tiempo que la sufría, la asimilaba como catarsis y alivio. Así ya no necesitaba el adolescente ni transferir su agresividad hacia la sociedad ni tampoco emplearla contra sí mismo, emprendiendo actividades de riesgo, tendientes a la liquidación de la infancia y de la juventud que está dejando de ser para convertirse en adulto.

Al ritualizarse y simbolizarse esta doble violencia se impide o evita que el adolescente la viva en parte como víctima, teniendo que destruir su propia infancia y los lazos familiares, y en parte como actor liberando su agresividad contra la sociedad adulta que le fuerza a integrarse a ella.

Así se comprende cómo la identidad adolescente se construye sobre un doble eje de violencias: respecto de sus rupturas tan cargadas de rechazos como de nostalgias, y respecto de la sociedad adulta también marcadas tanto por deseos y aspiraciones de los jóvenes como por las resistencias de la sociedad. Ya que la integración de los jóvenes a ella se vuelve violenta por los cambios que le imprime.

Más allá de las explicaciones psicoanalíticas que explican el poder de destrucción o la pulsión de muerte en la adolescencia, en términos socio-culturales se comprende por qué y cómo el adolescente se desempeña en la destrucción de sus realidades e imaginarios infantiles (orden infantil) como de los de la sociedad adulta, a la que se integra con un poder renovador de ella.

La única solución (remedio) de la adolescencia es el tiempo. Pero siendo sólo el tiempo adolescente su propia solución/remedio, el joven rechazará siempre todos los remedios en los que recela un artificio: las identificaciones y experiencias ajenas. Con el riesgo (para él) y peligro (para la sociedad) de que el tiempo adolescente sea vivido, luchando para recomenzar desde cero; para reinaugurarse su propia sociedad.

Un factor de incertidumbre y desasosiego o ansiedad para el adolescente de la sociedad moderna es lo que A.M. Hocart (1975, 210) llama "límite de edad", que en sociedades no tan antiguas estaba claramente definido no en años sino sobre todos en signos físico-sociales. "Actualmente, dice Hocart, no hay tiempo límite para nada, ni para casarse, no para tener hijos, ni para trabajar, y tampoco para comenzar o concluir la adolescencia". De ahí que el adolescente de la sociedad moderna se encuentre sujeto a riesgo sin límites de no tener o tener él mismo que fijar los límites de su propia adolescencia. Distinta era la situación del hijo del caballero medieval, aducida por Hocart: "participaba del rango de su padre hasta una cierta edad, a partir de la cual o era armado caballero o pasaba a perderse en la multitud" (209).

Nada más paradójico, por ello, que la experiencia del tiempo adolescente. Si ya es difícil ser adolescente a tiempo, lo que no siempre depende del mismo adolescente, más difícil resulta todavía combinar la celeridad del tiempo adolescente con su mayor duración en las sociedades modernas.

De ahí también el rechazo de toda identificación asignada (por el adulto) y la resistencia a reproducir identidades, que no haya plena o parcialmente producido. Fenómeno este nada inocente, cuando la sociedad adulta se resentirá siempre de convivir con una adolescencia diferente, que no es la suya. Y, por consiguiente, la necesidad juvenil de "no saber a donde van" (*not knowing wither*), que puede manifestarse como la simbólica antisocial de cualquier acto adolescente.

Contextos socio-culturales

Este esquema interpretativo general no es sin embargo suficiente para dar cuenta de las características particulares que adopta el fenó-

meno de la adolescencia en la sociedad moderna, y de sus morfologías aun más particulares en una cultura como la ecuatoriana. Esto mismo requiere explicar por qué la violencia adolescente ha adoptado tal amplitud y tales intensidades, y también por qué la juventud tiende a identificarse precisamente con tales expresiones de violencia.

En la moderna sociedad ecuatoriana la juventud se encontraría sujeta con mucha mayor violencia tanto a un tejido de tensiones y desgarramientos como simultáneamente de deseos y aspiraciones, impedimentos y rechazos. La razón de ello es que la *modernidad* se presente todavía como un proceso inacabado e incompleto, en el que se combinan o superponen acelerados cambios e innovaciones con resistencias y presistencias de modelos tradicionales.

Ello hace que formas "comunales" se sobrepongan y dominen formas "societales" de sociedad, y que contra el principio de que "la sociedad no es una familia" (G. Mendel 1992), modelos, esquemas y relaciones de parentesco invadan los espacios, instituciones y relaciones sociales, haciendo que la familia siga siendo un referente muy fuerte de las identidades.

La importancia y la intensidad de las relaciones efectivas sobre cargan la familia de una experiencia subjetiva muy particular, haciendo que el niño y después el adolescente hagan de su familia el centro del mundo, y por consiguiente se sitúen de manera irreal en cuanto a su lugar exacto en la sociedad. Esta visión y experiencia tan *familiaristas* de la sociedad serán un impedimento para integrarse a las instituciones y reales relaciones de la sociedad.

Las estructuras domésticas y vínculos familiares actúan con tan intensa afectividad que impiden al adolescente romper con su niñez. Muy preso del cariño materno, y sintiéndose una prolongación del padre del que sigue siendo "m'hijo", "el bebe", el adolescente se encuentra obligado a emprender actuaciones violentas para conquistar su independencia y una personalidad autónoma. Para ello recurre a ciertos símbolos, que le confieran una identidad adulta: por ejemplo, el volante, el alcohol y las transgresiones de la ley, emblemas agresivos del ideal varonil que le proporciona una cultura machista.

Similar es el caso de las identidades femeninas. Aunque las mujeres actuales continua desarrollando nuevos referentes de identificación (profesionales, laborales, políticos, culturales ...), su identificación materna sigue siendo muy intensa, dominando o entrando en

conflicto con las otras identidades (cfr. Ortiz 1995; Arroyo 1996). Esto explica que el embarazo, no deseado ni esperado pero inconscientemente buscado, se convierta en muchas situaciones en una violenta iniciación de la mujer a su identidad femenina.

Sólo una *socialización no identificadora* facilitaría a los adolescentes su transición a la sociedad adulta. Se trata de una forma de socialización en la que el vector principal no es la identificación con los adultos, sino con una referencia directa y generalmente colectiva hacia la misma realidad social. Aunque cuando dicha socialización esté exenta de componentes identitarios, pero sí desprovista de componentes familiaristas.

A través de esta cruenta gestualidad simbólica el joven elimina el niño que todavía lleva dentro o la adolescencia que intenta abandonar para convertirse en adulto. Síndrome éste de un modelo familiar hiperafectivo y de una sociedad adulta que se hace adulta a costa más del propio infanticidio que de la propia maduración no tanto biológica cuanto social.

Otro factor que violenta la adolescencia tiene que ver con la aceleración de los cambios que caracterizan la modernidad. Mientras que antes la transición adolescente tenía lugar en un proceso lento y de más larga duración, en el que los distintos cambios se operaban de manera paulatina, en la actualidad dichos cambios son más rápidos, las rupturas más bruscas y las exigencias de integración a la sociedad adulta más imperiosas pero no menos arriesgadas e inciertas.

Todo ello hace que el proceso de la adolescencia se realice y se viva con una mayor sobrecarga de violencias, a las que el mismo adolescente reacciona violentamente.

Ya que por muy paradójico que parezca, las presiones de la sociedad moderna para anticipar incluso prematuramente la incorporación de los jóvenes a la sociedad adulta, de otra parte esta misma sociedad no sólo ofrece resistencias tenaces a dicha integración sino también crecientes incertidumbres (sobre todo laborales) sobre su futuro en ella.

Tal situación contradictoria no deja de repercutir en las identidades adolescentes y en sus reacciones agresivas respecto de una sociedad adulta que no les proporciona las mejores condiciones para aceptarlos o los considera como un gravamen competitivo o conflictivo. Lo cual representa una explicación adicional de la violencia de los jóvenes contra el orden u ordenamiento de la sociedad.

Pero incluso de este mismo choque del adolescente con la sociedad puede ser muy responsable la familia, en la medida que el excesivo familiarismo y la hipersensibilidad de las relaciones afectivas, no contienen elementos de socialización del niño, los cuales preparen después al adolescente para su mejor integración a la realidad pública de la sociedad.

En la violencia adolescente, de las que los mismos jóvenes son tan culpables como víctimas, habría dos complicidades con su respectivas responsabilidades: la de una familia en la que está ausente lo que el psicoanálisis llama "la ley del padre" o presencia socializadora de la cultura en el ámbito doméstico, y que prepara al niño para su transformación en ciudadano; y la de una sociedad moderna incapaz de proporcionar no sólo los símbolos y referencias de identidad adolescente, sino también una integración no traumática y arriesgada de los jóvenes a la sociedad adulta.

El "trago" y el "carro" y las violencias adolescentes

De manera errónea pero no inocente se suele vincular la violencia juvenil al alcohol y al uso del carro, atribuyendo a ambos objetos sociales una peligrosidad intrínseca, que los convertiría por sí mismos en violentógenos o factores de violencia. Es importante una crítica destructora de tal argumentación, ya que además de encubrir deja sin explicar la violencia de los adolescentes. La misma sociedad encuentra así una coartada para no cuestionarse sobre la violencia social protagonizada por los adolescentes.

Tanto el uso del "trago" como el manejo del "carro" son dos objetos muy emblemáticos de la identidad adulta, y no es casual que los jóvenes usurpen ambos símbolos como una forma de señalar su identificación adulta.

El "trago" y sobre todo la borrachera tienen en las sociedades andinas profundas raíces culturales, y su ritualidad codifica un complejo y muy significativo procedimiento de socialización, que no es el caso de desarrollar aquí (cfr. Sánchez-Parga 1985); pero sí es importante indicar que el acceso al "trago" y su paso a la borrachera poseen tradicionalmente un carácter y distintivo reservado a los adultos.

También por lo que se refiere al manejo del "carro", en las sociedades modernas el permiso de conducir es un derecho reservado a los adultos, y el hecho de que sólo sea extendido a partir de los dieciocho años representa una marca de la edad adulta.

Tanto en el caso del "trago" como del "carro", resulta obvio que su derecho de uso está reservado a los adultos, ya que dichos derechos comportan a su vez obligaciones y responsabilidades, que tanto en la sociedad tradicional respecto del "trago" como en la sociedad moderna respecto del manejo del "carro" sólo pueden ser asumidos por los adultos.

Aunque la asociación del alcohol con el volante y su uso agresivo por parte de los jóvenes son muy significativos y merecen ser tratados en las conclusiones, un análisis diferenciado de ambas patologías sociales y adolescentes permitirá despejar sus respectivas problemáticas.

Alcoholismo y violencia adolescente

En el abordaje de esta cuestión pretendemos establecer dos tesis contrarias a la ideología dominante sostenida por la opinión pública, según la cual: a) el alcoholismo y la borrachera son violentógenos o factores de violencia, y b) del alcoholismo adolescente sólo los jóvenes son responsables y culpables.

En este sentido adoptamos la posición actualmente sostenida, y recientemente formulada por S. Brochu (1994), quien considera la ebriedad tanto como una desinhibición como una excusa, lo cual obliga a disociar de manera general borrachera y violencia.

La criminología estuvo siempre fascinada por la influencia del alcohol en los comportamientos antisociales, aunque más modernamente la investigación sociológica ha ido relegando a un segundo plano el alcoholismo considerado más bien como un medio de evasión social. Sin embargo sigue siendo normal que el autor de una transgresión o delito pretenda que bajo los efectos del alcohol perdió el control de sus reacciones, lo que le condujo a pasar al acto delincuente.

De otro lado es demasiado amplio el consenso para asociar el alcohol con una criminalidad expresiva (Miller & PotterEfron 1989), y son muchos los que prueban que la mitad de las personas acusadas de homicidio se encuentran bajo los efectos del alcohol en el momento del crimen (Ladoucer & Temple 1985; Langevin & Lang 1990; Lindqvist 1986; Pernament 1981; Wiczorek & Welte & Abel 1990).

Este argumento aparece en parte cuestionado por el hecho de que numerosas víctimas de violencia física o de homicidio también se encontraban bajo los efectos del alcohol, como prueban numerosos estudios (Abel 1986; Collins & Schlenger 1988; Goodman 1986; Lenoir 1984; Lindqvist 1986; Michaux et al. 1986; Murdoch et al. 1990; Shepherd et al. 1988). Esto demostraría que los riesgos de victimación están condicionado por un estilo de consumo alcohólico, y que el estado de ebriedad contribuye a su victimación, aunque no sea más que como presa fácil para el criminal.

En conclusión, no sería el alcoholismo que actúa como factor victimógeno sino la subcultura sustentada por el medio social y a la cual adhiere el actor social. Es así como el agresor adolescente de un día será otro día la víctima sino de la misma venganza sí del mismo medio.

Un análisis similar es aplicable a ese cocktail de alcohol y agresión en la violencia entre marido y mujer. Aunque las estadísticas oscilan entre el 59% (Fitch 1983) y el 70% (Labell 1977; Carlson 1977; Roberts 1988) los datos demostrarían que la mayor parte de los agresores no actúan violentamente más que bajo los efectos del alcohol.

De esta manera la sociedad y su opinión pública, respaldada por los aportes de las ciencias sociales, han convalidado la teoría de los efectos desinhibidores del alcohol. Teoría ésta que se inscribe en la corriente moralizadora y los movimientos de temperancia del siglo XVII y XIX, y que siempre atribuyó al alcohol propiedades destructivas.

Contra tal teoría, sin embargo, caben así mismo dos constataciones: a) una gran mayoría de adictos al alcohol y borrachos nunca han sido ni serán delincuentes o criminales; b) un gran volumen de violencia social, de transgresiones y crímenes, se operan al margen del alcoholismo. De otro lado, estudios de laboratorio demuestran que el alcohol no tiene efectos específicos sobre el sistema nervioso para inducir violentamente. Lo que sí se puede probar es que una fuerte dosis de alcohol induce comportamientos agresivos en personas o grupos *que se encuentran ya en una situación de provocación o de amenaza* (Taylor et al. 1976).

Es esto lo que nos lleva a sostener que *el alcoholismo no conduce a la violencia adolescente sino la violencia adolescente al alcoholismo*. Inclinado a comportamientos violentos, habiendo experimentado que el alcohol desinhibe, sabiendo que las normas de la sociedad a la que pertenece le permiten en situación de ebriedad expresarse agresivamente, es

muy probable que el adolescente pase al acto violento. Y más aún si cuenta que él mismo y su sociedad pueden disculparlo, atribuyendo al alcohol su acción violenta o criminal.

El joven que ha crecido en una sociedad donde la violencia es considerada normal e incluso esperada en situación de alcoholización, fácilmente interiorizará tal norma y traducirá en actos sus comportamientos violentos. Esto ha llevado a utilizar el alcohol de manera instrumental, para fabricar un atenuante de las acciones agresivas. De esta manera tanto los individuos como las familias y la misma sociedad pueden conservar una imagen inocente de sí mismos, sin interrogarse ni culparse por las causas de su violencia. Y tal "lógica social" contribuye a perpetuar comportamientos y acciones violentas.

Así se abre una línea de explicación e interpretación sobre la violencia adolescente, y se comprenden también las razones violentas de su identificación con la sociedad adulta. Aunque esto no exime la consideración complementaria de la específica violencia adolescente, de la que los mismos jóvenes son culpables y víctimas, y de la cual no cabría excluir una *pulsión suicidiaria de su propia adolescencia*, si se tiene en cuenta que en las sociedades modernas el suicidio es un fenómeno adolescente (Blanckaert 1982; Caglar 1989; Davidson 1981; Ladame 1994; Launay 1964; Lyar & Grison, 1971; Shaffer 1971).

Según esto, la hipótesis más verosímil es que "las tendencias auto-destructoras del joven" (Soubrier 1972) se sustraen al paradigma general del suicidio, debiendo ser indagadas dentro de la problemática de la identidad / identificación adolescente y su proceso de construcción en las sociedades modernas, y por consiguiente también en el marco de la violencia de los jóvenes contra sí mismos y (en su carácter transgresor) contra la sociedad. Ya que en definitiva es la sociedad quien produce el suicidio adolescente.

En conclusión la alcoholización de la violencia no es adolescente sino social. Y la razón principal y definitiva es más que obvia, ya que la sociedad adulta abusa tanto del alcohol y de sus instrumentalizaciones violentas, que no puede dejar de ser en esto un referente de identificación para los adolescentes. Por ello, y bajo la hipocresía que ello supone, para la sociedad sigue siendo una coartada exculpatoria trasladar el grave problema de la mezcla de alcohol y violencia a los adolescentes sin cuestionar la gravedad de dicha problemática en sí misma.

El síndrome suzuki

Un postulado previo a la indagación de la violencia adolescente al volante del automóvil merece la consideración del fenómeno que presenta el automóvil en la sociedad moderna, el cual entre sus muchos significados (fuerza y prestigio) se ha convertido en uno de los símbolos de la modernidad: el de la movilidad (social, económica, políticas y cultural) y la aceleración.

El automóvil además aparece hoy como un índice de ciudadanía (ya que la licencia de conducir sirve de credencial de la cédula de identidad), y el ordenamiento del tránsito es hoy un espacio público tan cotidiano como importante para la regulación de los comportamientos ciudadanos (automovilistas y peatones), de su seguridad y del ejercicio de sus derechos y obligaciones.

No son muchos los estudios sobre una antropología del automóvil, pero el material disponible es suficientemente ilustrativo de lo que este objeto social representa entre los imaginarios de la modernidad. .

Para Baudrillard (1968) el automóvil "constituye por sí solo una dimensión del sistema" de los objetos del mundo exterior, "objeto por excelencia en el que se resumen todos los aspectos del análisis: la abstracción de toda finalidad práctica en la velocidad, el prestigio -la connotación formal- la connotación técnica -la diferencia forzada- la inversión apasionada -la proyección fantasmática" (92). Y sobre todo "una dimensión de poderío". Todo ello es suficiente para justificar la atracción automovilística en los adolescentes, para los cuales si el desplazamiento es una necesidad, la velocidad es un placer. Y sin necesidad de evocar el viejo mito del Centauro no es gratuita la fusión de la inteligencia humana y de las fuerzas animales en la moderna tecnología del automóvil.

El automóvil es el centro de una subjetividad nueva, recién estrenada, y "ningún objeto, gadget o aparato de la vida cotidiana ofrece una sublimación, una transfiguración" comparables con la del automóvil. Toda esta magia, simbólica y fetichismo automotrices responden preponderantemente al ideario e imaginario del adolescente. Cabría incluso sostener que la seducción del automóvil, con todos sus "embellecedores" pierde fuerza magnética para el adulto, que lo percibe más bien en sus dimensiones utilitarias, a no ser que para el mismo adulto represente el espejismo de un constante rejuvenecimiento.

La euforia dinámica del automóvil, que juega como antídoto de las satisfacciones estáticas, colma además la fuga hacia el futuro de los jóvenes, y completa, anima o prolonga la transitoriedad de la edad adolescente. ¿Qué es un joven si no un automóvil entre la niñez y el adulto con la ilusión de dominar entre ambas edades de la vida el espacio y el tiempo?

Señala Baudrillard un aspecto esencial al automóvil que nos parece también tanto más esencial a la adolescencia: su "sistemática bipolaridad", excéntrica al hogar y sin embargo complementaria al hogar, segmentando así la ruptura sociológica del adolescente, el cual se sirve del automóvil como fuga (de la familia) y de refugio (en la sociedad).

Un catalizador automóvil de la adolescencia es la proyección narcisista que ésta encuentra en aquel, "consumido en su imagen" como dice Barthes (1957). "El narcisismo adolescente (del que tanto han ya escrito los psicoanalistas) encuentra una valoración erótica en el automóvil y su velocidad, "voracidad de la conducta" sinónima de conducir (Barthes), consiguiendo a través de ellos la liberación de los tabúes sociales y de las responsabilidades inmediatas, desatando al mismo tiempo todo un sistema de resistencias contra sí mismo y contra los otros.

A todas estas atracciones adolescentes del automóvil hay que añadir una última: su alto riesgo y peligrosidad, y sus posibilidades de convertirse en un vehículo de competencias tanto como en un arma de combate mortal. El automóvil se presta tanto para los desafíos como para agresiones, y sobre todo y más frecuentemente para las transgresiones. Pero que la infracción de las leyes de tránsito aparezcan consagradas como un deporte nacional nos obligará a interrogarnos si estos usos del automóvil y sus abusos violentos son exclusivamente juveniles o a través de ellos los jóvenes reanudan una identificación perversa con los adultos.

De hecho, el automóvil juega un papel transgresor en las identificaciones padre-hijo desde la más tierna infancia. Contra una elemental norma de tránsito y de seguridad, los padres conducen el auto con sus hijos pequeños sentados al volante en sus rodillas. Esta representación del hijo como prolongación del padre-conductor, prolongación filial a la que ya aludíamos en la primera parte del estudio, puede ser traumática en la futura construcción de la identidad adolescente.

Prueba de ello es que, según una encuesta reciente realizada en Quito, más del 60% de los jóvenes "quieren ser como sus padres". ¿A qué se debe que la afectividad filial se manifieste en una tal identificación paterna sobre todo en una sociedad moderna ?

Antes, y a veces mucho antes, de la mayoría de edad del hijo, el padre le enseña a conducir el auto, y le dejará un auto o las llaves del suyo para que conduzca transgrediendo ambos la ley de tránsito. Así ha surgido la peligrosidad de los adolescentes al volante, cuyo alto índice de accidentes ha dado lugar al "síndrome Suzuki", tomando el nombre de un auto muy veloz pero frágil y de utilización muy juvenil. Es el cóctel letal de la doble transgresión del alcoholismo y el volante lo que ha vuelto virulenta la violencia adolescente, y lo que nos introduce en un procedimiento analítico similar al que desarrollamos a propósito del alcoholismo y violencia.

Si para el caso del alcoholismo con violencia la opinión pública y una corriente científica positivista atribuía al alcohol las causas de la violencia, en el caso de la violencia automovilista de los jóvenes también el alcohol y la adolescencia aparecen como circunstancias atenuantes para la opinión pública con la complicidad de la misma legislación.

El problema reviste su gravedad, ya que según datos de la OMS (1984) el alcoholismo es causa directa del 30% al 50% de los accidentes de tránsito en países en desarrollo; lo que en el caso de los jóvenes superaría el 80%.

El art. 37 del Código Penal ecuatoriano declara que en la embriaguez no hay culpabilidad y según sea o no completa sería una circunstancia atenuante. Tampoco habría responsabilidad por embriaguez fortuita o por fuerza mayor, casuística ésta muy extraña. Siempre según el Código Penal la culpabilidad de la embriaguez sólo es agravante si "premeditada con el fin de cometer infracción o de preparar una disculpa".

Tales benevolencias o incongruencias judiciales sólo se explican en razón de una cultura e ideología sociales muy cómplices con el alcoholismo y los actos violentos o criminales a él asociados.

Ya recientemente han surgido críticas desde la misma jurisprudencia (cfr. Robalino 1991; Tobar 1994; Torres s/f), impugnando la legislación vigente, y proponiendo como causa agravante la circunstancia del alcoholismo en los delitos de tránsito. Las razones enunciadas son obvias.

En primer lugar, ¿cómo probar que el consumo de alcohol responde o no a la intención de cometer un delito? Contra tales supuestos o pretextos se aduce la argumentación clásica de la "*actio libera in causa*"; en otras palabras, el borracho que comete una infracción o delito es culpable en una borrachera que puede inducirle al delito. Más aún, si el hecho de conducir en estado etílico es ya una infracción, dicho estado etílico se vuelve por consiguiente en un agravante en las transgresiones de tránsito.

La asociación del alcoholismo con la violencia al volante del automóvil se resuelve en las mismas conclusiones a las que llegábamos respecto de la asociación de la violencia y el alcoholismo. En ambos casos el alcohol en sí mismo no es violentógeno, sino que su uso violentógeno refuerza las acciones violentas, en la medida que la ideología social (la legislación perversa) y su propia conciencia no le imputan la culpabilidad. Lo cual nos remite de nuevo al problema de fondo de la violencia adolescente, ella sí asociada a la violencia social y su producto.

Conclusiones

La adolescencia no es hoy revolucionaria y ni siquiera rebelde, y no dispone tampoco de un escenario propio para su "lucha generacional" contra una sociedad moderna que por un lado necesita rejuvenecerse en su permanente proyección hacia el futuro, pero que por otro lado, en cuanto sociedad adulta, se resiste al movimiento adolescente.

Por eso, en esta sociedad adolescéntrica la precocidad juvenil no es signo de una maduración social ni el retardo adulto de los adolescentes tampoco es signo de mayor madurez social. Esto hace que "la transición de la escuela al mercado de trabajo tienda a volverse más larga y más difícil" (Pronovist 1989, 67). Así se establece un campo de tensiones entre atracciones y rechazos mutuos que violentan tanto la construcción de las identidades juveniles como su integración social.

La fenomenología de las violencias e identidades adolescentes es mucho más diversa y compleja de las situaciones analizadas, es muy

diferente según las clases, grupos y sectores de una misma sociedad, y abarca otras formas que han merecido estudios particulares, desde los "hooligans" y "peer-groups" hasta las bandas juveniles pasando por los nuevos imaginarios, símbolos sustitutivos de la representación del padre, como son los superhombres mediáticos a lo Van Damm y Schwarzeneger, los Terminator o Erasser, robotizaciones del ideal paterno en sociedades en las que el padre está cada vez más ausente.

Si el mapa de las identidades adolescentes no es menos amplio que el de sus violencias, sean éstas festivas, competitivas, de iniciación, de riesgo o agresión, transgresoras o sacrificiales, todas ellas responden a escenarios y situaciones adolescentes muy diversas, enmarcadas por "entradas" (a la adolescencia o a la edad adulta) y "salidas" (de la infancia o de la misma adolescencia), y en las que el joven aparece siempre simultáneamente como actor y víctima. Víctima incluso de la violencia a la que se encuentra coaccionado para construir su propia identidad.

Para un análisis más detallado de la estrecha relación entre identidades y violencias adolescentes sería necesario completar la interpretación de éstas con el doble referente de construcción de aquellas: el principio de "alteridad", por que el que las identidades adolescentes se diferencian de ese "otro" tan indiferenciado como puede ser la sociedad en su conjunto (o en su particular segmentación entre sociedad infantil y adulta); y el principio de "escenificación", por el cual los adolescentes se *representan* su propia identidad.

Más que pretender agotar un tema tan extenso como polimorfo (baste para su ilustración la bibliografía de referencia), el objeto del presente estudio ha querido limitarse a desbrozar un campo para ulteriores investigaciones de gran actualidad por su problemática y en el que convergen las competencias de diferentes ciencias sociales.

Desde la antropología y sociología, la psicología y el psicoanálisis, incluso desde las ciencias de la comunicación y la política existen ya aportes importantes para delimitar la cuestión adolescente en nuestras sociedades modernas, y para diseñar investigaciones que podrían ser revaloradas con planteamientos interdisciplinarios.

Bibliografía

- Abel, E.L. 1986. Guns and Blood Alcohol Levels among Homicide Victims. *Drug and Alcohol Dependence* vol.18, n.3: 253-257.
- Abel, E.L. y P. Zeidenberg. Age, Alcohol and Violent Death: A Post-modern Study. *Journal of Studies on Alcohol* vol, 46, n. 3: 228-231.
- Ain, Joyce. 1987. *Adolescences*. Toulouse: Eres.
- Anatrella, T. 1995. *Interminables adolescences*. Paris: Cerf.
- Appelton, W. 1980. The Battered Women Syndrome. *Annals of Emergency Medicine*, n. 9: 84-91.
- Arroyo, Aline. 1996. *La incorporación laboral de la mujer: el caso del sector bancario*, Tesis de grado en sociología, PUCE, Quito.
- Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris: Seuil.
- Baudrillard, J. 1968. *Le système des objets*. Paris: Gallimard.
- Blanckaert, A. 1982. Le suicide de l'adolescent. *La médecine infantile* vol 89, n. 3: 291-304.
- Blos, P. 1967. The Second Individuation Process of Adolescence. *The Psychoanalysis Study of the Child* n.22: 1962-186.
- . 1967. *Les adolescents*. Paris: Stock.
- Brochu, S. 1994. Ivresse et violence: désinhibition ou excuse?. *Dé-viance et Société* vol 18, n. 4: 431-446.
- Caglar, H., ed. 1989. *Adolescence et suicide*. Paris: ESF.

- Carlson, B.E. 1977. Battered Woman and their Assailants. *Social Work* n. 22: 455-460.
- Coleman, J.C 1977. *The Nature of Adolescence*. London/New York.
- Collins, J.J. Suggested Explanatory Frameworks to Clarify the Alcohol Use Violence Relationship. *Contemporary Drug Problems* vol. 15, n. 1: 107-121.
- Collins, J.J. y W.E. Schlenger. 1988. Acute and Chronic Effects of Alcohol Use on Violence. *Journal of Studies on Alcohol* vol 49, n. 6: 516-521.
- Conger, J.J. 1977. *Adolescence and Youth*. New York: Harper & Row.
- Davies, Natalie. 1981/1996. *La regle a l'envers. Les cultures du peuple*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Davidson, F. y T. Choquet. 1989. *Le suicide de l'adolescent*. Paris: ESF.
- Debesse, M. 1958. L'adolescence est-elle une crise?. *Enfance* n.4-5: 287-302.
- Erikson, E.H. 1868. *Adolescence et cris. La quete de l'identité*. Paris: Flammarion
- Feinstein, S.C y P. L. Giovacchini y A. Miiller, eds. 1982. *Psychiatrie de l'adolescent*. Paris: PUF.
- Goodman, R.A. et al. 1986. Alcohol Use and Interpersonal Violence: Alcohol Detected in Homicide Victims. *American Journal of Public Health* vol.76, n. 2: 144-149.
- Grinder, R. E. 1975. *Studies in Adolescence*. New York: MacMiilan.
- Hocart, A.M. 1975. *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. México: Siglo XXI.
- Inhelder, B y J. Piaget. 1986. *De la logique de l'enfant á la logique de l'adolescent*. Paris: PUF.

- Jackson, S. y Rodriguez Tome, eds. 1993. *Adolescence and its social worlds*. Hove (UK) & Hillsdale (USA).
- Kestemberg, E. 1962. L'identité et l'identification chez les adolescents. *La Psychiatrie de l'enfant* vol. 5, n.2: 441-522.
- Ketterlinus, R. & Lamb, M. 1994. *Adolescent Problem Behaviours*. Hove (UK) & Hillsdale (USA).
- Ladame, F. 1994. *Les tentatives des suicide des adolescents*. Paris: Masson.
- Ladoucer, P y M. Temple. 1985. Substance Use among Rapist: A Comparison with other Serious Felons. *Crime and Delinquency* vol. 31, n. 2: 269-294.
- Lagree, J.C. y Lew-Faip. 1983. *La jeunesse en question. La documentation française*. Paris.
- Langevin, R. et al. 1982. The Role of Alcohol Drugs, Suicide Attempts and Situational Strain in Homicide Committed by Offenders seen for Psychiatric Assesment: A Controlled Study. *Acta Psychiatrica Scandinavica* vol 66, n. 3: 229-242.
- Launay, C. y C. Col. Suicide et tentative de suicide chez l'enfant et l'adolescent. 1964. *La Revue duPraticien* 14, n.6: 619-626.
- Lehalle, Henri. 1985/1995. *Psychologie des adolescents*. Paris PUF.
- Lenoir, L. 1984. Alcool et Médecine légale. *Bulletin d'information sur l'alcoholisme* n. 29: 21-24.
- Lindqvist, P. 1991. Homicides Committed by Ausers of Alcohol and Illicit Drugs. *British Journal of Addiction* vol. 86, n. 3: 321-326.
- Lyar, D. y D. Grison. 1971. Le suicide chez l'enfant et l'adolescent. *Journées de pédopsychiatrie*. Paris: Flammarion.
- Masterson, J.J. 1982. L'adolescent borderline. En *Psychiatrie del'adolescent*, eds. S. Feinstein, S. y Giovacchini y Miller. Paris: PUF.

- Mendel, Gérard. 1992. *La société n'est pas une femme. De la psychanalyse a la sociopsychanalyse*, La Découverte. Paris.
- Michaux, P. et al. 1986. Alcool, facteur criminogène et victimogène. En *Problemes médico-sociaux liés a l'alcoolisation*. Paris.
- Mounoud, P. y A. Winter. 1983-84. Un point de vue sur le problème de l'identité de soi a l'adolescence. *Bulletin de Psychologie* vol. 37, n.364: 385-392.
- Murdoch, D. et al. 1990. Alcohol and Crime of Violence: Present Issues. *The International Journal of the Addictions* vol 25 n.9: 1065-1081.
- Nelsen, E y N. Eisenberg. 1982. The Structure of Adolescents Attitudes Towards Law and Crime. *The Journal of Genetic Psychology* n.140: 47-58.
- OME (Organización Mundial de la Salud). 1984. *Accidentes de tráfico en los países en desarrollo*. Ginebra.
- Ortiz, Patricia. 1995. *Producción y conflicto de identidades femeninas*. Tesis de grado en sociología, PUCE, Quito.
- Pernanen, K. 1991. *Alcohol in Human Violence*. New York: Guilford.
- Pronovost, Gilles. 1989. The Sociology of Time. *Current Sociology* vol 37, n.3.
- Robalino, V. 1991. *Delitos en la Ley de Tránsito y transporte terrestre*. Tesis de Jurisprudencia, PUCE.
- Robert, T. y P. Lascoumes. 1974. *Les bandes d'adolescents, une théorie de la ségrégation*. Paris: Les Editions Ouvrieres.
- Rodriguez-Tome, H. 1979-80. Recherches sur la peur et l'angoisse a l'adolescence. *Bulletin de Psychologie* vol. 33, n. 345: 603-609.

- Rosenberg, M. 1965. *Society and the Adolescent Self-Image*. Princenton University Press.
- Sánchez-Parga, J. 1985. La bebida en los Andes ecuatorianos. Ritualidad y control social. *Cultura*. Revista del Banco Central del Ecuador n. 21: 315-338.
- Schwartz, G. y D. Merten. 1975. The Language of Adolescence: An Anthropological Approach to the Youth Culture. En *Studies in Adolescence*, Ginder, R.E. New York: MacMillan.
- Scott, P.D. 1968. Offenders, Drunkenness and Murder. *British Journal of Adiction* n. 63: 221-226.
- Segalen, Martine. 1981/1986. *Sociologie de la Famille*. Paris: Armand Colin.
- Shaffer, D. 1972. Suicide in Childhood and Early Adolescence. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* n.15: 275-292.
- Shepard, J. et al. 1988. Alcohol Consumption among Victims of Violence and among Comparable U.K. Populations. *British Journal of Addiction* vol. 84, n.9: 1045-1051.
- Soubrier, J.P. 1972. "Les conduites autodestructives du jeune". En *Revue de Neuropsychiatrie Infantiles* n.20 (6-7): 521-569.
- Tanner, J.M. 1962. *Growth at Adolescence*. Oxford: Blackwell.
- Taylor, S.P. et al. 1976. Aggression as a Function of the Interaction of Alcohol and Threat. *Journal of Personality and Social Psychology* n.34 938-941.
- Tobar Borja, Mónica. 1994. *Las infracciones de tránsito cometidas en estado de embriaguez o bajo el influjo de sustancias estupefacientes o psicotrópicas*. Tesis de Jurisprudencia, PUCE, Quito.
- Torres, Efraín. s/f. *Breves comentarios a la Ley de Tránsito*. Quito: Edit. Rubén Darío.

- Widlocher, D. 1976. La question du normal et du pathologique a l'adolescence. *Revue de neuropsychiatrie infantile* n. 26 (10-11): 533-537.
- Wieczorek, W.F. et al. 1990. Alcohol, Drugs and Murder: a Study of Convicted Homicide Offenders. *Journal of Criminal Justice* vol.18, n.3: 217-227.



La cultura y el poder en la Costa ¹

Steve Striffler

La colonización de las "Américas" fue un proceso profundamente paradójico, hasta el punto que la cultura indígena constituyó un entramado para ambas, para la dominación europea y la resistencia indígena. Por un lado, "el proceso entero de colonización y consolidación elaboró e insistió sobre las diferencias culturales entre el nativo y el conquistador" (Sider 1986, 30). La peculiaridad de la cultura indígena justificó la dominación europea y proveyó de un marco para la incorporación de la gente nativa. Por otra parte, las diferencias culturales indígenas fueron una fuente y un armazón para la resistencia nativa a la conquista, la dominación y la incorporación. Los indígenas recurrieron a sus costumbres y tradiciones a fin de sobrevivir a la arremetida europea. En este sentido entonces, la "autonomía" indígena respecto a las prácticas socio-culturales europeas fue simultáneamente una fuente de opresión y de resistencia.

Aunque el propósito de esta ponencia no es sugerir que existen vínculos históricos entre el proyecto europeo de colonización y los debates contemporáneos en torno al multiculturalismo y la diversidad cultural, parece claro que los grupos étnicos/indígenas contemporáneos se enfrentan a una paradoja similar. Ciertos espacios han sido abiertos por el discurso principal sobre multiculturalismo y diversidad cultural. Los debates en Estados Unidos han permitido a las "minorías" étnicas y raciales reclamar ciertos derechos, en cuanto a la validez de su historia y tradiciones, la necesidad de ciertos programas sociales, el carácter opresivo de las prácticas occidentales, etc. Sin embargo, al hacer tales reclamos, éstos no pocas veces señalan cuestiones más se-

rias de desigualdad política y económica, sino que además obligan a los grupos étnicos a hacer una difícil elección. Por un lado, su capacidad de reclamar estos derechos, más bien limitados, a menudo depende de la peculiaridad y "diversidad" de estos grupos con respecto a la cultura predominante. La legitimidad de un grupo étnico, su habilidad de hacer reclamos frente al Estado, está basada en diferencias culturales reales o percibidas. Entonces, hasta cierto punto el poder y la resistencia políticos residen en una autonomía parcial de los grupos étnicos-real e imaginada-frente a la cultura predominante.

Por otro lado, la peculiaridad cultural de un grupo étnico, que es también una fuente de opresión, con frecuencia llega a ser esencializada cuando tales reclamos y demandas son fomentados. La cultura de un grupo particular viene a ser presentada y entendida como un conjunto compartido de valores esenciales, tradiciones, creencias y costumbres sin relación histórica alguna con la(s) cultura(s) dominante(s). Tales afirmaciones, subordinadas a una limitada y atemporal comprensión de la cultura, no solo pierden fuerza al ser confrontadas por historias de contacto intercultural que involucran producción, creación, imaginación y destrucción culturales, sino que además pueden volverse peligrosas cuando suelen sustentar reclamos de autenticidad cultural o privilegiar visiones e interpretaciones culturales particulares a costa de otras (Roseberry 1992, 849). Animados por sectores dominantes y autorizados por el convencimiento de que todos los miembros de "su" grupo comparten ciertos rasgos y características culturales esenciales, es muy común el caso de que un subgrupo se vea a sí mismo (y sea visto) como la única voz de un determinado grupo étnico. Entre otras cosas, de ningún modo es claro que una clase, comunidad o grupo étnico particular deba producir una única y unificada voz a fin de ser políticamente efectiva. Más aún, el uso de la autenticidad cultural para conseguir algunos derechos puede fácilmente tornarse contraproducente para los grupos étnicos. Ya que valiéndose de la misma lógica, los gobiernos nacionales pueden adoptar el "argumento cultural" para suprimir derechos o legitimar la situación esquilmada de un determinado grupo. En algunos casos, ministerios enteros pueden ser creados a fin de incorporar y controlar a los grupos indígenas.²

Desde la perspectiva del antropólogo, esta paradoja es particularmente problemática. Por supuesto, no queremos sugerir que una de-

terminada cultura carezca de contradicciones o divisiones -que sea invariable, homogénea y tenga apenas una relación histórica con otras formas culturales. Al mismo tiempo, puede ser políticamente peligroso argumentar que las culturas, identidades, prácticas y costumbres indígenas sean construcciones históricas continuamente creadas, discutidas e inventadas, precisamente cuando los pueblos indios, con frecuencia, encuentran necesario presentar una imagen cultural unificada e inmutable. El propósito de esta dilatada introducción, no es tanto sugerir una salida fácil a la paradoja cuanto sostener que hay otros caminos prolíficos para entender la cultura y el poder que aquellos ofrecidos por los debates preponderantes sobre diversidad cultural.

Para empezar, es importante reconocer que las diferencias culturales deberían "estar fundadas no tanto en el contenido de la cultura, sino en la estructura de la cultura-la manera en que participa en los procesos históricos de gran escala" (Sider 1986, 31). En realidad, éste parece ser uno de los principales vacíos en los debates sobre diversidad cultural. La cultura se reduce a su contenido -ciertos grupos "lo" poseen en grados variables de pureza-, y se olvida que la cultura es un proceso cuya formación tiene lugar en relaciones desiguales de poder que se desarrollan a través del tiempo. El proceso de producción e imaginación cultural debe ser entendido dentro de una compleja sociología del poder que comience con conexiones histórico culturales entre riqueza y pobreza; que explore la interacción dinámica entre individuos, entidades, instituciones, intereses e invenciones dominantes y subordinados; que sitúe y entienda las formas culturales en el contexto de las modernas historias de conquista, colonialismo y capitalismo, y con relación a la creación de comunidades, identidades y grupos étnicos que estas historias encierran (Roseberry 1992).

En resumen, es mucho más beneficioso examinar el papel que la cultura juega en las luchas a favor y en contra de la dominación (Sider 1986, 31). Con esto en mente, este ensayo brevemente examina el papel que la cultura jugó en la tentativa de la United Fruit por administrar una gran hacienda situada en la costa meridional, durante las décadas de 1940 y 1950.

Parte II: el período del cacao

A comienzos del siglo XX, la hacienda Tenguel fue una de las más grandes plantaciones de cacao de la costa ecuatoriana. Perteneciente a una de las familias de élite del país y ubicada al sur de Guayaquil, la inmensa hacienda era ya el mayor productor de cacao del país cuando sus propietarios fueron en busca de capital extranjero. En 1910, la hacienda Tenguel se convirtió en *Caamaño Tenguel Estate Limited*, una corporación con apoyo y financiamiento británico. Poco tiempo después de la incorporación británica y de la infusión de capital extranjero, Tenguel se expandió a tres millones de árboles, siendo quizás la más grande plantación de cacao en el mundo (Crawford de Roberts 1980, 54-55).

Sin embargo, aún en su apogeo (1910-1920), la hacienda Tenguel no estaba dedicada exclusivamente al cacao ni era completamente trabajada con mano de obra asalariada. Trabajadores anteriores recuerdan que se producía casi de todo, desde azúcar y ganado hasta cultivos de alimentos básicos como yuca y plátanos, así como también de una amplia variedad de frutas. Dado el aislamiento de la hacienda de Guayaquil y el subdesarrollo de los mercados locales, no era económicamente viable tener una fuerza de trabajo completamente proletariada. Los trabajadores tuvieron que reproducirse ellos mismos a través de una variedad de actividades que oscilaban desde el trabajo asalariado y la producción de cultivos de subsistencia, a la caza, la pesca y el comercio en pequeña escala.

A pesar de los niveles relativamente altos del trabajo asalariado y de la inversión de capital, las formas de control laboral y las relaciones sociales permanecieron decididamente "anticuadas", los tenguelños se refieren a este período como "el tiempo de la esclavitud". Los arrestos y encarcelamientos, así como el castigo y la tortura, fueron frecuentes y arbitrarios. El relativo aislamiento de la hacienda y la ausencia de autoridades estatales contribuyeron a la naturaleza aleatoria de la violencia en la hacienda. Más aún, el sistema de producción también definió el manejo de la plantación y las formas de control laboral. Conservando una relativamente segura posesión de una parcela de subsistencia pequeña pero fértil, las necesidades de los campesinos

nos por un trabajo asalariado no coincidían con la demanda de trabajadores asalariados de la hacienda. Como la capacidad de la hacienda de controlar la producción y la apropiación estaba limitada por la "autonomía" que los campesinos obtenían de sus parcelas de subsistencia, los propietarios y administradores encontraron necesario utilizar formas de coerción no económica para asegurar una dócil y aprovechable fuerza de trabajo. Para un control seguro sobre la apropiación, la hacienda extendió su sistema de dominación más allá del proceso de trabajo mismo, penetrando las relaciones sociales a nivel de la comunidad y la familia. Como un ex-trabajador recuerda:

El administrador controlaba todo. Si no quería trabajar le pegaron o le ponían en el preso. Las mujeres tenían que trabajar también, cocinando y lavando ropa en la casa (del administrador). Era la obligación de ellas. Tuvimos que hacer una reverencia cuando el pasaba por caballo. La gente no tenía respeto por si mismo. Si quería castigar su mujer tenía que pedir el permiso del administrador.

Sí, había cosas buenas también. Ellos daban una parcela para trabajar y un almuerzo cuando jornealábamos. También el patrón daba un préstamo cuando alguien estaba enfermo. Pero era una época muy dura. Tuvimos pocas opciones y no pudimos salir.

Uno de los aspectos más destacados de la hacienda durante este período fue que aunque la naturaleza de la violencia y de la benevolencia en la hacienda fueron relativamente arbitrarias, la reproducción de la dominación tuvo un elemento profundamente cultural. Como la anterior cita sugiere, el castigo fue a menudo administrado a fin de forzar a los "peones" a realizar tareas que carecían de incentivo económico para acabarlos. Al mismo tiempo, sin embargo, las formas de violencia aleatorias y arbitrarias fueron igualmente comunes y llevaban un claro mensaje: a pesar de una cierta autonomía proveniente de las parcelas de subsistencia, la existencia misma de la comunidad y la familia estaban bajo el total control del patrón. Las formas de benevolencia, igualmente arbitrarias, transmitían un mensaje similar: el mundo del campesino-salud, subsistencia, etc.-éste también tuvo un componente profundamente cultural.

Parte III: del cacao al banano

Confianza en el potencial del Ecuador tanto como en su propia capacidad de influir en los gobiernos de Latinoamérica, la *United Fruit* adquirió la hacienda Tenguel en 1934. La compañía comenzó a desarrollar la hacienda en los años treinta, sembrando cacao mientras a la vez instalaba la infraestructura necesaria para la producción y exportación del banano. Aislada de Guayaquil, la *United Fruit* trajo virtualmente todo por avión o barco. Además de los medios necesarios para la producción del banano, incluyendo un sistema de vías férreas que cubrieron gran parte de la hacienda, la empresa reconstruyó el pueblo entero de Tenguel. La madera y otros materiales para construir las casas de los trabajadores, la iglesia, el hospital, el puerto y el almacén de la compañía, fueron todos importados del extranjero. Las salas de cine, los locales de los clubes y una piscina para los empleados fueron construidos con materiales importados y el trabajo pagado por la compañía. Huelga decir que tales servicios e infraestructura no fueron edificados de la noche a la mañana y ocurrieron al mismo tiempo que el desarraigo de los árboles de cacao y la plantación del banano. En un corto período de tiempo, las 20.000 hectáreas de la hacienda estaban produciendo más banano que cualquiera otra en el país.

A fines de los cuarenta la hacienda Tenguel ya empleaba sobre los 2.000 trabajadores permanentes, la mayoría de los cuales tenían familia. A diferencia del período del cacao, estas familias no producían casi nada de sus alimentos ya que la compañía activamente desanimaba la producción de cultivos de subsistencia. Como un trabajador anterior anota:

La compañía dio una casa y la mantenía también. Se podía sembrar cualquier cosa cerca de la casa. Pero la compañía quería que la área cerca de la casa fue mantenido bien limpia. También, la cantidad de tierra (cerca de la casa) no era nada. La gente tenía un árbol o algo. No tuvimos parcelas.

Similarmente, un ex-administrador recuerda:

Los trabajadores no podían tener parcelas. La compañía sabía que algunas estaban sembrando un poco de maíz, yuca, etc. En los partes que no estaban cultivados. Pero, en general, la compañía traía toda la comida o controlaba la producción. Ellos no querían que los trabajadores produjeran algunos cultivos afuera de su control. También no fue un problema con los trabajadores porque ellos no tenían tiempo libre para una parcela.

Con la llegada de la United Fruit, la generalización del trabajo asalariado fue completada y la principal sustitución de las relaciones personalizadas por relaciones "*commodified*"³ inmediatamente fue intensificada cuando la empresa racionalizó las operaciones de la hacienda. A principios de los cincuenta, la fuerza de trabajo de la hacienda creció a 2.500 trabajadores asalariados permanentes, de los cuales alrededor de 1500 tenían familias viviendo en Tenguel así como en los caseríos cercanos. El 70 % de los trabajadores permanentes fueron clasificados como "trabajadores agrícolas", sin embargo, hubo un alto grado de especialización del trabajo ya que el potencial de mano de obra incluía mecánicos, estibadores, operadores del ferrocarril y administradores.

Control laboral y organización de trabajadores

Tenguel era una paraíso durante el tiempo de la compañía. Había bastante trabajo y no faltamos nada. La comida era barata y de una calidad buena. La compañía nos vendía carne y arroz al costo. Tuvimos leche pasteurizada y el mejor hospital en el país. Los ricos venían aquí para ir al médico. La compañía mantenía todo en buen condición. Las casas fueron pintadas frecuentemente, las calles fueron limpiadas cada semana, y tuvimos luz, agua, y bastante diversión también. Tenguel era un paraíso.

Esta evaluación notablemente positiva del "tiempo de la compañía" -una evaluación conservada virtualmente por todos los ex-trabajadores y sus esposas- debe ser leída en relación con las experiencias e interpretaciones de los tengueleños del pasado y del presente. Aunque comparablemente en mejores condiciones que muchos de sus vecinos, pocos tengueleños recuerdan la época anterior a la United Fruit con cariño. Usualmente referido como el "tiempo de la esclavitud", este período anterior es frecuentemente caracterizado por un paternalismo extremo y por diarios oprobios. Como una mujer de avanzada edad dice, "fue solo con la llegada de la compañía que nosotros pudimos empezar a respirar".

La tenencia de la United Fruit es también recordada en contraste con un período más reciente, en el cual las necesidades y servicios básicos tales como luz, agua y vivienda se han deteriorado en calidad y regularidad casi tan rápidamente como se han elevado en costos. Hasta cierto punto, entonces, el hecho de que los recuerdos tengueleños de la United Fruit sean tan positivos, sirve como un comentario acerca de las condiciones en las que viven actualmente como trabajadores asalariados, como pequeños productores y como propietarios de pequeños negocios. No obstante, si bien la entusiasta percepción de los tengueleños acerca del "tiempo de la compañía" parece contradecir mucho de lo que sabemos sobre la historia de la United Fruit en América Latina, sería erróneo desechar tales declaraciones como memorias nostálgicas que ilustran nada más que actuales inseguridades y vulnerabilidades. Mezcladas en medio de las generalizaciones -tales como que Tenguel es un paraíso- están un caudal de memorias absolutamente concretas, memorias que hablan de un momento histórico específico en la producción de cultivos de exportación del Tercer Mundo. Como la cita precedente sugiere, los trabajadores en la hacienda Tenguel de la United Fruit fueron los beneficiarios de ventajas desconocidas en el Ecuador rural durante los años cincuenta. Arroz, leche y carne eran proporcionados a precio de costo por la compañía. Pocos ex-trabajadores olvidan que el ganado era sacrificado y la carne fresca repartida los martes y viernes. Tenguel tuvo el mejor hospital del país, medicinas baratas, así como también equipos deportivos y clubes sociales patrocinados por la empresa. La United Fruit hasta brindaba una versión de vacaciones pagadas y permiso por enfermedad. Lo más importante es que campesinos y trabajadores provenientes

tes de Guayaquil, Los Ríos y la sierra migraban a Tenguel porque la compañía ofrecía sueldos superiores a cuatro veces lo que recibían por labores agrícolas en otras partes del Ecuador. Y la lista continúa.

Además de proporcionar tan tangibles beneficios, la compañía United Fruit también brindaba seguridad y estabilidad. Como un trabajador anterior recuerda: "Uno tenía que trabajar duro y por mucho tiempo como antes, pero eso era todo lo que se esperaba. Presentarse a tiempo y hacer el trabajo correctamente o de lo contrario estabas afuera. A la tercera amonestación tú eras echado fuera de la zona. Para algunos esto fue duro. Pero la mayoría reconocía las ventajas brindadas por la compañía y se conformaban". Sugerirles que los salarios altos y los beneficios eran formas de control laboral cae en oídos sordos.

Sí, la compañía hacía todo para tener esclavos que no hacían problemas. El problema es que trabajamos como esclavos ahora, pero por casi nada. No dinero y no beneficios. Cuál prefieres, ¿trabajo duro con un buen salario o trabajo duro sin dinero? Ahora comemos peor, la electricidad es horrible, y hay basura en las calles ...

Tales comentarios son bastantes comunes, al igual que lo son los llamados para un regreso al orden:

Cualquier persona no podía entrar durante el tiempo de la compañía. Se necesitaba el permiso del administrador para entrar y había un período de prueba cuando ellos estaban mirando sus acciones. Fue bien organizada. La compañía mantenía un equipo de hombres para limpiar las calles y eliminar los mosquitos. Teníamos que limpiar cerca de la casa; venían dos veces cada semana para la basura... Ahora la basura está por todos partes y los borrachos están durmiendo en las calles. Con la compañía se llevaron los borrachos directamente al cárcel. También, estábamos demasiado cansados para tomar.

El hecho de que la obsesión casi fascista de la compañía por la limpieza y el orden pueda ser recordada afectuosamente, probablemente dice tanto del actual estado de cosas como lo hace acerca de las prácticas de la compañía.

En general, la aplicación de las diferentes formas de control laboral dependían mucho de la relativa productividad de la hacienda. Aunque mediado por una variedad de factores, allí parece haber habido una relativamente alta correspondencia entre el ascenso y la caída de las ganancias de la compañía, la intensidad del control laboral y los niveles de militancia obrera. A lo largo de los años cuarenta y la mayor parte de los cincuenta apenas hubo conflictos entre los trabajadores y la administración de la United Fruit. No eran extraños periódicos estallidos, sin embargo, los trabajadores permanecían sin organizarse hasta mediados de los cincuenta. La hacienda fue extremadamente productiva y la expansión continuó sin disminuir a lo largo de este período. Además, por todas las declaraciones, tal pasividad no puede ser atribuida a una sistemática represión por parte de la compañía. Mientras la hacienda retenía su ganancia, la compañía prefirió la zanahoria al garrote.

Sí, hubo algunos casos de empleados [de la United Fruit] golpeando o azotando a trabajadores, esto no era extraño. Pero si alguien no trabajaba ellos solamente lo despedían, no era como antes cuando la gente vivía aquí por siempre. La gente entonces venía y se iba, y la compañía decidía quién quedaría y quién se iría. No había necesidad de violencia. Un capataz que golpeó a un trabajador fue despedido porque el sindicato se quejó. Los azotes y la tortura cesaron cuando la compañía llegó.

La mayoría de los trabajadores fueron migrantes recientes venidos de la sierra en busca de tierra y trabajo. La mayor parte tenía entre 15 y 25 años de edad, habiendo algunos tan jóvenes como de 12 o 13 años. "Oímos sobre la hacienda Tenguel y decidimos salir. Toda la tierrita que teníamos [en la sierra] estaba seca y dura, y no podía mantener a cinco hermanos. Nosotros llegamos sin nada. Yo ni siquiera tenía zapatos ni un machete cuando llegué [al puerto de la compañía]". A pesar de las variaciones, esta historia fue repetida por la mayoría de los ex-trabajadores. Dadas estas circunstancias, no es sorprendente que la mayor parte estuviese más que satisfecha con un trabajo bien pagado, una casa bien conservada y una variedad de otros beneficios. El trabajo era duro, pero no más duro que en otras haciendas. Los supervisores eran estrictos, pero la mayoría de trabajadores veían a sus nuevos jefes como una versión algo más apacible y predecible de sus antiguos patrones.

No obstante, como la hacienda se expandió, la United Fruit desarrolló una cantidad de otros métodos de control laboral. El más importante, quizá, fue su estricto control de las entradas, un control que era facilitado porque la compañía poseía los medios de transporte, incluyendo el puerto y la pista de aterrizaje, donde todos los nuevos arribos eran conocidos por la seguridad de la compañía. Cuando la hacienda estaba desarrollándose al principio, un alto porcentaje de los nuevos trabajadores fueron reclutados de fuera de la zona y la selección tenía lugar antes de que ellos llegasen. Sin embargo, cuando la hacienda creció, el reclutamiento ya no era necesario porque los trabajadores activamente buscaban empleo en Tenguel. Los trabajadores potenciales eran entrevistados y puestos en un período de prueba. Si ellos no se adaptaban o si eran vistos como un potencial problema político, ellos eran enviados de regreso a Guayaquil o Puerto Bolívar. Ya que había siempre suficiente reserva de nuevos trabajadores, los supervisores apenas tenían necesidad de utilizar medidas represivas. Los "alborotadores" eran simplemente despedidos. La naturaleza autocontenida de la hacienda también ayudó a mantener disciplinados a los trabajadores. La pérdida de un trabajo relativamente bien pagado era agravada por el hecho de que ser despedido significaba tener que salir de la zona.

El aislamiento de la hacienda combinado con una gran reserva de trabajo excedente y un riguroso control de las entradas, no solo sirvieron para controlar a los trabajadores en un nivel individual, sino que hicieron casi imposible la operación de organizaciones laborales en la zona. Como un ex-dirigente laboral de Guayaquil señaló:

Claro, nosotros tuvimos un contacto continuo con algunos de los dirigentes del sindicato pero solamente cuando ellos venían a Guayaquil o nos encontrábamos en Naranjal. Nosotros estábamos enterados de lo que estaba sucediendo en Tenguel debido a la presencia de una empresa extranjera y a la gran cantidad de trabajadores. Pero no era posible promover nuestra organización o nuestras ideas entre el grupo de trabajadores porque estábamos prohibidos de entrar. Toda el área era propiedad privada de la compañía en ese tiempo. Ellos ciertamente no nos dejaron entrar.

En efecto, si muchos dirigentes laborales de Guayaquil estaban enterados de lo que estaba pasando en Tenguel, pocos trabajadores en

Tenguel tenían alguna idea de lo que sucedía en las organizaciones laborales fuera de la zona. Las dificultades organizacionales fueron agravadas por el hecho de que el sindicato de trabajadores de Tenguel estaba controlado por la United Fruit durante los años 40 y 50.

La fuerza de policía en Tenguel también estaba bajo el pulgar de la compañía. Sus salarios, uniformes, armas y edificios eran todos pagados por la United Fruit. La policía recibía sus órdenes directamente del superintendente (capataz) y conservaba un estricto control sobre todas las formas de comportamiento. La bebida era rigurosamente controlada como lo era el juego por dinero y otras actividades "sospechosas". Como un ex-trabajador indicó: "Aquí en Tenguel las casas eran casas de la compañía; la policía era policía de la compañía; el teniente político era de la compañía; aún el cura era un cura de la compañía".

Uno de los aspectos más notables acerca del sistema de dominación y de control laboral, desarrollado por la United Fruit en los años 40 y 50, es el grado en el que difiere de las formas anteriores. Los tengueleños recuerdan el arribo de la United Fruit con mucho cariño porque ellos lo ven como el período en el cual obtuvieron su dignidad:

Todo mejoraba con la compañía. No era solamente los salarios y los beneficios. Con los gringos no se tenía que hacer una referencia y los empleados no maltrataban nuestras mujeres. Antes, si no le cae bien con el patrón él perseguía su hija o su esposa. Con los gringos no. Ellos querían que trabajáramos, nada más. Si no trabajaba, le sacaron. Pero nada más.

Durante el tiempo de la compañía, la violencia entre los administradores y los empleados fue rara y principalmente, seguía líneas de conducta totalmente predecibles. El castigo era siempre aplicado en el momento de la falta y en relación directa con el proceso de trabajo. En una inusitada circunstancia un capataz podía pegar a un trabajador por dejar de obedecer una orden, pero nadie recuerda a alguien siendo golpeado por una falta de respeto. La United Fruit prefirió ser vista como el benevolente patrón. Aún cuando formas de control laboral explícitas fueron utilizadas, éstas fueron siempre presentadas como lo más beneficioso para los trabajadores. El control de la compañía sobre las entradas, además de sus estrictas reglas sobre limpie-

za y comportamiento (bebidas, fiestas), eran "servicios públicos" diseñados para mejorar el nivel de vida de los trabajadores. Análogamente, el sindicato controlado por la compañía fue creado para asegurar que las relaciones entre la administración y la fuerza de trabajo permanecieran cordiales.

Con todo, el aspecto más interesante del sistema de dominación y control de la hacienda fue más bien la rutina y los actos de benevolencia "delineados culturalmente", sobre los cuales la empresa entera estaba basada (Sider 1986). Como hemos visto, el control de la compañía sobre la apropiación y el trabajo descansaba fundamentalmente en un sistema de producción que incluía la generalización del trabajo asalariado y un alto grado de especialización del trabajador. Debido en gran parte a este relativamente racionalizado sistema de producción capitalista, las formas de violencia y dominación arbitrarias fueron virtualmente eliminadas cuando la United Fruit tomó el control. Más aún, el mantenimiento, la reproducción y la productividad de esta moderna forma de producción capitalista dependía fuertemente de la benevolencia y el paternalismo de la compañía.

Mucho de la benevolencia de la compañía vino en la forma de servicios y beneficios sociales. La compañía construyó y mantuvo el mejor hospital del Ecuador; medicina barata fue asequible; carne, arroz y otros bienes básicos de buena calidad fueron vendidos a menor costo en el almacén de la compañía; electricidad y agua, una rareza en el Ecuador rural de este período, fueron proporcionados por la compañía, etc. Que estos actos de benevolencia, tales como el sacrificio de ganado los martes y viernes, asumieron una forma ritualizada es claro a partir de las declaraciones de los trabajadores. Aún más, la benevolencia de la compañía se extendió más allá de las áreas que normalmente serían consideradas dentro de la esfera de las relaciones trabajador-compañía.

Habían equipos de fútbol de la compañía. La compañía nos dio los uniformes, las pelotas, todo el equipaje necesario. También mantenían la cancha. Ahora sabes cómo es la cancha. Es una vergüenza. La compañía también formó un equipo con los mejores jugadores y ellos viajaban a otras zonas para jugar. Los mejores recibían mejor comida y trabajo que era más fácil. La compañía también daba instrucción a los deportistas. Tuvimos un campeón de boxeo porque los gringos daban capacitación. Imagínate.

Sí, la compañía financiaba los clubes sociales. Habían clubes para todos los grupos. Los capataces tenían sus edificios y muebles. Algunos clubes recibieron mejores cosas que otras. Pero diferentes grupos de trabajadores tenían clubes también. Los ferroviarios y carpinteros y trabajadores también.

Los clubes tenían reuniones y apoyaban cosas diferentes. Para ayudar las escuelas o la comunidad. Y, por supuesto, tenían fiestas. Las fiestas eran las cosas más importantes. Una porción del dinero de los clubes fueron a los bailes y para las elecciones de las reinas. No, no había fiestas afuera de los clubes.

Uno de los aspectos más interesantes acerca del patrocinio a los equipos deportivos y a los clubes sociales es que de todos los actos de benevolencia de la compañía, ninguno es recordado con tanto afecto como éste. Desde el punto de vista de la compañía, esto era dinero bien gastado. Lo más relevante, sin embargo, es el grado al cual tal benevolencia estuvo culturalmente delineada. Aún sin los equipos deportivos ni los clubes sociales, la compañía tenía ya un completo control sobre la comida y la bebida de los trabajadores. Además, ellos tenían reglas muy estrictas en cuanto al uso del alcohol y la celebración de fiestas, incluso mantenían un rígido control sobre el tiempo libre. Sin embargo, con las actividades adicionales de los equipos deportivos y de los clubes sociales, la compañía fue más allá de las áreas relacionadas con el trabajo y la subsistencia, hacia situaciones más delineadas culturalmente durante las cuales los trabajadores ejercitaban, bebían y socializaban. Irónicamente, éstas eran las ocasiones y eventos que la compañía, a menudo, desaprobaba y sólo participaba en ellos de manera ambigua (Sider 1986, 55). La compañía generalmente temía a los grandes grupos de trabajadores ebrios y casi nunca patrocinaba directamente las fiestas. Los "borrachos" solitarios, de hecho, eran encarcelados. Aún así, la compañía era consciente de que tales eventos siempre ocurrirían. Los clubes sociales fueron un intento por controlar el momento oportuno, el tamaño y la naturaleza de las fiestas, a la vez que se reforzaba la jerarquía administrativa que provenía de la organización productiva de la hacienda (trabajadores, carpinteros, ferroviarios, administradores, etc.) Por otro lado, los eventos deportivos fueron activamente promovidos por la compañía siempre que no interfiriesen con la producción y exportación del banano. De hecho, los deportes fueron el principal medio a través del cual la

administración gringa se reunía con los trabajadores ecuatorianos en un terreno claramente no jerárquico.

Es claro que tales actos de benevolencia, aunque culturalmente moldeados, no eran culturalmente prescritos. Los eventos deportivos y los clubes sociales patrocinados por la compañía fueron adoptados muy seriamente por los trabajadores, sin embargo, no eran tradiciones con historias de largos siglos. Ni tal benevolencia estaba dictada por acuerdos perdurables respecto a las obligaciones entre propietarios y trabajadores de la hacienda. No obstante esto, los eventos sociales y deportivos fueron y son ocasiones habituales, significantes y semi-ritualizadas en las cuales los trabajadores-campesinos se reúnen. Al proveer la base precisa a través de la cual tenían lugar estas situaciones usuales (uniformes, equipos, entrenamiento, dieta especial, canchas, lugares para reuniones sociales, música y cerveza), la compañía estaba enviando un sutil, pero sin duda claro, mensaje: Nosotros no solamente controlamos su fuente de trabajo, su subsistencia básica, sino que además, les proveemos de los medios a través de los cuales ustedes pueden interactuar durante acontecimientos especiales tales como fiestas y eventos deportivos (Sider 1986).

Lo que hace tal benevolencia tan interesante es que en el caso de la hacienda Tenguel de la United Fruit, esto parecería haber sido innecesario. Como en la mayoría de empresas capitalistas, el proceso de producción de la hacienda, basado en la relación de trabajo asalariado, estaba combinado con la apropiación. En contraste con el período del cacao cuando la administración de la hacienda tenía que forzar a los campesinos al trabajo asalariado, la United Fruit eliminó las fuentes alternativas de ingreso e hizo del trabajo asalariado una opción atrayente. Más aún, como Marx bien lo señala, la reproducción de las relaciones sociales capitalistas dependen, al menos parcialmente, de un sentido de obligación entre los trabajadores—"respetar el producto de (su) propio trabajo ... como valores pertenecientes a otros" (Marx 1971, 104-105, de Sider 1986, 121). Tal aceptación por parte de la fuerza laboral no emerge automáticamente del proceso de trabajo de la hacienda, sino que tuvo que ser constantemente reforzada a través de una variedad de recursos que incluían altos sueldos, la amenaza del despido y la extensión de la dominación y apropiación a actividades comunes y culturales tales como fiestas y eventos deportivos. La efectividad de tales actividades era también fortalecida por el he-

cho de que los clubes sociales mismos estaban basados en una jerarquía proveniente de la organización productiva de la hacienda, y servían para dividir a los trabajadores.

La herencia de la hacienda

Como se señaló anteriormente, los clubes sociales patrocinados por la compañía no fueron "tradicionales" en el sentido de tener largas historias. Ni estuvieron basados en divisiones interculturales. Aunque los tengueleños vinieron a la zona de casi todas las provincias, ellos eran casi exclusivamente mestizos. Muy pocos indígenas y negros migraron a la hacienda. Como resultado de esto, las jerarquías ocupacionales no estaban basadas en divisiones culturales. Los carpinteros, por ejemplo, no eran todos de Loja, ni los administradores originarios del Guayas. Sin embargo, la compañía explícitamente organizó los clubes sociales de modo que reforzó la jerarquía ocupacional inherente a la organización productiva de la hacienda. Trabajadores ferroviarios, administradores, capataces y todos los diferentes grupos de trabajadores tenían sus respectivos clubes sociales. Además, hasta finales de los cincuenta, cuando el sindicato de trabajadores llegó a ser relativamente independiente de la administración de la hacienda, los clubes sociales fueron la principal forma a través de la cual los trabajadores estaban organizados. Los miembros de determinados clubes no sólo trabajaban, se divertían y ejercitaban juntos, sino que también establecían numerosos y perdurables lazos familiares. En este sentido, aunque las divisiones de los clubes sociales no emanaban de las diferencias interculturales, los clubes creaban y venían dependiendo de diferentes prácticas culturales.

Aunque no hay espacio suficiente para explorar la herencia de los clubes sociales, vale la pena hacer unas pocas observaciones. La más importante, los clubes sociales sobrevivieron a la hacienda. Como la hacienda tropezó con problemas económicos a fines de los cincuenta y los trabajadores fueron despedidos, los clubes sociales cambiaron y tomaron una forma más política, aunque la estructura organizacional básica permaneció intacta. En un esfuerzo por mantener un soporte

suficiente para resistir la crisis económica, la administración de la hacienda intentó dividir a los trabajadores apoyando y privilegiando ciertos clubes en contra de otros. Con todo, la crisis empeoró, toda la fuerza laboral fue despedida, y la hacienda estaba virtualmente cerrada a principios de los sesenta. Desempleados y enfrentados con el hambre, los ex-trabajadores se unieron e invadieron la hacienda en un intento para forzar al gobierno a expropiar y repartir la tierra. Hasta cierto punto la invasión fue exitosa y el gobierno expropió la hacienda, iniciándose la reforma agraria en Tenguel y en el país en 1963/4. Una vez más, no hay espacio para abordar adecuadamente el proceso de reforma. Sin embargo, es suficiente anotar que cuando el programa gubernamental inevitablemente tropezó con problemas, los tengueleños volvieron a la única forma organizacional que ellos conocían: los clubes sociales. Obligados a formar cooperativas controladas por el Estado, los ex-trabajadores a regañadientes lo aceptaron. Sin embargo, pese a los deseos gubernamentales de lo contrario, los socios tendieron a reflejar aquello de los clubes sociales.. Así, el Club Ferroviarios se convirtió en Cooperativa Ferroviarios.

La perseverancia de los clubes sociales es interesante desde una variedad de perspectivas. La más obvia, es destacable que una forma de organización creada por la compañía fuese mantenida por los trabajadores a través del colapso de la hacienda, del arribo de grupos políticos de afuera, la apropiación gubernamental de la propiedad, la invasión militar de la hacienda y la implementación de uno de los proyectos de reforma más largos en la historia del país. Aún más interesante es cómo la naturaleza de los clubes sociales cambió durante sus 30 años de historia. Creados por la compañía en los cuarenta, los clubes sociales fueron supuestamente formados para mejorar el nivel de vida de los trabajadores. Es claro también que aquellos servían para socavar las formas de organización laboral más políticas y facilitar a la compañía la extensión de su esfera de control a la vida cotidiana y la cultura de los trabajadores. Ellos fueron, ante todo, formas de control laboral. Más aún, al mismo tiempo, ellos proveían del fondo a través del cual los migrantes recién llegados podían encontrar y desarrollar vínculos de amistad y dependencia. Como creaciones culturales, los clubes eran fuentes de control para la compañía y simultáneamente fuentes de autonomía para los trabajadores. Tales lazos probaron ser relativamente durables y jugaron un ambiguo rol en el colapso de la

hacienda y en la salida de la United Fruit. De hecho, algunos clubes apoyaron ardientemente a la compañía, mientras que otros formaron la columna vertebral del sindicato de trabajadores que enfrentó a la administración de la hacienda a finales de los cincuenta. No es sorprendente que, una vez que el estado reemplazó a la compañía, los clubes convertidos en cooperativas encarnasen similares ambigüedades -alternativamente enfrentando y abrazando al estado.

En resumen, los clubes, a pesar de su forma (como creaciones de la compañía o como cooperativas creadas por el estado), fueron simultáneamente la fuente de resistencia laboral y el armazón a través del cual los trabajadores fueron incorporados y controlados por el estado y el capital. El hecho que las organizaciones resistieran y probaran eficiencia como fuentes de resistencia y opresión se debe en gran parte a que los clubes sociales fueron sitios donde los trabajadores fabricaron lazos culturales, políticos y económicos en la esfera de la vida cotidiana.

Conclusión

Uno de los problemas centrales en antropología y en los recientes debates sobre diversidad cultural es que la cultura continúa siendo vista como algo diferente del cambio. Las principales discusiones sobre diversidad cultural a menudo parten de la asunción de que culturas determinadas han poseído y continúan poseyendo ciertas características culturales fundamentales e invariables. Al hacerlo, ellas ignoran siglos de contacto intercultural entre grupos desigualmente ubicados. Los antropólogos por su parte están ostensiblemente interesados en comprender el cambio cultural. Sin embargo, cuando ellos confrontan preguntas sobre cambio, ellos frecuentemente se desvían de la cultura hacia la historia, el medio ambiente, o grandes antagonismos sociales como la conquista europea. Nosotros aún encontramos difícil "hablar completamente claro sobre la participación de la gente ordinaria en la transformación (histórica, cultural y política) de sus vidas sociales" (Sider 1986, 4).

Esta ponencia ha tratado de subrayar el papel que la cultura jugó en una lucha sobre la dominación en una determinada hacienda durante los años cuarenta y cincuenta. Al hacerlo, hemos visto cómo, a fin de reproducir un sistema de producción y dominación capitalista, una gran multinacional encontró necesario ofrecer actos de benevolencia culturalmente delineados a sus trabajadores. Al menos, la United Fruit reconoció que el modo en el que los trabajadores veían a la hacienda era crucial para aquello que ellos serían capaces de hacer (Sieder 1986). Más aún, nosotros también vimos cómo los trabajadores eligieron un aspecto de la benevolencia de la compañía -los clubes- y lo utilizaron para transformar su mundo social. Sin duda, las acciones de los trabajadores fueron afectadas por largos procesos (de modernización agrícola y reforma agraria) y los clubes sociales apenas si actuaron al unísono, pues adoptaban y enfrentaban al estado y al capital. Sin embargo, las organizaciones laborales, basadas en gran parte por vínculos culturales, económicos y políticos que los trabajadores fabricaron entre sí durante un período de 30 años, moldearon la manera en la que los trabajadores y sus familias experimentaron la reforma agraria y la transformación cultural. Ellas sí tenían importancia.

Notas

1. Me gustaría agradecer a la Comisión Fulbright y a la Wenner Gren Anthropological Foundation por el apoyo financiero. También le agradezco a Teresa Silva por traducirlo. Por supuesto los errores son míos.
2. A la vez, el capital mismo ha resultado exitosamente incrementado apropiándose de derechos de autenticidad cultural para vender los bienes de determinados grupos étnicos. Tales recursos comerciales, subordinados a interpretaciones ahistóricas y esencialistas de lo indígena "puro", ya no se limitan a productos "tradicionales" como tejidos y artesanías, sino que están ampliamente adaptados a las principales mercancías mundiales tales como el café y las frutas.
3. El término en inglés "commodified" no ha sido traducido.

Bibliografía

- Crawford de Roberts, Lois. 1980. *El Ecuador en la época cacaotera*. Quito: Editorial Universitaria.
- Marx, Karl. 1971. *The Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Ed. y trad. Por David McLellan. New York: Harper and Row.
- Roseberry, William. 1992. Multiculturalism and the Challenge of Anthropology. *Social Research* Vol. 59 No. 4 (Winter).
- Sider, Gerald. 1986. *Cultural and Class in Anthropology and History. A Newfoundland Illustration*. Cambridge University Press.

El Quichua como *lingua franca*: identidades y configuración espacial histórica y moderna en la amazonia ecuatoriana

Jorge Trujillo León

Presentación ¹

En la teoría antropológica es ampliamente conocido el análisis de los procesos de surgimiento de los complejos "lingüístico-culturales" y su eventual consolidación como "lenguas generales" en vastos contextos geográficos. En la historia de la amazonia está bien documentado el caso de la lengua Guaranítica que histórica y contemporáneamente domina sobre el Amazonas.

En el segmento del Marañón desempeñaron históricamente el rol de "lingua franca" el Tukano, probablemente el Záparo. El Quichua tiende a consolidarse como una lengua general en el lapso de los dos últimos siglos. Lengua y cultura de origen nativo, se ha convertido en una identidad que ha logrado absorber a una multiplicidad de etnias. Su proceso expansivo, en las actuales condiciones, constituye una alternativa para las poblaciones demográficamente minoritarias.

Pero al mismo tiempo, es una real amenaza para la supervivencia de estas culturas. Hasta el momento, el tema de la dominancia de la sociedad nacional ha llamado poderosamente la atención de los estudiosos de los procesos culturales de amazonia. Con las excepciones del caso, este proceso de interacción étnica no ha sido suficientemente estudiado.

Por estas consideraciones hemos abordado su análisis en esta ponencia, como un problema subyacente en el amplio campo de la construcción de las identidades. Para fines del análisis propuesto, la perspectiva adoptada es macrocultural con referencias históricas que permiten comprender las dimensiones de profundidad histórica del fenómeno de la expansión y/o difusión lingüística y cultural en un escenario tan diverso y, a la vez, tan integrado, como el de la cuenca amazónica, en el segmento del Marañón.

Ciertas acotaciones parecen imprescindibles: el escenario de incidencia para este análisis es la amazonia ecuatoriana; más concretamente, la subregión de influencia Quichua comprendida por el Putumayo y el Pastaza. Algunas referencias recientes de los procesos ocurridos en este escenario contribuirán a esclarecer los planteamientos de esta ponencia.

A la terminación del proceso colonizador en la región amazónica que tuvo lugar en el tramo de los últimos veinticinco años, en materia de tenencia de la tierra, se han evidenciado ciertas tendencias ya consolidadas.

En primer lugar, el afianzamiento del campesinado colono en los valles amazónicos y en la antigua zona de influencia petrolera. Configura una vasta red de unidades productivas ["fincas"] agropecuarias vinculadas a núcleos de pueblos y aldeas en los que se concentran las redes de mercado.²

En segundo lugar, un vasto segmento de tierras legalizadas en favor de las poblaciones indígenas con un claro predominio hacia el este de la región. Comprende el espacio definido por las cuencas de los ríos Putumayo y San Miguel; Napo, Aguarico y Curaray; Conambo y Pinduc Yacu; Pastaza y Bobonaza; Santiago y Morona.

El sistema de áreas protegidas, en tercer lugar, en cuanto modalidad de materialización de las políticas conservacionistas. Forman este sistema los Parques Cayambe-Coca, Sangay, Yasuní, Napo-Sumaco-Galeras, Podocarpus, y la Reserva de Producción Faunística del Cuyabeno al igual que un conjunto de otras áreas menores (INEFAN 1995).

Estas formas de ocupación del espacio son, sin duda alguna, las dominantes; desde el punto de vista físico comprenden aproximadamente el 60% de la superficie de la región;³ sino además en razón de la importancia de sus roles en la aplicación a futuro de las políticas de conservación de las formaciones boscosas tropicales.

Hay una dinámica de relaciones múltiples entre las poblaciones de colonos e indígenas frente a las áreas protegidas: en cierto sentido, la competencia por el acceso a estas tierras ha culminado en un auténtico asedio que, en la mayoría de los casos se expresa en invasiones sistemáticas.

Uno de estos sectores sociales que disputan las áreas protegidas, el de las poblaciones indígenas, plantea que sus territorios tradicionales forman hoy parte del sistema en la región. En tal sentido, sus derechos de posesión tradicional les otorgan ciertas ventajas cuando se trata de generar convenios de manejo.

Este es precisamente el caso del Parque Nacional Yasuní. Desde el punto de vista del poblamiento histórico son territorios que fueron compartidos por las poblaciones ahora denominadas Huaorani y las tribus de filiación lingüística Zápara. La crisis de poblamiento Zápara producida hacia mediados del presente siglo fue seguida del fenómeno expansivo de la cultura y la lengua Quichua en el conjunto centro norte amazónico.

En cierto sentido, la creación del área protegida fue un proceso paralelo a la legalización del territorio Huaorani y Quichua. Coincidente además con el apareamiento de una frontera de colonización hacia la margen derecha de la desembocadura del Coca en el Napo.

La coincidencia de estos procesos, a la vez que constituye una réplica de las tendencias globales a nivel regional, muestra ciertas características particulares que es necesario comprenderlas a fin de establecer las bases del análisis en torno al tema de la construcción y conflictos de identidad entre estos distintos actores involucrados en la creación del área protegida.

En esta ponencia se analiza algunas de las implicaciones sociales y culturales del proceso contemporáneo de definiciones relativas tanto a los territorios, las identidades y los procesos étnicos Quichua-Huaorani, cuanto a sus relaciones con el Parque Yasuní.

Poblamiento histórico

Agenciamientos interétnicos de la margen izquierda del Alto Marañón

El período comprendido entre los siglos XVI y XIX, durante la vigencia de la misión jesuita de Maynas y luego de la expulsión de la orden, los esfuerzos fueron dedicados a explorar el inmenso territorio de la cuenca del Alto Marañón (Jouanen).

El ingreso de las expediciones misioneras fue habilitado por el sur, desde Loja hacia la población de Borja, ubicada hacia la desembocadura del Morona, a la terminación del encañonado del "Pungu" de Manseriche. Desde el Marañón donde se fundaron los puestos misionales más importantes, otras expediciones fueron las encargadas de explorar sus tributarios donde se ubicaron luego fundaciones de menor importancia.

Por la margen izquierda del Marañón los misioneros tomaron contacto tempranamente con las poblaciones Jívaroanas. Estas ocupaban un extenso territorio delimitado por los sistemas fluviales que forman el Alto Marañón. Aún en la actualidad, diversas sociedades de esta filiación lingüística ocupan este inmenso territorio montañoso. Es el caso de los Awajún (Aguarunas), Wampis (Guambisas), Maynia Shuar (Maynas), Pakamaients Shuar, Achuales (Achuar), Shiwiar, Canduash (Candoshi), Murato, entre otros (Cfr. Trujillo 1994a).

Desde el Pastaza hasta el Napo, se extendía el gran territorio ocupado por las tribus záparas. Crónicas misioneras refieren las existencia de numerosas tribus que, como la Iquito, tuvo acceso hasta el Marañón. En cambio, el archipiélago fluvial conformado por las innumerables islas distribuidas por el Amazonas desde la desembocadura del Napo, se encontraban bajo control de los Omagua, en tanto que el Putumayo servía como punto referencial para el territorio de las tribus Tukano Occidentales que se distribuían hacia el Napo.

En esta distribución global basada en el control étnico de los espacios existieron algunas excepciones: se trata de las poblaciones que algunos autores prefieren denominarlas "Marginales". Una de éstas fue el caso de los diversos grupos (Avijiras, Avishiris, Aushiris?) que algunos los asimilan a los actuales Huaorani. De hecho sus asentamientos forman parte de una categoría distinta a la de las poblaciones

citadas anteriormente. Se trata de poblaciones tribales "trashuman-tes"; es decir, carentes de afianzamiento espacial y establecidas en el marco de un vasto complejo de relaciones macroculturales.

Estas poblaciones ocuparon el enclave territorial comprendido entre el Napo y el Curaray. Los dos ríos fueron, en cierto sentido, los puntos referenciales de conflictos permanentes sostenidos con las poblaciones Tukano hacia el Napo y las Záparas hacia el Curaray.⁴

Es en este contexto que se producen algunas modificaciones originadas en la intervención de los misioneros (primero, jesuitas; luego con posterioridad, dominicos, franciscanos, josefinos y salesianos) y después por las primeras incursiones de colonos hacia el siglo XIX, para la explotación de la quina, la canela y la búsqueda de nuevas tierras para asentamientos.

Sin embargo, las modificaciones más importantes ocurrieron a lo largo del presente siglo. Las incursiones de los caucheros y la apertura de vías terrestres en el espacio amazónico fueron los factores que, junto a la dinámica inter étnica en la cuenca, redujeron demográficamente a las poblaciones Tukano y Cofán y motivaron la crisis del poblamiento Záparo, y posibilitaron la expansión Quichua.⁵

Presencia de las poblaciones Záparas a comienzos de siglo

Para el siglo XIX, una de las tribus Tukano [los Acutere], conocida por sus incursiones guerreras y los Coto, provenientes del Putumayo, mantenían el control del Napo. Los Záparo, mantenían control sobre el Curaray y sus tributarios, el Villano, Nushino, Nuganu y Supinu; y hay evidencias de su presencia sobre las riberas del Napo.

Hasta el siglo pasado, eran aún conocidos los bogas Záparo quienes eran los únicos que se arriesgaban a la navegación por el Napo, convertido en ese entonces en zona de operaciones de grupos "marginales" y de las hordas piráticas de los Omagua que asolaban el bajo curso del río. Aunque no hay registros acerca de las características internas del ordenamiento prevaleciente en este gran espacio, por lo menos es claro que sitios como Capucuy (actual Limoncocha) fueron puntos ceremoniales de convergencia multiétnica e incluso algún reporte misionero registra la existencia de un centro poblado Záparo en la bocana del Yasuní.

Otro asentamiento importante fue Santa Rosa de Oas, pueblo ribeño de Záparos situado a medio camino entre Puerto Napo y Santa Rosa. De acuerdo con las interpretaciones disponibles, los miembros de este grupo eran Napotoas y Oas que retornaban luego de una permanencia en el Aguarico en el puesto misionero de los Franciscanos.

Por el sureste, otros reportes de la época registran la presencia de una tribu que se dice de filiación Zápara, los Iquitos, en las cuencas de los ríos Nanay y Blanco, tributarios del Napo en su segmento Bajo. Sin embargo, a pesar de que los registros de los misioneros los ubican hacia la zona antes descrita, en la literatura contemporánea no es posible encontrar otras referencias sobre su destino.

Por el sur, persistía el pueblo de Andoas convertido en una concentración poblacional Zápara y otros asentamientos fueron conocidos en los ríos Chambira y Arabela, éste tributario del Curaray y el Tigre. Igual en el Bobonaza y el Villano.

En cambio, hacia el oeste, los Záparo mantenían el control sobre las áreas montañosas de los sistemas fluviales antes descritos. De ahí su contacto temprano con los primeros núcleos Quichua que se difundieron, con toda seguridad, a partir del Alto Napo, de Tena y Archidona (cfr. Hudelson 1987).

Haciendas y comercio cauchero

Las redes comerciales de los caucheros operaron básicamente en los ríos Putumayo, Napo y Curaray,⁶ aunque otros reportes confirman la presencia de haciendas y centros de comercio en el Tigre, Conambo y Pastaza. Este hecho explica que los Záparo, para el siglo XIX, hayan modificado sus patrones de distribución poblacional. De hecho, muchos fueron esclavizados en las haciendas caucheras que se situaron, hasta el cierre de las fronteras, en las riberas del Napo y Curaray.

De acuerdo con los relatos de la memoria local, los Záparo de las haciendas del sector fueron llevados a Puerto Napo, en la desembocadura del Curaray, debido a una contraofensiva que condujeron en contra de las tropas peruanas un grupo de nativos dirigidos por un curaca de Archidona. Posteriormente estos Záparo se habían rebelado y emigraron hacia las cabeceras del Tigre donde se encuentran localizados en la actualidad.

La red de comercio funcionó en cambio por la habilitación de centros poblados: la compra del caucho permitía su acopio hasta el arribo de las naves -generalmente vapores- que recorrían periódicamente distribuyendo bienes de consumo.

La implantación de este sistema de explotación del recurso y su tráfico comercial trajeron consigo varios problemas para las poblaciones nativas: recrudescimiento de las guerras interétnicas con la incorporación del uso de las armas de fuego y las incursiones armadas;⁷ movimientos masivos de población y parcial sedentarización en las haciendas y enclaves comerciales; crisis demográfica provocada por las epidemias y la situación de guerra global.

Crisis del poblamiento Záparo

Es para esta época que se registra un evento de gran importancia en la situación microregional. Las poblaciones Záparas ostensiblemente reducidas y localizadas en las concentraciones antes descritas, experimentan una crisis demográfica. Las razones de esta crisis son tres:

- Epidemias. algunos testimonios de sobrevivientes narran que la presencia de los comerciantes y caucheros motivó epidemias de viruelas, sarampión y fiebre amarilla entre las poblaciones Záparas. La incidencia de estas enfermedades fue profunda entre estas poblaciones hasta el punto de que ciertas concentraciones desaparecieron.

El relato de un Záparo sobreviviente del Alto Curaray [Toñampari] describe que la gente de su parentela fue afectada por la epidemia de fiebre amarilla y que, cuando estaban agonizantes fueron atacados por los Huaorani. Es decir se trata de dos factores que sumados provocaron la crisis de poblamiento del antiguo territorio étnico de los Záparo.

- Estado de guerra generalizado. Las poblaciones Záparas mantenían al menos tres fuentes de conflicto interétnico, el de los Tukano, el de las poblaciones Jívaras y el de los Huaorani.

- Esclavización en las haciendas. De acuerdo a ciertas versiones, provocó una serie de enfrentamientos armados. De tal manera que

los Záparo sucumbieron por un efecto combinado de los factores antes mencionados: por un lado las epidemias y por otro, las guerras interétnicas.

Las indagaciones acerca de este tema son lamentablemente muy escasas como para aportar a la comprensión del fenómeno antes descrito; en todo caso, las dimensiones globales del impacto combinado de estos factores produjeron como resultado la desaparición de las tribus Záparas sobre vastas porciones territoriales que antes les fueron atribuidas.

Cambios en las identidades

En la actualidad, las antiguas poblaciones Záparas aparecen subsumidas dentro del complejo lingüístico-cultural Quichua. A pesar de que la memoria de su antigua identidad es reciente (no son más de tres generaciones en las que se produce el fenómeno de extinción étnica) la fuerza expansiva de la lengua y la cultura Quichua aparece como un aspecto sobre el que no es posible tomar decisiones.

Surgen, desde luego algunas preguntas en relación con este proceso. Por ejemplo, ¿En el origen del surgimiento de un nuevo complejo lingüístico y cultural se encuentra la crisis de los antecedentes? U, otra más específica referida a la situación particular de las poblaciones actualmente identificadas como Quichuas de la amazonia, ¿Es el Quichua un complejo lingüístico y cultural que en la actualidad experimenta un proceso expansivo sobre la base de la transfiguración étnica de las poblaciones preexistentes?

No es el propósito de esta ponencia desentrañar estos apasionantes aspectos de la historia regional contemporánea. Sin embargo, es evidente que somos testigos del desenvolvimiento de un proceso que, desde un cierto punto de vista, no es nuevo en el contexto de la cuenca; pero que, desde otra perspectiva, revela un horizonte innovador retroalimentado por la influencia hispana y católica pero proyectado hacia las versiones globalizadas de las culturas de fin del milenio. Algunos de estos aspectos son abordados en lo que sigue.

Surgimiento del complejo lingüístico Quichua

Orígenes del Quichua en la amazonia

La tesis que prevalece respecto de los aspectos históricos del Quichua como lengua es que el Quichua amazónico surge al mismo tiempo que en los centros cuzqueño y quitense.

Este fenómeno parece remontarse a las etapas de desarrollo pre-incásico; de esta manera se descarta la tesis de que el Quichua fuera impuesto como una "lingua franca" en el proceso de expansión imperial. De tal manera que, al tiempo de los primeros años de la colonia, el Quichua constituye una de las "lenguas generales"; pero no la única presente en el vasto panorama continental americano.

Al tiempo de la llegada de los españoles se encuentran en plena vigencia como lenguas generales en la amazonia el Tukano y el Guaraní. El Quichua aparece restringido, en ese entonces, al Alto Napo que constituye el punto referencial más antiguo; probablemente vigente entre las poblaciones conocidas como Quijos.

Rol de las misiones jesuíticas

El Quichua experimenta un impulso inédito bajo las acciones impulsadas por los misioneros jesuitas en el vasto contexto territorial de Maynas. Los jesuitas adoptan esta lengua como el referente de una lengua general que sería hablada en las fundaciones misioneras. En tal virtud se crean las "Escuelas para Lenguas"; esto es, intérpretes que son reclutados de las diferentes poblaciones y educados para servir como intérpretes y elementos de expansión de difusión cultural.

Tempranamente funcionó en el Alto Napo una de estas Escuelas. Fundada por los jesuitas, convirtió a la zona de Archidona-Tena en el punto referencial de su consolidación. Luego, a partir de estos centros se difundiría, hacia el siglo XIX, hacia el contexto regional, junto con las redes comerciales caucheras, y la expansión misionera.

Modificaciones de los elementos de identidad

Para el tiempo de la salida de las misiones jesuíticas de Maynas, en 1767, el área de influencia del Quichua es apenas identificable en la

cuenca del Napo, donde el Tukano había cedido importantes espacios, al igual que antiguas poblaciones como el caso de los Záparo (Jouanen).

La importancia del Napo como arteria de navegación y de convergencia interétnica permite suponer que las poblaciones Záparas, para entonces en control de una vasta configuración territorial, mantenían fuertes tendencias de acercamiento a este fenómeno del surgimiento de la lengua Quichua.

La afinidad con el catolicismo, en cuanto ideología prestigiada por la circulación de mercancías tales como el hierro, los textiles y otros, otorgaba al Quichua una gran ventaja comparativa sobre otras lenguas: la de mantenerse como la lengua de entendimiento con el español que buscaba imponerse en los dominios coloniales como la lengua oficial.

Es probable que los cambios impuestos por el régimen de las fundaciones misioneras o la misma dinámica de adopción y adaptación de las poblaciones a las condiciones de dominio existentes hayan dado como resultado la primera expansión de la lengua Quichua desde el Napo hacia diversos enclaves misioneros localizados hacia el Marañón y algunos de sus afluentes de importancia, lo que facilitaría posteriormente su proceso expansivo registrado a partir del siglo XIX.

Interesa señalar que, al tiempo de la salida de los jesuitas, cuando se suceden las misiones franciscana y dominicana, el Quichua parece tener vigencia en los antiguos dominios de los Záparo, principalmente en la cuenca del Bobonaza donde la adopción de la lengua por parte de los clanes Santi y Gualinga, fortaleció su presencia en la frontera étnica Jivaroana (Granja 1942).

Expansión contemporánea de las poblaciones Quichuahablantes

Consolidación de la frontera Huaorani

El Napo, para el siglo XIX, aparece aún como una frontera en la que convergen las poblaciones Tukano (Sionas, Secoyas y/o *Acutere*) y Záparo. Diversos episodios de confrontaciones permiten entender

que unos y otros libraban combates contra poblaciones que, para ese entonces, se encontraban enclavadas en la cuña territorial localizada entre el Napo y el Curaray.

Algunos serios problemas han tenido los especialistas para dilucidar este punto. Para algunos, son poblamientos antiguos de las actuales poblaciones Huaorani. Para otros, se trata de una zona en la que antiguamente se ha presentado el fenómeno de las "poblaciones marginales" hasta culminar, desde el siglo pasado en el poblamiento Huaorani.

Por ejemplo, algunas referencias confirman la presencia de fuertes contingentes de poblaciones Omaguas que asolaban el Napo con incursiones piráticas (muy comunes en todos los tiempos, sobre todo ante la presencia de las fundaciones misionales que acumulaban poblaciones y recursos) y que las poblaciones Záparas eran, en cambio, las que mantenían los servicios de bogas para la navegación por el mismo río.

Según se ha dicho, para el siglo XIX, el Quichua era ya una lengua común para el contexto del Napo y la cuenca del Bobonaza. De hecho, en este escenario se libraron combates contra las avanzadas de los Chirapas (Shuar) y era considerado como uno de los límites que fijaba el dominio de la civilización Quichua considerada distinta en comparación con las prácticas guerreristas y poligámicas de los Shuar.

Algo similar se había definido para el Napo en relación con los Huaorani o las poblaciones "marginales" que ocuparon su actual territorio. ¿Fueron los Záparo la base de sustentación de esta primera expansión del Quichua hacia las fronteras antes señaladas?

Los sucesos posteriores permiten confirmar esta tesis: El desarrollo del centro de Canelos como asiento de la lengua Quichua en su proceso expansivo hacia el sur permitió el acceso a esta nueva lengua por parte de los Záparo atrapados entre el avance de las haciendas caucheras, la esclavización y el avance de las misiones religiosas que ahora utilizaban los sistemas fluviales originados en las vertientes occidentales de los andes en el segmento comprendido por los cursos del Cenepa y el Putumayo.

Por otra parte, el centro más antiguo en lo que a la difusión del Quichua se refiere, el Alto Napo, se había consolidado como una zona dominante. En este caso y en el del Pastaza, el Quichua se convirtió en un medio para definir las relaciones con las redes comerciales caucheras.

De esta manera, cuando a raíz de la guerra peruano-ecuatoriana del año 1941 quedan abandonadas las explotaciones de caucho y las haciendas productoras de arroz y ganado vacuno, permanecen en el Napo núcleos de poblamiento Quichua y en el Pastaza se afianzan las antiguas posesiones Záparas como componentes de este fenómeno.

Similares procesos ocurrieron durante el episodio de exploraciones petroleras llevados a cabo por la Leonard Exploration Co. Y luego por la Royal Dutch Shell. Los peones Quichuas ocuparon posiciones como el caso del Arajuno, territorio Huaorani y punto de operaciones de la compañía Shell, el Villano y la desembocadura del Coca.

Fijación de los esquemas de alianzas y confrontaciones

Durante los últimos treinta años, el avance colonizador, así como principalmente la apertura de las operaciones petroleras a gran escala fueron los factores que posibilitaron el desplazamiento de las poblaciones Quichuahablantes hacia el Bajo Napo.

Estos territorios que permanecieron prácticamente abandonados luego de la crisis cauchera y del cierre de las fronteras peruano-ecuatorianas comenzaron a ser intensamente poblados por migrantes Quichuas a partir de los pocos núcleos que se habían mantenido vinculados a los aparatos de haciendas y redes comerciales.

De esta manera, el Quichua se consolida en la cuenca del Napo y da origen a un nuevo perfil de identidad, los "Napurunas" cuyo potencial expansivo mantiene como uno de los ejes básicos de referencia el Alto Napo.

En esta zona los Quichua han logrado sostener el surgimiento de su referente urbano, la aldea de Archidona y, al mismo tiempo, consolidar una de las más extensas posesiones de tipo colectivo, la Cooperativa San Pedro de Rucullacta. Es más, un rápido proceso de movilidad social permitió asentamientos a lo largo de los ejes viales tales como la vía Baeza-Archidona-Tena y el nuevo tramo de la carretera Tena-Salcedo.

Ocupación de los territorios de las poblaciones indígenas minoritarias: el Aguarico, el Coca, San Miguel y Putumayo

La espectacular caída demográfica de las poblaciones Tukano y Cofán permitió que a partir de los años setenta, los nuevos frentes expansivos se localizaran hacia sus antiguas posesiones territoriales. De esta manera se consolidan nuevos asentamientos por las cuencas del Coca, del Payamino y del Aguarico, tres de los más importantes afluentes del Napo por la margen izquierda.

Los núcleos de poblaciones Quichuas del San Miguel y el Putumayo consolidaron sus posesiones territoriales para el mismo período. De tal manera que, para la presente década las poblaciones Quichuas tenían un claro dominio sobre el territorio comprendido entre la frontera internacional norte y el Pastaza por el sur; la frontera internacional este y los asentamientos en los valles amazónicos disputados con los colonos.

En este estado de cosas, la adjudicación de los territorios de la provincia de Pastaza en el año 1992, permitió la configuración de un "Continuum" territorial interrumpido solamente por el territorio Huaorani y el Parque Nacional Yasuní, enclavados entre el Napo y el Curaray.

En este proceso expansivo, las relaciones con otras poblaciones indígenas se han deteriorado seriamente: en el caso de las poblaciones Cofán, éstas han logrado apenas defender pequeños enclaves dentro de un contexto territorial de asedio permanente por los procesos de colonización de los migrantes colonos fuereños y Quichuas.

Los Cofanes mantienen las posesiones comunales de Sinangué, Chandian'ae, Duvino, Dureno y Sábalo en el Aguarico, que antes fuera parte de su territorio tradicional.

Los Siona y los Secoya han logrado poner a salvo los enclaves comunitarios en el Aguarico y el Cuyabeno, a más de la recuperación parcial de sus derechos tradicionales sobre el gran territorio ahora delimitado para la Reserva. Sin embargo, las comunidades Quichua ocupan buena parte del Aguarico e incluso del Bajo Cuyabeno.

El caso de los Huaorani es similar en ciertos aspectos: conservan sus posesiones comunitarias (el área del Protectorado) y han logrado una asignación territorial nueva a más del reconocimiento de sus derechos sobre el territorio del Parque Yasuní.

Todas estas poblaciones, a pesar de que mantienen vigentes sus derechos territoriales, se encuentran subsumidas al complejo Quichua en razón de que las principales redes institucionales y de comercio se encuentran monopolizados por los Quichua, así como el liderazgo en materia del desarrollo.

Las identidades en torno al proceso expansivo del Quichua

La expansión Quichua debió enfrentar tres obstáculos en su trayectoria de consolidación territorial regional: uno, la estructuración del sistema de áreas protegidas; dos, el frente de expansión colonizadora; y tres, el avance del sector agroindustrial.

En el primer caso, la presencia de los Parques Nacionales Cayambe-Coca y Yasuní así como de la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno se convirtieron, en cierto sentido, en un espacio que, si bien consolidaba una forma de propiedad estatal en la región, permitía el establecimiento de acuerdos para la vigencia de los derechos de ocupación tradicional por parte de las poblaciones Cofán, Siona, Secoya y Huaorani.

Estas poblaciones hasta cierto punto se han visto impelidas a formar parte del complejo Quichua. Este proceso que seguramente ha ocurrido ya en otros momentos históricos y con otras cultura, se presenta contemporáneamente bajo la figura singular de un sistema que tiende a generalizarse como un modelo de organización productiva, social y política entre las poblaciones de la región.

Aún en el caso de las poblaciones Jivaroanas, es evidente que tanto las Achuar como las Shiwiar se encuentran plenamente integradas a este gran ámbito de influencia. Y, desde el punto de vista global, el fenómeno aparece como contrastante a causa del tamaño demográfico de estas poblaciones y de su localización en el contexto del territorio ocupado por la expansión Quichua.

Hasta cierto punto, la política de áreas protegidas ha contribuido a modificar esta tendencia. Pues, estas áreas han pasado a desempeñar el rol de espacios de afirmación cultural y étnica, al menos para poblaciones Cofán, Siona, Secoya y Huaorani.

Pero, al mismo tiempo, se encuentran en un abierto proceso de asimilación de la cultura Quichua que se proyecta como una de las serias alternativas de gestión de los recursos boscosos y, por lo tanto, de inserción exitosa en los actuales esquemas de mercados globalizados.

Sistema de organización espacial y económica de las poblaciones Quichua

Asentamientos sedentarios y aldeas comunitarias

Una de las transformaciones contemporáneas que han experimentado el conjunto de las poblaciones indígenas de la amazonia es el relacionado con el cambio de sus hábitos de uso de los espacios boscosos.

Las modalidades dispersas propias de los regímenes tribales fue reemplazada por las concentraciones locales. Este proceso, que fue inducido por los misioneros, se ha materializado a lo largo de los últimos cien años, en parte a causa de los esfuerzos misionales y en parte debido a la presión de las oleadas colonizadoras.

Los esquemas de espacios abiertos propios del régimen tribal fueron cambiados a un sistema de espacios reducidos y delimitados. Desde otro punto de vista, los espacios boscosos destinados a ser reservas de caza fueron drásticamente reducidos por la alteración de la proporción demográfico-espacial resultante de las inmigraciones de colonizadores.

El nuevo ordenamiento espacial constituye una respuesta a este avance de la colonización; pero, en algún sentido es también una respuesta para los inevitables requerimientos de redefiniciones de uso de los espacios para las poblaciones indígenas.

Estas, debido a los cambios antes descritos, modificaron también los usos espaciales de esta manera, uno de los elementos característicos de las sociedades Quichua pasó a ser la vigencia del régimen comunitario. Este implicaba la adopción de los patrones de asentamientos locales concentrados, lo que implicaba también el abandono de los hábitos guerreros así como la regulación de los usos matrimoniales y de los ritmos reproductivos.

Es en estas condiciones que las poblaciones indígenas se enfrentaron a las transformaciones de este siglo. El nuevo ordenamiento comunitario es formalizado en el proceso de legalizaciones de las tierras y se constituye en el elemento característico del conjunto de las poblaciones indígenas.

Este proceso de adjudicaciones se inició, de hecho, hacia mediados de los años sesenta y a lo largo de su duración ha posibilitado el sur-

gimimiento de nuevos horizontes de desarrollo cultural para las poblaciones indígenas. Tal es el caso de la adopción de la agricultura comercial y la ganadería, en lugar del régimen económico tradicional basado en la predación de la bioma boscosa.

En la mayoría de las comunidades existe una lógica generalizada para el uso del espacio delimitado: por una parte, se han definido las áreas concentradas para la instalación de los servicios comunitarios; por otra parte, los espacios cercanos se utilizan para los cultivos de "chacra" es decir aquellos que combinan la producción de abastecimiento y de comercio; y, en tercer lugar, la zona de "reserva", "fincas" o "cotos de caza".

Reservas de caza y recolección

En los asentamientos ribereños los asentamientos comunales concentrados se localizan invariablemente hacia los accesos fluviales al igual que los espacios destinados para los cultivos de "fincas". Se trata de un sistema de utilización óptima de las terrazas fluviales que presentan formaciones de tierra firme y tierra enriquecida con el limo que depositan cíclicamente las crecientes de los ríos.

Este es el caso de los asentamientos Quichuas de todos los sistemas fluviales comprendidos entre el Putumayo y el Pastaza. Las zonas de "reservas" se localizan hacia otros segmentos fluviales. En estas zonas, algunas inundadas la mayor parte del ciclo anual, el bosque tropical adopta características peculiares, tanto en lo que se refiere a las formaciones arbóreas como a la flora epífita y la fauna.

En muchas de estas formaciones son abundantes las palmas de distintas especies, especialmente aquellas cuyos frutos son consumidos por especies mamíferas. De esta manera, estas formaciones se convierten en sitios estratégicos desde el punto de vista del acceso a los recursos de caza.

Para citar otro ejemplo: en estas zonas inundadas abunda también las especies de ictiofauna debido a la curiosa coincidencia de los períodos de migración de ciertas especies con las crecientadas o inundaciones y luego el advenimiento de los ciclos de estiaje. Los peces quedan atrapados en las áreas sujetas a inundaciones lo mismo que en las "cochas".

El sistema de rotación estacional

En la medida en que los asentamientos comunitarios suponen un proceso de intervención humana a escala apreciable tanto por el uso del suelo para fines agrícolas, de replanteamiento de bosques con especies de recolección y de mantenimiento de actividades de caza de ciertos mamíferos predadores de estas formaciones de "chacra" y bosques frutales, las poblaciones mantienen zonas de reserva para fines de manejo colectivo.

Estas zonas de reserva están dedicadas a la reproducción de diversas especies animales que son cazadas estacionalmente. Los ciclos de cacería suelen corresponder a los períodos de vacaciones en las escuelas y colegios. Esto es, para los meses de julio a octubre y, luego, para el período de fin de año, diciembre-enero que coincide con el estiaje.

Ciclos menores se advierten intercalados para los meses de febrero (fin del estiaje), mayo y noviembre. Esta institución cultural se denomina "Purina". Comprende la "Purina" el uso estacional de los cultivos de chacra alejados y el beneficio de los cotos de caza que, siendo colectivos, son diferenciados de modo familiar.

Cada familia suele designar un territorio a partir de un área que es habilitada como sitio de residencia y par abrir una "chacra" en la que se mantienen variados cultivos de subsistencia. La chacra es "cosechada" y recibe mantenimiento al tiempo de la estadía familiar. De estas tareas se responsabiliza la mujer o el grupo de mujeres de la unidad familiar.

Los hombres en cambio dedican el tiempo de su estadía a las tareas de la caza, la recolección y eventualmente la pesca. Se suelen recolectar plantas medicinales y materiales requeridos para las manufacturas domésticas. Otro objeto de dedicación son las reparaciones o nuevas construcciones habitacionales que serán abandonadas por largos períodos.

Los sistemas de distribución de las "purinas" no son los mismos en todo el mundo Quichua. En las riberas del Napo se suelen diferenciar las Purinas de caza, localizadas tierra adentro, en las zonas de tahuampa, de las purinas de pesca.

Estas son porciones de playa río abajo o río arriba cercanas a pozas donde abunda la pesca. Esta actividad se combina con el uso que

existe de las playas para "lavado" del oro aluvial que continúa siendo relativamente abundante en el río.

En cambio, en la zona del Curaray, las purinas de caza y pesca se mantienen en las riberas del río. Son sitios de fácil acceso por la vía fluvial. Existen sistemas de "picas" o "trochas" que posibilitan las incursiones de caza tierra adentro.

Tanto en el Napo como sobre todo en el Curaray hay la existencia de "saladeros" localizados hacia las márgenes del río principal. En estos sitios se concentran numerosos individuos de las especies de caza, lo que facilita su captura.

Comunicación fluvial y terrestre

Según se dijo antes, las comunidades se comunican mediante "picas" o "trochas". Sin embargo en los asentamientos ribereños del tipo Napo y Curaray, el medio básico de comunicación es la navegación.

El control de los sistemas fluviales por medio del dominio de la navegación aparece como una constante cultural entre las poblaciones de la gran cuenca amazónica. Los asentamientos ribereños constituyen un modelo de control fluvial de gran eficacia puesto que combina tres factores decisivos: en primer término, las redes de navegación y comercio; en segundo lugar, el acceso al recurso que representa la pesca; y en tercer lugar, los recursos de la bioma que se nutre de los sistemas acuáticos.

Las comunidades ribereñas del Napo por el ejercicio de su hegemonía sobre el río han logrado este tipo de dominio territorial que excluye a los Huaorani. En el caso del Curaray, este mismo ordenamiento logrado por los Quichua se expresa en relaciones de alianza con el mismo pueblo.

El antagonismo Quichua-Huaorani en el caso del Napo parece originarse en la disputa de ciertos recursos hoy ya desaparecidos. Se trata de la tortuga acuática (charapa), abundante hasta por lo menos cinco años atrás y sus huevos y del acceso a ciertos recursos de pesca como el paiche, antes abundante en las aguas del Napo.

Los nuevos asentamientos comunitarios Quichuas sobre las riberas del Napo instauraron un nuevo ordenamiento que estableció fronteras excluyentes con las poblaciones Huaorani. Los ataques conti-nuos

a los centros poblados y a los primeros asentamientos de colonos y de comunidades Quichuas fueron sustituidos por las redes de comercio que se intensificaron con la zona del "protectorado" a través de Campanacocha y los centros poblados de Misahuallí y Tena.

En el caso de los asentamientos del Curaray, si bien los Quichua controlan la navegación y la pesca, la característica distribución poblacional que mantiene abiertos los espacios ribereños, no ha excluido a las poblaciones Huaorani del acceso a los recursos. Incluso, la charapa, que se la considera desaparecida en el segmento alto del río, es en cambio abundante en el curso medio comprendido por la "franja de seguridad nacional". A este recurso parecen tener acceso los Huaorani.

Poblamiento Huaorani

Sistemas tribales

La población Huaorani, aunque presenta las características de una sociedad tribal, mantiene tres elementos diferenciados originados en los procesos de cambios contemporáneos. Uno de ellos es el ordenamiento establecido a raíz de la creación de la zona del "protectorado"; el segundo elemento es el ordenamiento comunitario impulsado por las iniciativas de gestión política globalizada sobre el conjunto del territorio y la población Huaorani; y el tercero es la persistencia del ordenamiento tribal en ciertos segmentos poblacionales.

La situación anterior fue en esencia distinta: el territorio tribal tal cual era descrito hasta mediados de siglo era el resultado del mantenimiento de las confrontaciones con las poblaciones Tukano y Záparo hacia las riberas del Napo y en la zona del Curaray.

El desplazamiento de las poblaciones Tukano hacia el segmento del Bajo Napo por la actividad productiva cauchera y los procesos ocurridos con las poblaciones Záparas facilitaron la consolidación de los Huaorani sobre las riberas del Napo y del Curaray, en el sentido de las incursiones posibles de grupos parentales hasta nuevos territorios de caza.

En este territorio global se exceptuaron los reducidos enclaves hacendatarios del Shiripano y del Yasuní, así como la zona del Arajuno convertida en años anteriores en el punto de operaciones petroleras de la Royal Dutch Shell y habitada por las primeras avanzadas Quichuas.

En este vasto espacio, los grupos parentales, organizados en jefaturas de guerra, mantenían sistemas de movilidad basadas en las confrontaciones y potenciales alianzas que posibilitaron el acceso a los matrimonios por raptó o los intercambios.

La movilidad global se sustentaba, al parecer, sobre tres configuraciones básicas: el alto Curaray y el Arajuno; los sistemas fluviales del Tiputini y Yasuní; y el segmento del Napo y el Curaray hasta su desembocadura.

De esta manera, los perfiles del territorio tribal estaban marcados por los puntos extremos bajo control de los grupos parentales. En cierto sentido el movimiento expansivo resultante permitió consolidar el acceso a recursos de la bioma diferenciados; pero, al mismo tiempo, definía, en las borduras, acercamientos potenciales a las avanzadas Quichuas que para entonces eran evidentes en el contexto regional.

Asentamientos sedentarios: el "protectorado"

El ordenamiento tribal fue, en esencia, extremadamente móvil. El uso de los recursos de caza y recolección constituyeron el ingrediente principal de las actividades económicas, así como la pesca practicada a menor escala.

De esta manera, a causa de la intervención de la misión cristiana ILV-WBT, lo que se produjo como el primer cambio de importancia fue el establecimiento de modalidades de asentamiento sedentarizado. De esta manera, en la zona del Alto Curaray se crearon las condiciones para la creación del Protectorado.

La sedentarización inducida en principio por los misioneros tuvo un importante apoyo de abastecimiento externo, hecho que impidió por mucho tiempo la adopción de los patrones agrícolas tropicales inherentes al nuevo estado de cosas. Este proceso de conversión de los cazadores en agricultores ha sido bastante puntual y poco eficaz en la medida en que el proceso de asimilación del resto de la población

Huaorani a este nuevo modelo ha encontrado poderosas dificultades para materializarse.

En la actualidad se puede considerar que el 80% de la población Huaorani ha adoptado los patrones sedentarizados. Estas poblaciones también han asimilado los modelos de agrupamiento local en comunidades que no se diferencian en esencia del modelo adoptado para el conjunto de las poblaciones de la región.

Transformaciones de la sociedad Huaorani

La ampliación de la zona del Protectorado incentivó el fortalecimiento de un elemento referencial de gestión política para el nuevo ordenamiento social de los Huaorani. Básicamente el eje de las decisiones se ha creado en torno a una élite de poder afincada en Toñampari, en el Protectorado.

Este es un elemento de prestigio en el contexto de las poblaciones de la región; pero al mismo tiempo se ha convertido en el nuevo espacio referencial para el difícil ejercicio de definir las alternativas de su desarrollo. Sobre todo aquellas que permiten una adecuada combinación de los antiguos usos de los recursos de la bioma con actividades agrícolas, ganaderas y mercantiles.

El espacio, así determinado, se configura como un hecho contradictorio: las exigencias del cambio limitan a los Huaorani en cuanto al uso sedentarizado del vasto territorio bajo el régimen comunitario; pero, al mismo tiempo, los enfrentan a la necesidad de valorizar las antiguas prácticas de extrema movilidad y fragmentación, en la medida en que ésta es la condición fundamental del manejo del área del PNY.

En estos polos extremos se ubican las opciones de los diversos segmentos de la sociedad Huaorani: ¿el ordenamiento deseable y posible es un régimen de óptima combinación de los sistemas comunitarios altamente modernizados y de los antiguos usos de los recursos de la bioma?

De ser esta la nueva respuesta adecuada, el espacio se convertirá en una nueva categoría que resuelve los problemas de una minoría demográfica. Caso contrario, la tendencia previsible es la definición de nuevos roles de relaciones interétnicas con los frentes expansivos Quichua.

Ensayo conclusivo

En la literatura producida acerca de los procesos de identidad y representación étnica, es conocida la posición en torno a la que se genera el acervo más importante del debate posible. Se trata de las relaciones entre los pueblos indios y su posición subordinada a la sociedad nacional dominante.

Se destaca en este amplio espectro analítico el tema de los movimientos étnicos y sus potencialidades de transformación de las políticas de estado lesivas del ejercicio de sus derechos de posesión territorial así como las situaciones de antagonismo generadas por la carencia de reconocimiento de las instancias de gestión política étnica en la actual estructura del estado ecuatoriano.

Salvo honrosas excepciones, el tema de las relaciones interétnicas no se ha orientado al análisis de los procesos sociales que involucran a los pueblos indios. Por ejemplo, es evidente que en el mundo andino, la otrora diversidad cultural atestiguada por testimonios históricos y estudios etnohistóricos, se presenta contemporáneamente como sustituida en su totalidad por la lengua y la cultura Quichua.

Para quienes conocen del tema relacionado con las poblaciones amazónicas, la región por el contrario, presentaba la imagen de una completa fragmentación étnica, fruto de la antigua diversidad cultural. Y, aunque era evidente que las poblaciones demográficamente representativas eran los Quichua y los Shuar, se postulaba que los otros pueblos eran minorías étnicas cuya situación de supervivencia se había tornado particularmente difícil debido al avance colonizador.

Un ejemplo crítico de este evidente proceso fue el caso de los Tette. Fuimos testigos casi presenciales de la desaparición del último representante de este pueblo que, a partir de este momento, se lo consideraba extinguido para siempre de los registros de la Antropología contemporánea.

Los impactos del progresivo avance colonizador pusieron sobre alerta a la comunidad científica acerca de las funestas consecuencias que se anunciaban con graves contornos para otros pueblos minoritarios como los Huaorani, Siona, Secoya y Cofán.

Su precaria posición en cuanto a espacios vitales, acceso a los recursos boscosos, asfixia étnica por el encerramiento colonizador, mo-

dificación radical de sus patrones culturales, la adopción de regímenes económicos monetarizados, subordinación a los esquemas locales de poder fueron, entre otros, argumentos que afianzaron las tesis menos esperanzadoras respecto de su desarrollo en un futuro no lejano.

Los cambios ocurridos en los contextos regionales por obra de los movimientos sociales, entre otros factores, han contribuido a modificar esta situación. En la actualidad una gran mayoría ha asegurado su acceso a posesiones territoriales y recursos boscosos, aunque fuese en el marco de las áreas protegidas; sus relaciones con el mundo industrial y con las instancias de poder han cambiado radicalmente para bien de su proyecto de desarrollo; y, lo que es más interesante, hay indicios del apareamiento de tendencias hacia la revitalización de sus culturas.

Sin embargo, otras tendencias son visibles en los contextos de relacionamiento social y político en el marco regional. Una de las que revisten de mayor interés es aquella que muestra un movimiento expansivo del Quichua que, tanto desde el punto de vista físico cuanto desde el punto de vista cultural ha afianzado sus posiciones.

Evidentemente se trata de un complejo lingüístico y cultural que, por diversas características inherentes a su desarrollo, ha mostrado una gran capacidad de adaptación a las exigencias de cambios a las que han debido enfrentarse las poblaciones indias de la región.

En suma, esta capacidad de adaptación implica decisiones adecuadas para los procesos de organización social y económica; potenciales de inserción en los circuitos mercantiles; manejo de las redes comerciales; acceso a las instancias de poder nacionales e internacionales; y, lo que es más importante, flexibilidad para adecuarse a las tesis innovadoras relacionadas con el uso moderno de la biodiversidad.

Estas características han permitido que las poblaciones Quichua sean consideradas como un modelo a seguirse por parte de las poblaciones minoritarias. Esto, unido al hecho del avance substancial de las poblaciones Quichua hacia los espacios regionales y el apareamiento de vínculos matrimoniales interétnicos cada vez más intensos, además de la adopción de ciertos patrones de organización social y económica indican que las poblaciones de la región enfrentan a un proceso de subsunción lingüística y cultural.

El fenómeno de las "lingua francas" no es nuevo en la región; menos aún en la cuenca. De hecho se registra que desde los primeros

tiempos de la colonia, fueron dominantes en la cuenca los complejos Tukano y Guaranítico; posteriormente intentaron imponerse las lenguas de la conquista, el español y el portugués; para concluir, en el caso de un amplio espacio del Maraón, bajo el dominio del Quichua.

Este fenómeno que algunos lo estudian bajo la óptica exclusivamente lingüística y cultural aparece con importantes consecuencias para los procesos de identidad y de representación política. En efecto, plantean el tema vital referido a las potencialidades de desarrollo a futuro de las identidades que corresponden a las poblaciones minoritarias; pero también el relacionado con los procesos de expansión contemporánea de una cultura local y sus proyecciones hacia las instancias de gestión económica y política modernas.

Hay que anotar que el presente artículo se basa exclusivamente en las reflexiones del autor basadas en la información recopilada en el campo y proveniente de diversas fuentes orales. Particular reconocimiento amerita la franca colaboración de los Záparo del Conambo, los Curaray Runa y los Huaorani de Toñampari. Las referencias bibliográficas han sido ampliamente citadas en trabajos anteriores del autor. De todas maneras referirse a la siguiente bibliografía.

Notas

1. Un enfoque distinto del mismo tema fue presentado en el Taller "Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes", organizado por The Nature Conservancy en noviembre de 1994 en río Chagres, Panamá. Ver "The Quichua and Huaorani Peoples and Yasuní National Park, Ecuador". En *Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes*, eds. Kent Redford and Jane Mansour. TNC Arlington Virginia 1996.
2. Cfr. Plan Integrado de Manejo Ambiental, PIMA '96, Comisión Asesora Ambiental, CAAM, Quito, Septiembre de 1996.
3. Las formaciones comprendidas por estas áreas van desde las húmedas montañosas de las estribaciones de la cordillera central andina hasta las formaciones de "Tahuampa" o zonas inundadas del Bajo Napo, hacia el Yasuní.
4. Un reporte amplio sobre el tema en la investigación del autor, *Los Záparos* (Trujillo 1994b).

5. Cfr. Whitten (1985) postula este proceso como parte de la etnogénesis Quichua. Reeve (1988) en su monografía sobre los Quichua del Curaray, profundiza en algunos aspectos de este proceso.
6. El estudio más avanzado sobre el tema es el de Michael Taussig (1987).
7. Conocidas desde el tiempo de las misiones como "armadillas". Sistema adoptado luego por grupos piráticos tanto en el Napo-los Omagua-como en el Pastaza-los Gualpayos-.

Bibliografía

- Granja, Julio. 1942. *Nuestro Oriente: de unas notas de viaje*. Quito.
- Hudelson, Edwin. 1987. *La cultura Quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- INEFAN. 1995. *Mapa de áreas protegidas*. IGM-INEFAN.
- Jouanen, Joseph. 1941-43. *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito*. Quito.
- Misiones en Colombia. 1912. Obra de los misioneros Capuchinos de la delegación apostólica del gobierno y de la Junta Arquidiocesana Nacional en el Caquetá y Putumayo. Bogotá: Imprenta de la Cruzada.
- Plan Integrado de Manejo Ambiental PIMA '96. 1996. Quito: Comisión Asesora Ambiental, CAAM.
- Reeve, Mary E. 1988. *Los Quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya Yala-BCE.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.

- Rumazo G., José. 1946. *La región amazónica en el siglo XVI*. Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla.
- Salomon, Frank. 1981. Killing the Yumbo: a Ritual Drama of Northern Quito. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, ed. Norman Whitten Jr. University of Illinois Press.
- Simson, Alfred. 1886. *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration in the Putumayo River*. Londres: Swanson Low.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man, a Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Trujillo, Jorge. 1996. The Quichua and Huaorani Peoples and Yasuní National Park, Ecuador. En *Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes*, eds. Kent Redford y Jane Mansour. Arlington, Virginia: TNC.
- Trujillo, Jorge. 1994a. *Los Shiwiari* (mimeo). Quito: Tratado de Cooperación Amazónica.
- . 1994b. *Los Záparo* (mimeo). Quito: Tratado de Cooperación Amazónica.
- Whitten. 1985. La amazonia actual en la base de los Andes: la confluencia étnica en la perspectiva ecológica social e ideológica. En *Amazonia ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Quito: Abya Yala.

Prácticas y discursos identitarios en un contexto de transformaciones culturales y religiosas al sur de Chimborazo: aproximaciones a un estudio de caso en Galte y Tipín

Ivette Vallejo

A continuación se abordará la temática de la presencia de discursos identitarios y prácticas diferenciadas contrastantes y en conflicto que se conjugan en un contexto de transformaciones culturales y religiosas como es la provincia de Chimborazo. Presentaré un abordaje conceptual sobre la temática de Identidad en torno a una discusión sobre un estudio de caso realizado en 1993 en la región sur de la provincia, en las comunidades de Galte-Tipín ubicadas en el cantón Guamate, parroquia de Palmira. El corte temporal abarca desde la época de los cambios en la estructura agraria en la zona a partir de la década del setenta, focalizándose en la presencia de distintas denominaciones evangélicas cuyo crecimiento converge con estos procesos.

Este artículo se circunscribe en el análisis de la etnicidad, es decir de las relaciones y representaciones en un contexto marcado por la presencia de etnias-en este caso la indígena quichua de Chimborazo-en sociedades anfitrionas-en este caso el Estado Nación. Dentro del análisis de la etnicidad tres temáticas son centrales, la de la identidad, cuyo dominio es ideológico, los grupos étnicos entendidos como forma de organización y la articulación, es decir las relaciones sociales que tienen lugar en una formación dada.

Dimensión histórica del estudio de caso

El universo de estudio comprende las comunidades que conformaron la hacienda Galte-Tipín. Se dispone de información histórica sobre las tierras de Galte y Pul como pertenecientes a la orden de padres Agustinos durante la época colonial. Las posesiones de esta orden al ser expulsada del país, pasan a manos de los padres Redentoristas establecidos en el Ecuador desde 1869; un ejemplo de lo sucedido se da con la hacienda de Galte que pasa en 1896 a propiedad de estos padres. En relación al Cortijo Tipín, pertenecía a José Larrea Villavicencio hacia el año de 1836, hacienda que sería repartida a los herederos en 1847.¹

Durante la época liberal se aplicó el régimen de manos muertas sobre ciertos bienes de la iglesia y las comunidades religiosas, repercutiendo en la composición del municipio de Guamote. Para el año de 1905, se afecta mediante un remate por deudas a la congregación de padres Redentoristas, pasando la hacienda de Galte a posesión de Ricardo Borja y León.² Hacia 1910 las haciendas de Galte y Tipín estaban en posesión del hacendado Ricardo Borja y León. Al morir en 1920, estas haciendas serían repartidas en herencia a los herederos Ramón Borja y a Luis Alberto Borja Moncayo, al primero se le asigna la hacienda de Galte y al segundo la hacienda de Tipín

Hacia 1954 se produce el fraccionamiento de la hacienda Tipín cuando Luis Alberto Borja Moncayo otorga a sus hijos en testamento firmado en Guayaquil, la repartición de la hacienda Tipín en diferentes bloques que serían San Juan de Tipín, San Carlos, San José, San Vicente.³ En el caso de Galte perteneciente a Ramón Borja desde 1920 se cede sucesivamente en distintos arrendamientos: Juan Bolaños, Gilberto Chiriboga, Otovaldo y Leopoldo Santos Cabeza.

Durante el período que va de 1940 a 1960, la homogenidad de la estructura precapitalista empieza a resquebrajarse, agudizándose la relación interclases. En las primeras luchas no se cuestionaba la estructura propiamente dicha de la hacienda, sino que buscaban la obtención de un régimen de salarios y en la mayoría de casos se resuelven en términos de acceso a recursos. Así es el caso en la hacienda de Galte, en la que se dan frecuentes demandas de los campesinos indígenas. La vía de modernización de esta hacienda se tardaría mucho más que otras, y muchas veces se resuelven los conflictos con la ex-

pulsión de la población excedente. En general Chimborazo fue la provincia que con más persistencia mantuvo las características precapitalistas en el agro, y los cambios principalmente en la zona sur serían tardíos.

En junio de 1963 es derrocado a nivel nacional el último gobierno democrático, sube al poder la junta militar que da respuesta y exige la expedición de la ley de reforma agraria (1964). Para nuestro caso las grandes haciendas como las de Galte y Tipín no son afectadas sino ya avanzada la década de los setenta.

Con la expedición de la ley agraria la abolición del huasipungo incide de forma diferencial a la clase terrateniente local, en ciertos casos rompe el equilibrio productivo conduciendo a la desaparición del terrateniente y en otros estimula la capitalización del predio. En el período de 1973-1979, se visualiza mayormente la transformación de la estructura agraria de Chimborazo. Las medidas que se proponen en el agro vienen trazadas por la necesidad del Estado de consolidar un nuevo eje de acumulación en base al agro como puntal del proceso de reproducción ampliado, fortalecido por la explotación petrolera.

En el caso de Galte el propietario de la hacienda desde la década del 50, Leopoldo Santos Cabezas, inicia un proceso de modernización, dedica su hacienda a la formación de potreros para ganado Holstein y cede 2000 hectáreas para cultivo de piretro (Silva 1986, 116).

En el cantón Guamoto el asedio campesino jugó un rol importante en la disolución de la clase terrateniente local. Se va a dar el asedio y toma de páramos en gran cantidad de haciendas, la apropiación de tierras de hacienda o el robo de ganado para despechar al terrateniente. Otras tácticas fueron la paralización del trabajo en períodos claves de siembra o cosecha y la toma de caminos de acceso, o huelgas prolongadas en las que participaron campesinos de varias haciendas.

En Galte las luchas por la tierra empezaron desde 1964 y duraron alrededor de ocho años hasta que Santos Cabezas cede y vende las tierras al IERAC (Silva 1986, 163). Se dieron dos huelgas en 1968 en las haciendas de Pul, Tiocajas, Galte, Tipín, para pedir que se salden salarios pendientes y la restitución de huasipungueros. En el caso de las haciendas de Tipín, su disolución se explica por el asedio campesino y por el desinterés de los hacendados en mantener la unidad productiva hacendaria; iniciándose la venta de lotes de terreno a las personas que mantuvieron vínculos laborales. Esto ocurre progresivamen-

te desde la década de los setenta y se prolonga hasta 1989. En el sector la última zona que parece haber sido adjudicada a los comuneros es la del "Cortijo Tipín", vendida por intermedio del IERAC a los comuneros de San José de Tipín.

Cambios en la estructura agraria y emergencia de un escenario de ideologías étnicas múltiples

A partir de los cambios que se indican en el 64 y se fortalecen en el 73, la conformación de la estructura agraria en la provincia de Chimborazo sufre una serie de transformaciones radicales; el proceso conlleva hacia un patrón en el que se eliminan progresivamente los grandes latifundios, y con ello las estructuras de poder tradicionales que se centraban en el triángulo: hacendado, párroco y teniente político, es decir que se resquebraja la *administración étnica* que había caracterizado el agro y las relaciones inter-étnicas de la zona, creando un vacío de poder.⁴ El estado central que se había desentendido -desde inicios de la conformación republicana- de la administración de los indígenas, relegándolos al dominio de lo privado del poder local; con fines "modernizantes", catapulta un proceso para romper el cerco administrativo del poder local.

Hablemos de una doble transformación: del *sistema interétnico*, que se caracterizaba por relaciones de dominación-sujeción desde el sector blanco-mestizo (representado en la figura del hacendado, el sacerdote, el teniente político, y los grupos mestizos de los centros parroquiales: comerciantes, cantineros, etc.) hacia el indígena, ya que el sustento de la justificación del dominio, que se basaba en estereotipar a la minoría étnica-indígena como "inferior", "natural", etc. sufre cambios en su fundamento; de la misma manera se transforma la *estructura de clases* en la que el indígena (sea éste huasipunguero, yanapero, arrimado o de comunidad libre) vivía expoliado en un esquema de tipo neo-feudal, y su fuerza de trabajo sometida a los propietarios de los medios de producción y simbólicos, mediante la extracción de su excedente productivo.

El Estado central empujado por la modernización, funda aparatos de desarrollo que tuvieron el efecto de interpelar y convocar a los indígenas ya no en términos de sujetos-indios, sino como "agentes de producción campesinos" (Guerrero 1993, 105). Esta situación tendría una repercusión en las últimas décadas, ya que la población indígena logró mayor autonomía, estableciendo una interlocución directa con el Estado. Por otro lado las relaciones entre los pueblos mestizo-indígena se laicizan, sin quedar circunscritas al ámbito privado-cotidiano, ni cercadas en el estanco de lo regional.

Desde la década del sesenta, el proceso de recuperación de la tierra mediante transacciones comerciales, ocupaciones de tierras más tarde legalizadas, adjudicación de tierras según la ley de Reforma Agraria, se acompaña de una revitalización de la organización comunitaria y de la vida local, así como de una reactivación de formas comunales de gestión del espacio. La recuperación parcial de los territorios, así como la desaparición del control social ejercido por los hacendados, abrió efectivamente nuevas posibilidades a la reconstitución de circuitos y redes étnicas más vastas, como una suerte de reconstitución de "regiones étnicas" (Santana 1995, 101).

Entre los nuevos actores pasan a emerger organizaciones de segundo grado. En cuanto a organizaciones de segundo grado, se desarrollaron unas 27 en Chimborazo. La mayor parte de ONG's se originaron en relación a la lucha por la tierra (durante los 60-70), y después hacia acceder a servicios del Estado y posteriormente hacia acceder a proyectos de desarrollo para atender las necesidades de sus bases. Otras surgen a partir del enfrentamiento étnico y político con grupos pueblerinos mestizos de los centros parroquiales, para romper con otras formas de extracción del excedente productivo del campesino-indígena (casos como "prendas", chicherías, trabajos precarios). En la provincia a nivel del cantón Guamote, las organizaciones de segundo grado que cobrarían importancia serían la Jatun Ayllu (OJAG) Parroquia Guamote, la UCIG (Unión de Comunidades Indígenas de Guamote) y la UCIP de la parroquia de Palmira.⁵

Dentro de la diversidad de prácticas y discursos que se multiplican en el contexto de reforma agraria estarían por un lado los ligados a la línea de la Teología de la Liberación, basado en preceptos de una teología inculturada y liberadora. El trabajo se inicia en el caso de Guamote con reuniones en comunidades en las que equipos pastorales

apoyaban a las comunidades en discutir sus problemáticas para fortalecer comunidades de base y principalmente en torno al acceso a la tierra. Paralelamente se da el fortalecimiento de organizaciones de tercer grado, en la formación de federaciones.

En relación a la formación de organizaciones de tercer grado, en general las motivaciones básicas para la formación de federaciones han sido: el acceso a la tierra, el enfrentamiento étnico y político con los grupos mestizos y los poderes locales, y la posibilidad de dotarse de infraestructura y servicios. Desde los setenta a los ochenta, otra motivación serán los programas de desarrollo propuestos desde instituciones privadas y estatales.⁶

Otros actores e interlocutores en la nueva estructura social en la provincia de Chimborazo, serán las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's), aparatos diversos que dentro del enfoque de modernidad, conforman proyectos "desarrollistas", y otros que además de promover capacitación técnica, buscan fortalecer la formación socio-organizativa.

La década de los noventa se ha caracterizado por el "creciente protagonismo" de las organizaciones indígena-campesinas en la gestión local del desarrollo, así también en relación a insertarse en el Estado, han logrado impulsar una organicidad política capaz de fortalecer las luchas en torno a erigirse como "ciudadanos étnicos" con pleno reconocimiento.

El espacio de cambios en la estructura agraria en Chimborazo resultó propicio para la multiplicación de prácticas y discursos identitarios. Entendemos por *identidad étnica* "el resultado de la objetivación y de la auto-conciencia de los grupos humanos en situación de contraste y/o confrontación con otros grupos, y de sus diferencias socio-culturales" (Pujadas 1993, 12).

En relación con esta definición podríamos decir que la situación de contraste y/o confrontación ha cambiado su modalidad al transformarse las relaciones sociales de producción. Los grupos oponentes en franca contrastación siguen siendo la sociedad dominada indígena vs. la sociedad dominante (nacional); ya no dentro del marco hacendatario y sus implicaciones, pero sí dentro de un esquema en el que a los grupos indígenas les toca desenvolverse y tratar con otras esferas de dominación y sus representantes en espacios públicos como: mercados, ferias, instituciones de créditos, aparatos del Estado, organismos

de desarrollo estatales y privados, etc. En la nueva situación de *contacto interétnico* -("relaciones que se dan entre individuos y grupos de diversas procedencias nacionales, raciales o culturales")- los grupos en contraste reformularán sus representaciones de sí mismos y del "otro".

Entendemos en este sentido que es la situación del contacto interétnico, sobretodo entendida como "fricción interétnica" que genera *identidad étnica*. Los grupos en el sistema interétnico "concientizan" sobre la situación de contacto y esta concientización está pautada por valores y se asume como *ideología*. Al respecto Cardoso (1992) expone que la identidad étnica tiene un carácter contrastante "... en la medida en que ésta implica la confrontación con otra(s) identidad(es) y la(s) aprende en un sistema de representaciones con contenido ideológico.

Siguiendo los conceptos teóricos sobre identidad, expuestos por Cardoso, entenderemos la identidad como ideología, no en el sentido clásico utilizado por Manheim y Merton que se ciñen a la conceptualización de ideología como falsa conciencia; sino en el sentido de "representación colectiva".

Considerando que los individuos se representan la realidad social de lo cotidiano con representaciones ideológicas de su experiencia de vida. Cardoso (1992, 51) parafraseando el concepto de Poulantzas sobre ideología expone que:

La ideología consiste, en un nivel objetivo específico, en un conjunto con coherencia relativa de representaciones, valores y creencias, lo mismo que los hombres, los agentes en una formación participan en actividades religiosas, morales, estéticas, filosóficas ... La ideología está hasta tal punto presente en todas las actividades de los agentes, que no puede diferenciarse de su experiencia vivida. En esta medida, las ideologías fijan en un universo relativamente coherente no solo una relación real, sino también una relación imaginaria, una relación real de los hombres con sus condiciones de existencia ...

En la representación sobre la situación de existencia real, existen esquemas múltiples, contradictorios o convergentes que de una u otra manera han encuadrado las vivencias de los comuneros indígenas en la provincia de Chimborazo.

Volviendo nuevamente sobre los sesenta para encuadrar esta discusión, vemos que en el primer esquema incide la visión "clasista" o llamémosla "agrarista" que caracteriza la influencia de la FEI (Federación Ecuatoriana de Indígenas) y que lidera la lucha por la tierra como reivindicación centralizada en un carácter semi-proletario. Muchos líderes indígenas formulan sus discursos con la influencia de postulados marxistas. De manera convergente a esta época y de ahí en adelante hay dos esquemas que igualmente moldearán de cierta manera las "representaciones", y al respecto nos referimos al de la Iglesia Católica, específicamente en la línea de la Teología de la Liberación, y las iglesias y sectas evangélicas que se fortalecen a partir igualmente de los cambios en la estructura agraria.

La primera etapa de la Iglesia Católica de Chimborazo según Santana (1995), estuvo marcada por el trabajo comunitario, de compromiso político, pero desprovisto de toda referencia a la etnicidad, entendida como la reivindicación política de la identidad indígena. En un inicio del trabajo la Teología de la Liberación se concentra en un compromiso político genérico de la "opción por los pobres", en un énfasis que podríamos ubicarlo dentro de una vertiente "clasista". La corriente liberadora no se planteará la cuestión de la indianización de la Iglesia sino al final de los años ochenta (Santana 1995, 171). Se habla ya sobre el tema de la aproximación de la Iglesia a las especificidades étnicas y se cuestiona el que en 500 años no se haya conformado una iglesia, ni teología, ni liturgia indígenas.

La "inculturación de la Iglesia" será justamente uno de los aspectos más dinámicos en el aporte hacia la revitalización étnica en este marco, que conlleva a los trabajos de la "pastoral indígena" en 1986. En este año se inicia el compromiso de "indigenización de la Iglesia", con la construcción de una iglesia con sacerdotes indígenas, religiosos indígenas. La primera piedra de esta nueva iglesia sería la aprobación por la Conferencia Episcopal, de un seminario con vistas a la formación de sacerdotes indígenas (Ibid, 178).

Este proceso buscará conformar una teología enriquecida con la dimensión cultural indígena; en este sentido mitos, creencias, rituales y leyendas que no habían sido antes valorados, desde el punto de vista de la fe, serían investigados e incorporados y que inclusive anteriormente habían sido también estigmatizados estos símbolos como "supersticiones", "supercherías" o muestra de "infidelidad, asociada a la situación de naturales".

La iglesia católica en la línea de la Teología de la Liberación aporta hacia el proceso de construcción y redefinición identitaria por varias razones: 1) primeramente por romper con el discurso conservador de la Iglesia que justificaba el orden establecido, haciéndolo aparecer como "natural"; 2) los equipos pastorales actúan apoyando a las organizaciones de base y a la conformación de organizaciones de segundo grado, principalmente en función de la lucha por la tierra; 3) se centró en los procesos de concientización y capacitación socio-organizativa para bases y catequistas, incluyendo formación técnica de manera complementaria; 4) promoción educativa desplegada desde la radio, escuelas radiofónicas, y el CEAS. A través de estos mecanismos logra aportar a una reformulación del "ser indígena" no en una visión contemplativa de sí mismo, "yo cinestésico", sino del yo en situación de marginalidad dentro de relaciones asimétricas en un sistema interétnico. El trabajo en este sentido conduce hacia una "desestigmatización del indígena".⁷

Como se entiende un contexto de transformaciones agrarias incide en la estructura de poder, se presenta como el escenario propicio para la redefinición y cambios también a nivel de la "identidad étnica" de los grupos involucrados; matizadas por la nueva situación de contacto interétnico dentro de una nueva conformación del sistema interétnico y estructura de clases en el que se desarrolla su existencia.

Otra de las líneas por las que se desprenden prácticas y discursos identitarios son aquellos que emergen desde el seno de las denominaciones evangélicas. Las iglesias evangélicas tendrán su crecimiento justamente desde la década de los sesenta, encontrando como un centro la provincia de Chimborazo.⁸

En los sesenta se inicia el protestantismo masivo entre los indígenas quichuas de la sierra, se forman iglesias dirigidas por líderes laicos, se forma la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH), se nacionalizan iglesias y misiones.⁹

Se han señalado como elementos claves del crecimiento que irradió desde Colta con la Unión Misionera Evangélica (UME), la traducción del antiguo y nuevo testamento al quichua, el acercamiento lingüístico pero sobre todo el haber generado una dinámica tal con el permitir que los propios quichuas dirijan progresivamente sus propias iglesias.

Según Muratorio el indígena evangélico recrea su conciencia étnica para enfrentar las cambiantes condiciones socioeconómicas en las que están involucrados (Muratorio 1982, 91). Analiza el caso de Colta en la provincia de Chimborazo, en que los indígenas en el contexto de la transformación del agro asumen nuevas ideologías como el protestantismo evangélico, que reivindica el papel de los sujetos sociales, en una dinámica de adaptación y transformación que desde la visión de la autora necesita de gran flexibilidad para inclusive transformar sus propias tradiciones y dar nuevas respuestas. Considera la existencia de un protestantismo ambiguo que por un lado seculariza el mundo abriendo camino para el establecimiento de relaciones capitalistas en áreas rurales y que por otro lado revive muchas de las relaciones de reciprocidad a través de formas ideológicas y rituales en la versión campesina del protestantismo.

La ideología católica correspondió a una forma de dominación -dice la autora- y al resquebrajarse hizo posible la penetración del protestantismo a través del cual los indios dentro de este marco buscan conformar una nueva "auto-identidad" hacia liberarse de condiciones de opresión. Se han conformado en este sentido organizaciones, asociaciones que se proponen una auto-revalorización. Como expresa Muratorio, los indígenas han encontrado en el protestantismo una ideología alternativa que se expresa en liberación étnica y espiritual; en la que se opta por el protestantismo dentro de un procedimiento de incorporación en la sociedad de clases como pequeños propietarios independientes.

Encuentra que entre los indígenas evangélicos una nueva presentación de sí mismos, el orgullo de su propio idioma, un sentido de pertenecer a una humanidad común y un deseo por educarse, forman parte integral de una nueva identidad, como el resultado directo de su conversión al protestantismo.

Desde el punto de vista individual -dice Muratorio- el protestantismo ha significado una valorización de la persona, negando así aquellos elementos de la ideología dominante que consideraba a los indios como individuos incompletos, como "no-personas" (Muratorio 1982, 87). Ideológicamente esta nueva imagen significa una forma de protesta, un rechazo a las pasadas relaciones de explotación por las cuales los indígenas eran tratados como "bestias de carga", como "inhumanos". Los evangélicos de esta forma están buscando una

nueva identidad para liberarse de esa condición de humillación, sin embargo el carácter conservador de la ideología política protestante frena las posibles reivindicaciones de los quichuas evangélicos como grupo frente a la sociedad nacional.

De este proceso quedan algunas interrogantes, de si en efecto existe una "revitalización étnica" en los grupos indígenas conversos, o más bien un replanteamiento de su autoimagen, es decir reformulación de la identidad individual que no tiene efectos en las modalidades de integración a una economía de mercado.

Elementos de discusión alrededor de un estudio de caso

En la zona del centro-sur de Chimborazo el proceso de conversión al evangelismo fue posterior al de la zona de Colta, pero si muy ligado a las transformaciones en la estructura agraria. Hacia 1993, la población llegaba a 2.771 habitantes (según información de los pobladores). La población de Tipín era de 1.433 habitantes, y en Galte un total aproximado de 1.338 habitantes. De este grupo poblacional había una división en cuanto a lo que a organización religiosa se refiere. Existían al momento del trabajo de campo aproximadamente 1.491 evangélicos en el sector Galte-Tipín concentrados en un mayor índice en el sector de Tipín (1.343 evangélicos y 90 católicos).

En la zona existían iglesias evangélicas afiliadas a la AIECH (Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo) y a la misión Ríos de Agua Viva del Ecuador, cuya central se encontraba en Pulucate. El primer grupo de iglesias de corte fundamentalista y las asociadas a la misión, de tipo pentecostal.¹⁰

La presencia de adscritos como católicos en Tipín era mínima, en cambio esta situación era diferente en Galte, en gran parte debido a la presencia de un *Llacta michig* (pastor católico preparado en Santa Cruz de Guamote), que realizaba cultos dominicales periódicamente.¹¹

En el cantón Guamote hacia el 73 los primeros centros en los que se empieza a dar una conversión protestante son Tiocajas, Totorillas, Achuillay, Capulispungo, pero todavía el crecimiento no se da con fuerza; la conversión será de unas pocas familias. Las diferencias del proceso si comparamos con el cantón Colta, se encuentran primeramente en que aquí no se asientan misiones protestantes extranjeras desde principios de siglo; las transformaciones a nivel de la estructu-

ra agraria, se dan tardíamente hacia los 70 y 80's; otra característica será que el influjo de la predicación se dará más bien por el trabajo itinerante de indígenas convertidos en Colta, ligados a la AIECH, o la influencia de comuneros convertidos en las migraciones a Quito y Guayaquil.

En general el proceso de influencia evangélica es periférico, ya que irradia desde el centro que sería Majipamba. Los primeros predicadores se encuentran en algunos individuos de San José y de Galte Jatun Loma. Estos comuneros aparecen como predicadores itinerantes que se desplazan por las distintas comunidades de la zona, pese al rechazo inicial que tienen dentro de sus propias comunidades. En la década de los años setenta estos predicadores empiezan a organizar pequeñas reuniones en sus comunidades y en sus alrededores.

De acuerdo a los relatos de los primeros conversos se puede ver que el proceso de conversión introdujo un período de crisis y ruptura al interior de las comunidades, en un inicio se presentaron enfrentamientos muy fuertes entre los comuneros. Las comunidades en las que empezó a difundirse el evangelismo fueron San José de Tipín, San Juan, San Vicente y Galte Jatun Loma. La época de los primeros convertidos coincide con las transformaciones que hubieron en la zona debido a la reestructuración de la tenencia de la tierra y la descomposición de la hacienda. Muchos de los comuneros se encontraban en una fase de desconcierto frente a los cambios, la descomposición de la estructura de poder y lo que hallaron en el evangelismo fue un vehículo de renovación de su identidad individual en primera instancia.

La primera difusión del evangelismo como fue descrito empezó en la década de los setenta, pero la conversión se mantuvo a nivel individual sin llegar a ser representativa. Es en la década de los ochenta, cuando empiezan a organizarse campañas evangélicas en las que participaron delegados de la AEICH, conformándose las primeras iglesias. Las primeras iglesias se formaron a principios de los ochenta en San Juan, San José y San Vicente de Tipín. Más tarde otra organización evangélica disputaría el espacio de los bienes simbólicos de salvación, cuando aparece la misión Ríos de Agua Viva, formándose iglesias adscritas a esta misión en San Vicente de Tipín y San Carlos a fines de la década de los ochenta.

En un inicio hubieron problemas por la separación de los evangélicos en dos facciones, sin embargo llegaron a conciliaciones por estar

adsritos a "Visión Mundial" que se introdujo en la zona de Tipín en 1991 con el Plan Padrino y programas de letrización. El crecimiento mayor en la zona se dio a partir de este año cuando esta agencia realiza su primera campaña evangelística ofreciendo una serie de programas de desarrollo que atrajeron a la población.

La presencia del evangelismo en estas comunidades de la parroquia de Palmira implica una dinámica en la que los comuneros conversos responden de alguna manera a su situación presente, a las restricciones económicas y al nuevo contexto socio-económico en el que les ha tocado vivir. La nueva adscripción religiosa de algunos implica una reformulación de sus prácticas cotidianas, una reorganización de sus tradiciones festivas, etc. Todo esto se construye en términos proyectivos pero igualmente no se escinden de su propio "habitus generador".

Primeramente partamos del enfoque de Bärth (1976, 13) que concibe que lo central de un grupo étnico sería que "cuenta con miembros que se identifican a sí mismos (adscripción) y que son identificados por otros, y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden". En este sentido lo central sería la "autoadscripción" y la "adscripción por otros" como los límites de frontera de unidades étnicas; esto significa que existen dos partes involucradas en los procesos de etnicidad, que se construyen a sí mismos a través de su propia contrastación que se manifiesta en categorías creadas por estos grupos en un sistema interétnico.

Ningún grupo étnico entendido no como "portador de cultura", sino entendido en términos de organización, constituye su identidad en el aislamiento, sino en relación al grupo étnico que representan su "otredad"/su "alteridad". En un sistema interétnico caracterizado por la "fricción interétnica", necesitamos partir de la premisa de que las culturas dominantes y las subordinadas se conforman mutuamente.

Al hablar de fricción interétnica estamos refiriéndonos a relaciones conflictivas netamente, y en medio de éstas emergen "representaciones"; es decir "identidades étnicas". Cardoso (1992, 9) explica que la identidad étnica se entiende como la representación centrada en el núcleo de ideologías étnicas. El conjunto de modos o modalidades de identificación pertenecen al "orden del discurso", particularmente al "orden del discurso ideológico"; tal ideología étnica es producida por un grupo étnico sumergido en una situación de contacto interétnico.

Por otro lado califiquemos, como lo hace Muratorio-parafraseando a Thompson (1978) -que la creación, producción de imágenes sobre el "otro" en las relaciones de alteridad son "prácticas semióticas". Esa producción de imágenes es dialéctica, y sujeta a un proceso de transformación. Consideraremos entonces que tanto las sociedades étnicas dominadoras, como las dominantes tienen estas prácticas semióticas, y que las imágenes sobre el otro se producen, se transforman y reproducen; las imágenes creadas por los "imageros" son variadas y se transforman de acuerdo a los momentos históricos.

La identidad es un proceso ideológico en el que confluye la visión de sí mismo es decir la autopercepción y la visión que los otros tienen sobre él o los sujetos (en este caso el indígena), lo cual responde a la coyuntura político estructural. A lo largo de la explotación del indígena en el contexto colonial y al interior de la hacienda se estructuró una ideología de dominación que consideraba el orden jerárquico como ordenado por Dios y la pobreza como una bendición que debía aceptarse con resignación; así se fue plasmando la creencia de la inferioridad racial de los indígenas lo que legitimaba el orden social de la hacienda. El indígena en la visión del blanco hacendado, los dependientes de la burocracia local y los mestizos de los pueblos, era aquel sujeto sumiso, inferior, reducido casi a la animalidad, "los naturales", "los runas".

Siguiendo el análisis de Pujadas (1993, 54), existen mecanismo de "etiquetaje social", que imponen etiquetas aplicándolas a grandes colectivos (minorías, grupos étnicos, naciones), y que éstos actúan sobre el comportamiento de los individuos concretos, que por su nacimiento, lengua, lugar de residencia, etc. Se ven inmersos en una dialéctica que afecta directamente a sus personas y a su propia identidad individual.

En el caso de las relaciones interétnicas en Chimborazo, justamente se evidencia que el grupo blanco-mestizo había generado un etiquetaje en torno al indígena, creando un estereotipo de un indígena "ignorante", "sucio", "inferior" para de esta manera erigirse como el estrato social y étnico que estaba llamado a gobernar y dominar. Estos etiquetajes restringen la libertad de opción de los individuos, los encapsulan, preconditionando su propia interacción; no funciona solamente a nivel de grandes sistemas abstractos de representaciones, sino que tiene un grado de determinancia sobre la interacción en la vida cotidiana (Ibid, 54).

Estos etiquetajes enunciados en el trato en la esfera de la hacienda, en los ámbitos parroquiales e incluso dentro de la doctrina hacendaria y en el trato dado por los sacerdotes se rutinizaban y se convertían en componentes de la interacción cotidiana. Según Muratorio (1994), la imaginativa blanca-mestiza, ha forjado imágenes del otro (indígena) que han sido asumidas, aceptadas o rechazadas como principios de autoidentidad por los respectivos grupos étnicos aludidos. Podemos decir entonces que de alguna manera estos etiquetajes orientaban, limitaban el accionar de los sujetos indios, provocando también una interiorización de estos marbetes étnicos, en los sujetos etiquetados, produciendo hasta cierto punto una "identidad negativa".

"En la construcción de la identidad individual, el factor más dinámico y activo surge de las interacciones cotidianas que generan la internalización de el (los) sistema(s) de actitudes y comportamiento" (Pujadas 1993, 54). Tales internalizaciones del etiquetaje social son objeto de reiterada redefinición, lo que constituye una fuente constante de conflicto; el etiquetaje es un prerequisite de todo proceso de interacción, pero en esto los propios criterios clasificatorios y autclasificatorios están en constante redefinición. El proceso identitario no es entonces esencialista, sino que se construye de manera dinámica y además conflictiva en el caso de sujetos sociales de sociedades étnicas minoritarias y dominadas, insertas en el marco de sociedades nacionales anfitrionas.

La disolución del sistema hacendatario cambió las condiciones estructurales -como ya reiteradamente hemos expuesto-, dejando al indígena en un proceso de transición; algunos con tierras que posteriormente se fragmentarían, otros incorporados al modo de producción capitalista a través de ocupaciones marginales como mano de obra estacional en las ciudades, sujetos a los mecanismos de extracción de su excedente productivo en los mercados locales.

Según Blanca Muratorio desde el punto de vista individual el protestantismo ha significado una valorización de la persona, negando así aquellos elementos de la ideología dominante que consideraba a los indios como individuos incompletos, como no-personas. "Ideológicamente, esta nueva imagen significa una forma de protesta, un rechazo a las pasadas relaciones de explotación por las cuales los indígenas eran literalmente tratados como "bestias de carga" y como "infra-humanos" (Muratorio 1982, 87).

"La situación de las minorías sociales refleja cierta "estigmatización", la que hace nítida la posición del grupo en el horizonte de la sociedad que lo engloban; estos contornos de estigmatización aparecen en el mismo modelo nativo, de los individuos insertados en sistemas interétnicos, de manera que los propios miembros del grupo minoritario tienden a verse a través de los ojos del grupo mayoritario a través de las categorías etnocéntricas del otro" (Cardoso de Oliveira 1992, 8). He expuesto esta cita, porque justamente considero que las imágenes que construyen los sectores dominantes sobre el indígena principalmente en el contexto hacendatario, generan una "estigmatización", que como enfatizaba en los párrafos anteriores, se internalizan conformándose como fragmentos de la propia representación.

En base a los testimonios de los comuneros convertidos al Evangelismo en Galte y Tipín existen elementos centrales a considerarse en el proceso de construcción identitaria: Los comuneros sitúan a la conversión como el acontecimiento clave que los separa de su pasado; es decir en su discurso existe una división temporal en la que se tiende a desacreditar su pasado para reforzar su presente. De cierta forma a través de la conversión los individuos convertidos han encontrado un canal para "desestigmatizar" los estereotipos negativos.¹²

Dentro del aspecto de la conversión se unen elementos mágicos donde los sueños y revelaciones son muy importantes. En el caso de los pentecostales además de las revelaciones otro aspecto fundamental que influye en la decisión de la conversión se encuentra en las curaciones mágicas. La conversión al protestantismo se ha convertido en una expresión más de la economía religiosa informal, y si caracterizamos a la religiosidad popular como itinerante, esto se cumple con los indígenas evangélicos, ya que muchos dicen que para atraer favores divinos, curarse, etc. necesitan asistir a los cultos no sólo en sus comunidades, sino que necesitan desplazarse hacia iglesias matrices en Guayaquil, Quito, etc.

De alguna manera los conversos han utilizado la conversión para construir una visión actual de sí mismos, y a través de la conversión como momento clave han reformulado sucesos anteriores y presentes. Los conversos asumen una posición crítica frente a su pasado, condeñando fiestas, el consumo de licor asociado a estos espacios.

Para introducirnos en la discusión sobre la identidad, es necesario profundizar el concepto de etnicidad.

El concepto de etnicidad es extremadamente complejo y ha sido usado con distintas acepciones en la etnología. Generalmente el análisis de etnicidad ha significado una cierta descripción objetiva de un grupo social en base a características tales como idioma, vestimenta, formas de parentesco, etc. Que definirían un modo de vida específico de ese grupo. Sin embargo, en la práctica de las relaciones sociales interétnicas cada grupo interpreta y modifica el sentido de esas características para construir una identidad propia que le permita enfrentar una situación específica de interacción (Muratorio 1982, 20).

La etnicidad como la entiendo es una práctica ideológica de definición de "si mismos" organizada socialmente y manipulada por los grupos sociales de acuerdo a la dinámica de las relaciones de clase en situaciones históricas específicas. En esta dinámica se manipulan las tradiciones y mitos traduciéndolos y adaptándolos a nuevas situaciones.

Analizando lo que los comuneros evangélicos de la zona de estudio dicen sobre lo que constituyó parte de sus tradiciones, se puede observar que entre los elementos que son enjuiciados sobre su pasado en el discurso de los indígenas convertidos se encuentran: el culto a los cerros, la creencias y devoción a los santos y las fiestas. Es impresionante ver cómo una tradición que ha sido muy fuerte en la zona, el culto a los cerros, un ritual propiciatorio muy arraigado en toda la provincia de Chimborazo y elemento central en la cultura indígena, ha sido olvidado aparentemente por los convertidos evangélicos más jóvenes de las comunidades, igualmente ha sucedido con festividades ligadas al calendario agrícola como el Carnaval.

Por otro lado, los santos considerados como "vivos" dentro de un culto que no sólo se realizaba al interior de las iglesias, es decir en la *esfera de interacción pública* en la relación con el blanco-mestizo, sino dentro de la *esfera cerrada de interacción*. Así cada familia tenía en su casa un santo propiciador y beneficiario de la unidad doméstica; imágenes hierofánicas que han sido cuestionadas a través de la conversión al Evangelismo, dentro de un proceso de "reversión simbólica", en el que imágenes consideradas como fuertes símbolos de un catolicismo quichua han sido desplazadas por el culto al llamado "Apunchic Jesucristo", perdiendo su fuerza y poder, según lo que dicen los comuneros, estos santos "han enmudecido", "han dejado de hablar".

Es importante profundizar en esta reversión de símbolos, la negación de prácticas de religiosidad indígena en el discurso de los conversos; la negación de las fiestas, los santos, inclusive las mismas creencias mágico-religiosas, cuyas matrices han sido reconocidas como claramente andinas. En esto pareciera que los grupos étnicos en situación de conversión religiosa al protestantismo, escogen ciertos aspectos de su cultura para seguir reproduciéndose como grupos, y de la misma manera ocultan y niegan otros aspectos de su bagaje cultural.

Para explicar este proceso, analicemos la exposición sobre identidad, que realiza Pujadas (1993, 63): "Los énfasis en tal o cual elemento del propio bagaje socio-cultural simbólico del propio grupo se activan y se seleccionan en función de marcos contrastativos específicos, frente a los que el grupo ha de afirmar su existencia y su destino como colectivo". "La reafirmación de la propia personalidad social requiere de una manipulación simbólica *invención de la tradición*.. (Ibid, 64)

La identidad consiste esencialmente en la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de discontinuidades, los cruces, los cambios de rumbo en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje socio-cultural simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales objetivas que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo. (Ibid, 63) Tal vez en cierto sentido, la "racionalización" de las propias creencias y prácticas, el querer aparecer con un estatus diferente, sea producto de las nuevas necesidades que se presentan en las modalidades actuales de interacción con la sociedad dominante.¹³

Los comuneros evangélicos igualmente están construyendo, o más bien digamos están redefiniendo su "identidad", y en este proceso reveen sus propios elementos culturales. Estas transformaciones hacen parte de las prácticas de etnicidad, en las que se dan sustituciones de reglas y hasta cierto nivel disfunciones en los sistemas sociales. Los individuos pueden manipular su identidad indígena, por ejemplo, evocándola cuando les conviene, dependiendo de las circunstancias y de las personas con las cuales interactúan. También pueden darse "identidades renunciadas" (*surrendered identities*), a las cuales se renuncia como un método y en atención a una praxis dictada por las circunstancias, pero que en cualquier momento puede ser invocada o ac-

tualizada. (Cardoso de Oliveira 1992, 28) La manipulación de elementos de su propia cultura, se puede explicar en términos de la transición en la que se ha circunscrito la experiencia cotidiana a partir de las transformaciones agrarias, sociales y políticas.

La manipulación se puede dar en situaciones de ambigüedad, cuando se presentan al individuo o al grupo alternativas para elección, con base en el criterio de las "ganancias o pérdidas", como criterios de valor y no como mecanismos de aculturación, en la situación de contacto. (Ibid 1992, 38)

Dentro del proceso de redefinición identitaria que sujetos étnicos, en este caso indígenas evangélicos, construyen a partir de la conversión, otro elemento a señalarse es el acceso al manejo de la Biblia como un "corpus simbólico", cuyo acceso para los comuneros conversos ha significado acceder a un universo de poder antes negado. El acceso a la Biblia ha creado un nuevo referente desde donde construir contra-hegemonías. Los indígenas no han actuado como simples receptores del mensaje evangélico, sino que se han apropiado de un "corpus simbólico" -la Biblia-, que les otorga un *capital simbólico* eficiente para responder al orden dominante.

Según el planteamiento de Bordieu, existe en los grupos sociales una lucha por el reconocimiento, dimensión fundamental de la vida social y que se basa en la acumulación de una forma particular de capital que otorga prestigio y reputación. Existe una lógica de acumulación de "*capital simbólico*", como capital fundado sobre el conocimiento y el reconocimiento. Esta búsqueda organiza estrategias orientadoras de la práctica. (Bordieu 1988, 33)

Si consideramos el proceso de construcción de identidad, como una pugna entre contrarios, una pugna entre "yo" vs. "alter"; podemos llegar a entender que el protestantismo aunque no disponga de un discurso explícito de oposición al orden dominante y en muchos casos adopte un discurso de desinterés político y de desmovilización; sin embargo indirectamente ha conseguido enfrentarse a una estructura de relaciones interétnicas basada en la dominación-sujeción. En las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse las relaciones de poder simbólico. En la lucha simbólica por la reproducción del monopolio los agentes empeñan su capital simbólico que adquirieron y que puede ser jurídicamente garantizado.

Otros de los espacios en los que el poder performativo del discurso es claro son los cultos. La mayor parte del culto se realiza en quichua, pero se combina con el español. En ocasiones el pastor alza su voz, grita, se despliega en el frente de la iglesia, lee la Biblia en quichua, interpreta, y aconseja. El culto no tiene un orden determinado, las citas bíblicas se introducen en cualquier momento, generalmente no van concatenadas, se habla del cielo, del infierno, hay mucho contenido apocalíptico, mesiánico, salvacionista, juicios a su pasado, etc.

El grupo como tal también adquiere su estatuto ya que se constituye como "grupo corporativo", lo que existía hasta allí como una colección de personas múltiples agobiadas por el orden dominante, por una anomia de transición, adquieren un poder performativo, por poseer un "capital simbólico" que es un crédito en el sentido más amplio del término, es una especie de anticipo, una credencial que el grupo adquiere para instituirse como tal.

La competencia práctica que emplea el hablante está ligada a la distribución del capital simbólico, los individuos poseen más o menos de ese capital en la medida en que están en posición de movilizar más o menos autoridad delegada por la institución, que en este caso es la iglesia evangélica. Así se conforma una nueva estructura de poder dentro de las comunidades, a través del manejo del lenguaje, de la "palabra", se conforma una élite formada por pastores, diáconos, ancianos, presidentes de iglesia. Este poder de las palabras es el poder de movilizar autoridad conferida por el grupo que ellos representan. El acto de habla es un acto institucional que es escuchado, creído, obedecido, precisamente por haber sido autorizado por la propia institución. El capital simbólico, va asociado con la producción institucional y el capital cultural transmitido.

El protestantismo ha introducido cambios en los patrones de comportamiento y en la ritualidad de comunidades indígenas. Sin embargo no se podría considerar a los indígenas evangélicos como sujetos pasivos del proceso evangélico, sino que han adaptado el discurso evangélico a su propio orden cultural y habitus, constituyendo una versión popular indígena del protestantismo. Por nombrar de manera breve algunos aspectos tendríamos las prácticas ligadas a la vida agrícola; en este caso los quichuas han seguido realizando rituales propiciatorios para atraer el favor divino para que crezcan y desarrollen sus cultivos. Han cambiado aspectos de los rituales, si bien antes

se llevaba por los sembríos a la imagen del Señor de Palmira (Señor de la Misericordia), actualmente en las comunidades de mayoría evangélica antes de sembrar se ora al "Taita Dios" y se le ofrendan granos. Igualmente en las iglesias de las comunas se llevan granos para bendecir y ofrecer en tiempos de cosechas. Otro aspecto que ha cobrado importancia son las llamadas fiestas espirituales, que convergen con las festividades principales (Navidad, Carnaval, Finados).

Se pueden hablar de relaciones de continuidad-discontinuidad cuando por ejemplo se observan bautismos evangélicos que se desarrollan en huaycos que han sido lugares de peso cultural -(lugares poblados por duendes, espíritus, sitios en ciertos casos peligrosos: ejemplo es el caso de Cachihuayco cerca a San Carlos de Tipín).

Otro aspecto importante es la fuerza de la oralidad dentro de la versión popular protestante, así se dan versiones recreadas de las historias bíblicas principalmente en aquellos comuneros no formalizados en el dogma. En los relatos bíblicos narrados por comuneros sobre todo mayores, cuya vivencia dentro del catolicismo popular fue profunda se encuentran más elementos en los que se encuentra una vasta tradición oral, historias formadas a partir de múltiples fragmentos.

De hecho la conversión al evangelismo ha introducido cambios a nivel de las esferas de poder comunitario; son aquellos diáconos o pastores los que han adquirido un mayor nivel de liderazgo sobre todo en los Tipines -comunidades en las que existe mayor presencia evangélica-, en las comunidades de Galte, son los catequistas, o como en Galte Jatun Loma que el *llacta michig* tiene un influjo mayor y aunque no tomen una función como directivos en el cabildo es considerada su opinión para los diferentes asuntos de la comunidad.

En cuanto a los líderes evangélicos, se puede entender este cambio en los status de poder, en relación al manejo de "la palabra" (quienes tienen el estatuto de "pastores", "diáconos", tienen un acceso mayor a la "palabra de Dios"). Esto dentro de la esfera del poder sobre los bienes simbólicos de salvación, implica que estos individuos adquieren un poder discursivo y performativo por lo tanto.

Han adquirido un reconocimiento dentro de las comunidades; dentro de la comunidad evangélica poseen un "capital simbólico". Aparecen como portavoces investidos de pleno poder para actuar y hablar no sólo en nombre de la religión, sino en nombre del grupo, ya que son una encarnación de él.

"El capital simbólico puede ser oficialmente sancionado, garantizado e instituido jurídicamente por el efecto de la nominación oficial, es decir el acto por el cual se le otorga a alguien un título, una calificación socialmente reconocida". (Bourdieu 1988, 138)

En los cabildos el caso del síndico, sería aquel directivo que está más ligado al esquema tradicional de liderazgo, es generalmente una persona mayor, que tiene mucho respeto y es igualmente respetado por todos, es una especie de vínculo hacia los patrones de comportamiento más ligados al ethos étnico; los nuevos líderes en los demás cargos tienden a ser jóvenes que han sido promotores en los proyectos de desarrollo, que han tenido una capacitación e inclusive, como he mencionado, una formación religiosa.

A nivel de "diferenciación" económica al interior de las comunidades, no he podido observar un contraste marcado entre la generalidad de comuneros católicos y evangélicos; las familias en su mayoría son de escasos recursos, y su subsistencia está en función principalmente del trabajo agrícola, que sufre una serie de limitaciones por características de la zona de Palmira, desgaste del terreno, y por el tamaño de los minifundios, que no absorbe la totalidad de la fuerza de trabajo presente en las unidades domésticas, expulsando fuerza de trabajo hacia las ciudades. Se pueden observar diferencias ya en el caso de presidentes de iglesias, pastores, y no tanto al nivel de diáconos que tienden a un nivel de vida similar al de los demás comuneros convertidos al evangelismo y a los católicos.

Si bien en las esferas de interacción dentro de las comunidades ("esferas cerradas" intraétnicas), existe un sentido corporativo, la identificación de los comuneros como miembros del mismo grupo (étnico), entraña una coparticipación de valoraciones y de juicios; esto supone un reconocimiento de límites étnicos entre extraños y propios; supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco, diferencias de valor y de conducta con miembros de otros grupos étnicos-en referencia al sector mestizo-; además existe una comunidad de intereses. Sin embargo existe en lo que se refiere a la organización en torno a la adscripción religiosa, una separación en la cotidianidad, marcada por la diferenciación en el espacio de las comunidades, entre iglesias católicas e iglesias evangélicas.

Así el caso de San Carlos de Tipín "Iglesia Caminos de la Verdad", filial a Ríos de Agua Viva, en San José; en Galte Jatun Loma "Nueva

Vida en Cristo Jesús", en Paccha; y es más ya en el caso de comunidades en las que existen varias iglesias de distinta denominación; así el caso de San Vicente con tres iglesias "Iglesia Emanuel", y la "Buen Pastor" afiliadas a Ríos de Agua Viva del Ecuador, "Iglesia Filadelfia" afiliada a AIECH y en San Juan "La única esperanza" filial a AIECH generando un tipo de faccionalismo al interior de las comunidades.

En cuanto a las relaciones intraétnicas en el caso de los comuneros evangélicos, se han reforzado lazos de reciprocidad entre hermanos de iglesia ("hauquicos"); entre quienes se ha refuncionalizado el sistema de ayuda de "prestamos", "cambia manos", para los trabajos agrícolas, en el cuidado de los animales, etc. En este caso se ha conformado un sentido de pertenencia y corporatismo en torno a lo religioso, que se desarrolla a través de las permanentes reuniones semanales para "el culto" que tienen las diferentes iglesias, las reuniones en las que ven películas de historias bíblicas, las vigias, etc.

La presencia de faccionalismos religiosos sin embargo generan de hecho conflictividad dentro de las comunidades, el mismo hecho de haberse dividido la vida ritual de las comunidades; anteriores líderes han perdido fuerza, y algunos comuneros católicos en sus conversaciones se quejan de los cambios, y de que imágenes veneradas y santos hayan sido desplazados; los comuneros católicos atribuyen cambios climáticos y en la producción a la no continuidad de aquellos rituales propiciatorios que antes eran generales. Se dan estigmatizaciones también de comportamientos de católicos y evangélicos. Han pasado los tiempos de mayor conflicto en el que los evangélicos quemaron imágenes hierofánicas ligadas al catolicismo, sin embargo se mantienen las fricciones.

En este punto habrá que diferenciar la identidad étnica y la conciencia étnica. La segunda como una forma ideológica de representaciones colectivas dentro de un grupo étnico, que es el resultado de un proceso de identificación intra-grupal es decir construido en torno a un "nosotros", en consonancia con el ethos del grupo; y la identidad étnica que supone relaciones inter-sociales.

Si relacionamos identidad con un proceso de negociación entre "yo" vs. "otro", también necesitamos distinguir como un proceso de negociación en un "nosotros", es decir negociación con los miembros con los cuales se comparte los mismos recursos culturales que configuran su cultura. Existen así diferentes procedimientos de inclusión

y exclusión, agrupaciones en "nosotros" inclusivo, "nosotros" exclusivo, "nosotros" homogéneo, "nosotros" heterogéneo, clases de "ellos", de "mismos" o "semejantes", de "otros" o "diferentes"... En definitiva llegamos a una larga lista, en la que lo único concreto es que la identidad es un proceso de continua construcción, en la que no hay contenidos inamovibles, uniformes y estáticos.

Para concluir podríamos decir que la presencia del evangelismo en sus distintas denominaciones, como las existentes en Galte y Tipín si bien han posibilitado frentes desde donde construir ideologías étnicas, dando un impulso a la desestigmatización del indígena, desde donde poder construir una nueva visión de sí mismos en los individuos conversos, sin embargo su posición etnicista es un tanto ambigua.

Distingamos entre identidad étnica y etnicismo; entendemos que al afirmar la adscripción a un grupo étnico concebido como organización, a través de un conjunto de representaciones de "sí" frente a los "otros", se marca la identidad étnica, pero esto no es suficiente para el surgimiento del etnicismo.

Entendemos etnicismo en el sentido de Cardoso quien expone que "este tiene que ser la ideología étnica, absoluta y totalizante, capaz de proveer la base de sustentación de movimientos sociales de cualquier tipo, sean éstos separatistas, reformistas, revolucionarios o incluso mesiánicos" (Cardoso de Oliveira 1992, 76)

Estos movimientos, estimulados y nutridos en ideologías étnicas serían momentos extremos de procesos de articulación étnica, casos límites de articulación étnica; en este sentido quisiera discutir si las ideologías étnicas que han sido impulsadas por el Protestantismo, pueden llegar a conformar etnicismos; ya que no todas las ideologías étnicas llegan a inducir movimientos sociales.

Los grupos étnicos elaboran las representaciones de sus respectivas situaciones de contacto, dándoles forma de ideologías étnicas. Tales ideologías están fundamentadas sobre conjuntos de autodefiniciones o de concepciones de sí en contraste con una concepción o definición de la(s) otra(s) etnia(s) en conjunción. Pero esas ideologías no tienen como función proveer al individuo o a los grupos de un conocimiento verdadero de la estructura social del sistema interétnico, sino que buscan simplemente insertarlos de cierto modo en las actividades prácticas que sustentan dicha estructura (Cardoso 1992, 76).

Considero que el protestantismo en el escenario de los campesinos-indígenas de Chimborazo ha propiciado junto con otras ideologías étnicas, un espacio de construcción identitaria, sin embargo las representaciones que han emergido generan un encubrimiento de la situación de explotación de clase; ya que la concepción de la dominación ha quedado engarzada en torno a la sujeción y dominación del esquema hacendatario, y del esquema de dominación de la Iglesia Católica, sin embargo no ha posibilitado un reconocimiento de las formas de dominación de la ingerencia del capitalismo en la zona rural y sus propias condiciones de vida.

A través del protestantismo, han logrado construir una concepción de sí y de los otros que les otorga seguridad, nuevos sentimientos de corporativismo que les orienta en las relaciones de competencia y conflicto; han logrado una construcción identitaria ya que si consideramos la identidad étnica como ideología, como un conjunto de representaciones, valores creencias; en este nivel ideológico han fijado un universo relativamente coherente, una relación imaginaria sobre sus condiciones de existencia.

Pero retomando a la conceptualización que hace Cardoso de identidad como ideología,

La ideología no tiene por función proporcionar a los individuos o grupos de un conocimiento verdadero de la estructura social, pero sí insertarlos en cierto modo en sus actividades prácticas. Tiene por función ocultar la contradicciones reales, y reconstruir en el plano de lo imaginario un discurso relativamente coherente que sirva de horizonte a lo vivido por los agentes. (Cardoso 1992, 51)

La identidad étnica de los comuneros evangélicos en su conjunto, no proporciona el conocimiento de la estructura de dominación que subsiste, aunque con nuevo rostro de "modernidad", y por lo tanto no ha provisto hasta ahora la base de sustentación de movimientos sociales. En la direccionalidad de organizaciones evangélicas como la AIECH, existe un discurso de pasividad frente a los gobiernos, un discurso de no participación política, inclusive un discurso de aceptación de los gobiernos como "bendecidos por Dios".¹⁴

El rol del protestantismo se evidencia como ambiguo a nivel de la construcción de etnicismos, primero porque esta ideología étnica po-

ne énfasis en la igualdad en una "humanidad común"; neutralizando los antagonismos reales, y posponiendo su resolución hasta después de la muerte. (Muratorio 1982, 89); además no se da una articulación entre conciencia de clase y conciencia étnica, al encubrir la solidaridad de clase en una experiencia religiosa, oculta la naturaleza opresiva del sistema más amplio de relaciones sociales (Ibid). Justamente por el sentido ideológico que asume la identidad étnica, en este caso se resuelven las contradicciones, excluyéndolas o al menos negando su existencia. La ambigüedad entre una ideología política protestante de aceptación del estatus quo y la percepción por parte de los campesinos evangélicos de su posición de clase, se ha constituido en una fuente de tensiones y conflictos dentro de la comunidad campesina protestante (Ibid).

En el protestantismo al menos en la institucionalidad protestante quichua, en el plano axiológico el otro representado en la figura del Estado-Nación, pasa a ser respetado, "las autoridades son consideradas como establecidas por Dios y que deben ser respetadas", por otro lado expresan además su identidad en la representación idílica de "ciudadanos en iguales condiciones", por pertenencia a esa "humanidad común", el "otro" que es visto en el plano axiológico como "malo", y en el plano praxeológico en el que se expresa el reconocimiento de su dominación, se da en torno al "otro" blanco-mestizo del período hacendatario, y ligado a ello la iglesia católica.

Podemos concluir que la construcción identitaria en las comunidades de Chimborazo no ha culminado en un estadio terminado y completo, ya que el carácter de la identidad es netamente procesual, generativo, y adaptativo; los grupos sociales en cuestión reelaboran constantemente su propia imagen, en una confrontación dialéctica con su alteridad; continuamente se da un procesamiento de elementos ya acumulados en las relaciones inter-étnicas, igualmente se va escogiendo elementos que los individuos consideran como significativos en su cultura según los interlocutores de los momentos históricos y coyunturales determinados.

Los comuneros quichuas de Chimborazo giran en un mundo de identidades por construirse, ideologías étnicas por probarse y definirse, así en ciertas circunstancias activarán sus identidades religiosas fomentando el faccionalismo al interior de las comunidades, en otros casos frente a distintos interlocutores apelarán a identidades étnicas que

los integren alrededor de símbolos étnicos a los que puedan asirse tanto comuneros católicos como evangélicos, igualmente cuando aquello que represente el sustento de su reproducción se vea amenazado plegarán por lides reivindicativas, así como lo sucedido en la Movilización por la Vida, y quizás coincidan en movimientos étnicos.

Notas

1. *Estructura Agraria de la Sierra Centro Norte 1830-1930*: José Larrea y Villavicencio, a testamento de 1936 y convenio de partición de bienes: 1847 1984).
2. Libro de 1905: Registro parcial de propiedades del cantón Colta.
3. La hacienda de Tipín se divide entre los herederos: su hijo Luis Alberto Borja Monroy recibe el sector de San Juan de Tipín, Carlos Javier Borja Monroy recibe un sector que se denomina Carlos Javier, sus hijas Luisa Borja Monroy de Merino recibe San Carlos de Tipín, Yolanda Borja Barrezuela recibe San José y su hija Olga Monroy Garaicoa recibe San Vicente de Tipín. (Información recopilada en el Registro de la Propiedad, Alausí, 1955).
4. Por administración étnica tomamos la conceptualización de Guerrero (1993), cuando expone que en la misma cimiento de construcción del Estado-Nación se erige una ilusoria homogeneidad que sin embargo diferenciaba de manera drástica a castas (blanco mestizos ciudadanos-indígenas), en que en un inicio el Estado se declaraba controlador y administrador étnico de los no iguales y después pasa este control al dominio de lo privado en el contexto de la hacienda.
5. La organización más antigua es la OJAG formada casi a fines de la década del 70 (entre 77 y 78), vinculada estrechamente a la labor de la Iglesia Católica, con el impulso del trabajo del equipo pastoral encabezado por el padre Julio Gortaire y las madres Lauritas en los años 70.
6. A nivel provincial como organizaciones de tercer grado son el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), la Federación de Organizaciones Indígenas de Chimborazo (FOICH), la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AEICH), Federación de Trabajadores Agrícolas de Chimborazo (FETACH); además existen organizaciones menos formalizadas que abarcan también el ámbito provincial como la Asociación de Estudiantes Indígenas de Chimborazo, la Unión de Mujeres Indígenas Lorenza Abimañay, la Asociación de Productores Indígenas de Chimborazo.
7. Aclaremos el concepto del término "estigmatización", término utilizado por Cardoso (1992: 29): "es un medio de remover a las minorías de los

camino en competencia. La estigmatización de los individuos pertenecientes a ciertos grupos raciales, religiosos y étnicos viene funcionando aparentemente como un medio de remover a esas minorías de varios caminos de competencia". Según Harald Eidheim (ver Barth 1976), en situaciones de dominación los grupos étnicos entendidos como unidades culturales contrastantes no siempre exhiben sus factores diacríticos y muchas veces tienden a cubrir sus diferencias por la asimilación de la estigmatización que hace sobre ellos la sociedad o grupo étnico dominante, en esos casos una identidad puede tener un potencial organizativo muy limitado y ser solamente vigente en espacios de interacción cerrados.

8. La penetración del protestantismo se da en toda América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XIX, bajo la permisón y presencia de liberales en el poder, quienes desarrollan estrategias jurídico-políticas favoreciendo la entrada y desarrollo de las sociedades religiosas para que bloquearan a la antagonica Iglesia Católica en su hegemonía sobre el terreno simbólico (Ver Bastian 1986). Después de la guerra civil en Estados Unidos se habían multiplicado los movimientos teológicos que fragmentan el protestantismo norteamericano en las tres grandes denominaciones históricas: el evangelio social de marco intelectual y las iglesias de masas populares dominadas por el fundamentalismo y expresiones renovadoras pentecostales; serán estas últimas las de mayor influencia en América Latina. En el Ecuador el inicio de la predicación se da en el contexto del liberalismo político, pero en primera instancia recibe la resistencia popular y de la iglesia católica. Los primeros mecanismos se dieron a través de venta de biblias, escuelas dominicales, bajo apoyo liberal. Desde principios de siglo la acción evangélica se dirige también hacia la población indígena. La Alianza Cristiana y Misionera y la Unión Misionera Evangélica efectúan su labor proselitista en el oriente con los shuar, la UME en Chimborazo en Calíata desde 1902, la ACM entre los quichuas de Otavalo desde 1918. Estos inicios se proyectaban en base a la acción de misioneros con la construcción de escuelas y hospitales (Padiella 1989, 324). Los Adventistas se establecen en Colta a través de curaciones y trabajo escolar. En 1930 se crea HCJB en Quito e inicia con transmisiones en quichua, cursos bíblicos. El período del 45 al 62 es de expansión, pero a partir del 64 se da realmente el crecimiento evangélico. En los sesenta ingresan al país diversidad de misiones, hospitales, clínicas, colegios, programas de estudio de lenguas aborígenes, servicios aéreos en la región oriental. Se forma la Asociación de Iglesias Evangélicas del Ecuador en 1949, el ILV aparece en la amazonía.
9. En la década de los ochenta hacia adelante la provincia de Chimborazo aparece como aquella con mayor población indígena evangélica en el

- Ecuador. En 1989, según Washington Padilla, existían 329 iglesias indígenas, la principal organización sería la AIECH.
10. En San José de Tipín existe una iglesia afiliada a la AIECH, en San Juan los evangélicos se reúnen en la iglesia "La Única Esperanza" afiliada a la AIECH; en San Carlos se encuentra la iglesia "Caminos de la Verdad" afiliada a la misión "Ríos de Agua Viva" y en San Vicente es donde existe mayor número de evangélicos con tres iglesias: iglesia "Emmanuel", iglesia "Buen Pastor" afiliadas a "Ríos de Agua Viva" y la iglesia "Filadelfia" afiliada a la AIECH. En el caso de Galte, en Galte Jatun Loma se encuentra la iglesia "Nueva Vida en Cristo Jesús" perteneciente a la AIECH, así mismo existe una iglesia en Paccha.
 11. Los Llacta Michig son los pastores católicos preparados con una serie de funciones como celebrar matrimonios y bautizos, formar catequistas, dar misiones y dar cursos a seminaristas y catequistas. También son encargados de realizar los domingos especies de cultos católicos llamados doctrinamiento, doctrina cristiana o culto cristiano (Datos de entrevista a Vicente Daquilema, llacta Michig de Galte Jatun Loma).
 12. "... porque antes había completamente una vida animal, las criaturas antes no tenían ni ropitas, amarrado trapitos no más andaban ... y se pasaba sólo en borrachería, sólo así vivía la gente, completamente mala vida, ahora en cambio ya se tiene a los hijos estudiando y hasta en los colegios, ya se mejora un poco, así es". (Ficha de entrevista: José Parco Marcatoma (evangélico: 35 años) comunidad San Carlos de Tipín. 03-12-1992.
 13. A nivel metodológico habría que partir de que para analizar la conformación de una identidad social, hay que dar cuenta de los mecanismos de reproducción y transformación de la identidad, analizando los procesos de socialización primaria y secundaria, y las características de las interacciones individuales en todos los contextos públicos y privados, como lo expone Pujadas (1993).
 14. Esta posición se manifestó por ejemplo en el levantamiento de 1990, también en la movilización por los 500 años

Documentos Citados

Documento de Registro de la Propiedad. Año 1987. Tomado de la Notaría de Simón Dávalos, Riobamba.

Bibliografía

- Barth, Frederick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean Pierre. 1986. *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Ed. Gedisa. Colección El Mamífero Parlante.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*. México: Ciesas. Colección Miguel Othón de Mendizábal.
- Guerrero, Pacari, Almeida, Taxo, Trujillo, Carrasco et. al. 1993. *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. Quito: CEDIME/Abya Yala.
- Muratorio, Blanca. 1982. *Etnicidad, evangelio y protesta*. Quito: Ciese.
- . 1994. *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: Flacso. Serie de estudios-Antropología.
- Padilla, Washington. 1989. *La iglesia y los dioses modernos: historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Pujadas, Juan José. 1993. *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.
- Santana, Roberto. 1983. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: CAAP.
- Sylva Charvet, Paola. 1986. *Gamonalismo y lucha campesina*. Quito: Abya-Yala.

La crisis del "muskui"

Carlos Viteri Gualinga

"Muskui", es un término quichua que se utiliza para referir todo cuanto pertenece y se relaciona con la dimensión onírica. Para los quichua es en ese escenario donde se protagonizan los eventos que permiten una interpretación de la realidad y el futuro.

En el diálogo y la acción ejecutada en dicha dimensión se torna asimilable un hecho inexplicable de la cotidianidad. Por eso cada día que inicia tiene nuevos referentes. Cada noche que llega, el hombre se prepara para el viaje cotidiano en esa realidad que es la realidad verdadera, en donde encuentra el camino y el sentido de la vida a seguir.

Esta charla la he llamado "La crisis del muskui" porque sencillamente percibo y creo que esa crisis es la que las organizaciones indígenas están atravesando en la actualidad: la crisis en la interpretación de la realidad y el camino a seguir.

"Finalmente los indios se integraron a la vida democrática del país". Este fue el criterio generalizado de un gran sector de intelectuales y políticos a raíz de la participación indígena con candidatos propios en las elecciones generales pasadas. Esta afirmación cataloga a la participación electoral como la única y exclusiva forma posible de participación política ciudadana. Trae implícito un afán de deslegitimación de los planteamientos y las formas de demanda de los derechos adoptados por los pueblos indígenas.

Al parecer existe el criterio de que los indígenas han estado por todo el tiempo anterior a la participación electoral armando bullas de espaldas al país, en contra de la ley y al filo de la subversión.

Quizá puede aparecer así el hecho de haber puesto en discusión un ordenamiento jurídico excluyente. Pero, ¿acaso no es la democracia el escenario que hace posible la convergencia de las formas más diversas de pensamiento y organización social? Pese a estos reparos, han sido los pueblos indígenas entre los pocos sectores de la sociedad civil que han asumido en forma colectiva el ejercicio del derecho ciudadano de participación en la vida nacional en el marco de la defensa de sus derechos sociales, aunque ésta no haya sido electoral, pero ha sido participación política al fin.

La participación electoral fue motivo de preocupación de las organizaciones indígenas desde años atrás. En efecto, a mediados de los años 80, ya se analizaba la conveniencia o no de formar un partido político propio. Hasta en son de broma se hablaba de fundar el PIE: "Partido Indio Ecuatoriano".

En esa época se conocen experiencias de Perú y Bolivia. El auge del movimiento Katarista de Bolivia es analizado ampliamente, entre otros. Las experiencias vividas en estos países, donde el surgimiento de un movimiento político indio provocó el apareamiento de otros, con el consecuente fraccionamiento, indican que no es el mejor camino.

Una década después esta preocupación viene capitalizada por el denominado movimiento "Pachakutik" -nombre curiosamente tomado del mundo andino-liderado por un grupo de dirigentes Quichuas de la provincia amazónica de Napo.

Sin embargo, su apareamiento viene antecedido por una aguda crisis de las organizaciones indígenas, cuyas causas es necesario observar para contextualizar este fenómeno.

La crisis de las organizaciones se puede definir en los siguientes términos: excesiva dependencia de la asistencia económica internacional, paulatina gremialización de las organizaciones, indefinición de políticas, agotamiento de propuestas y ausencia de un proyecto de sociedad.

Estos hechos son el resultante de algunos factores determinantes entre los que anotamos:

a) Estancamiento de las organizaciones indígenas.

El modelo de organización de matriz europea, patentado por los salesianos en los años sesenta en territorio Shuar, por un lado, y el de las comunas reglamentadas desde las oficinas del MAG (Ministerio

de Agricultura y Ganadería) por otro, determinaron la emergencia de las federaciones, que si bien no eran formas de organización política propias, respondieron a la realidad y a los objetivos de la época, como instrumentos de articulación interna, reivindicación de derechos y planteamiento de propuestas frente al estado y el resto de la sociedad.

Sin embargo, esta forma de organización que sin duda surge del consenso de las comunidades, con real representatividad, paulatinamente va asimilando los defectos del estado en micro, esto es: institucionalización, burocracia, dependencia y el surgimiento de grupos en pos del "poder".

Las organizaciones asumen un rol paternalista con una tendencia a asumir ciertos roles de las instituciones estatales, en lugar de impulsar verdaderos procesos de autogestión local.

b) Crisis de las ONGs internacionales.

Las ONGs internacionales en los años ochenta tuvieron entre sus objetivos el apoyo a los pueblos indígenas lo que en parte apoyó la consolidación de algunas organizaciones emergentes. De otro lado, en lo económico, las ONGs internacionales, por su copiosidad y relativo facilismo, coadyuvaron tanto al renunciamiento de las organizaciones a la búsqueda de alternativas económicas propias orientadas a responder los problemas desde acciones locales para disminuir la dependencia y el asistencialismo y crear una estrategia económica comunitaria autogestionaria y sustentable como al crecimiento burocrático de las organizaciones, llegando a ser cotizados los cargos directivos y administrativos.

Al caer las ONGs -especialmente europeas- en crisis hacia fines de los años ochenta y principios de los noventa, el financiamiento se torna selectivo y austero. Esto constituye un golpe bajo para el sostenimiento administrativo de las organizaciones que a estas alturas han condicionado su razón de ser a la elaboración de proyectos orientados a la búsqueda de recursos económicos.

No obstante en los primeros años de los noventa las organizaciones son protagonistas de importantes movilizaciones, donde se registran las conquistas más importantes en el aspecto de los territorios y educación principalmente. Estos hechos mantienen un nivel de representatividad y convocatoria en los dirigentes, lo que irradia hacia el resto de la sociedad la imagen de una gran fuerza social de las organizaciones.

Pese a esto, casa adentro hay una ausencia de acciones substanciales orientadas a una eficiente administración de las propias conquistas logradas. El peso de la crisis económica hace que el mal uso de los recursos se vuelva normal. Se inicia una cadena inédita de inoperancia y búsqueda de recursos con el riesgo de venderse al mejor postor.

La presión económica hace que algunas organizaciones, principalmente de la amazonía, se abran a la vía de las "negociaciones" con las empresas petroleras, madereras y farmacéuticas, apostando su futuro económico a los resultados de una negociación absolutamente incierta. Así, en el terreno de la dependencia y la crisis, emerge, copando todos los ámbitos de la vida social, la mentalidad de corto plazo, la que en lo económico, cultural y ambiental compromete el territorio de las futuras generaciones y toda una biodiversidad en cuyo manejo puede estar la posibilidad de cambiar el concepto de desarrollo en la amazonía.

c) Las políticas de modernización del estado.

Las políticas de modernización del estado implementadas por los dos últimos gobiernos sorprendieron una vez más a una organización indígena venida a menos víctima de su anacronismo y de la dependencia y crisis económica, sin propuestas más que la formulada respecto al estado plurinacional sobre la cual es evidente la ausencia de una política de comunicación que informe al resto de la sociedad la trascendencia de tal demanda y abra caminos hacia verdaderos consensos.

En esta época es determinante la creación de la famosa "Ley Agraria", en cuya "exitosa negociación" la dirigencia indígena dijo sí a las fórmulas universales de los caciques del neoliberalismo que terminó por convertir el cosmos indio en mercancía.

Se vive una etapa de bajo perfil de las organizaciones. En forma insólita se mantuvo indiferencia frente a graves violaciones a los derechos humanos, como en el "caso Putumayo", en las continuas licitaciones inconsultas de territorio indígena a petroleras, el robo del conocimiento indígena y la bio-piratería, entre otros.

d) El conflicto limítrofe con el Perú.

El conflicto limítrofe con el Perú desbordó la confusión y el caos reinante en las cúpulas dirigenciales de las organizaciones. Tras la actitud ambigua de los dirigentes en unos casos, contrastada por febriles discursos en otros, emergió una realidad desoladora para los pue-

blos indígenas quienes pusieron los muertos, los desplazados y el territorio. Con esto los pueblos indígenas resultaron los grandes perdedores de este conflicto inter-estatal.

Estos factores provocan en las organizaciones indígenas un fenómeno comparable a lo ocurrido con el movimiento sindical y los partidos de izquierda tras la caída del muro de Berlín.

Aquí las organizaciones han perdido su rumbo y se han quedado sin propuestas. El deterioro generalizado de las instancias de "gobierno indio" es evidente que preocupa no sólo a las comunidades de base sino a amplios sectores de la sociedad blanco-mestiza que reconocen a los pueblos indígenas como actores de cambio social.

"Pachakutik" una especie de válvula de escape

Curiosamente, en esta época de confusiones, las cúpulas dirigenciales se encuentran controladas por una generación de dirigentes que, en su mayoría, son profesores -salvo algunas excepciones- formados en los rígidos esquemas tradicionales de la escuela occidental.

De esta generación surge lo que se podría llamar la "emergente clase política indígena", integrada por elementos conocidos por su trayectoria electorera que tras haber visitado las tiendas políticas y participado anteriormente como candidatos sin mayor éxito, ahora han decidido crear su propio movimiento político: "Pachakutik", cuya patente es propiedad del coordinador de COICA, Valerio Grefa.

En este escenario aparecen algunas personalidades (algunos de ellos incluso fueron cuestionados y removidos de importantes cargos dirigenciales por haberse comprobado casos de corrupción, como es el caso de José Avilés, actual diputado de Napo.

Aquí confluyó la "clase política indígena" que tras haber conducido a las organizaciones a un descarrilamiento, buscó legitimarse dentro de la sociedad indígena, al estilo más tradicional de cualquier partido político. En esta forma Pachakutik hace un desafortunado ingreso al escenario electoral del país.

Ya en su accionar proselitista, los políticos perpetran una perversa utilización de los recursos e infraestructura de las organizaciones para emprender una bien calculada y personal carrera política.

Se pretendió confundir intencionadamente la organización indígena con el movimiento político y se procedió a la aprobación del dis-

curso organizativo. Aquí no se distinguió dónde finalizaba el ámbito de la organización y dónde se iniciaba el del movimiento político, o cuándo hablaba el político en campaña y cuándo el dirigente.

Durante la campaña se vivió una suerte de virtual desmantelamiento de la organización indígena, todo convertido arbitrariamente en maquinaria electoral, bienes públicos de las comunidades alcanzados y/o construidos para causas sociales al servicio de la campaña.

En esta forma, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, se comprometieron los recursos de las ONGs de apoyo internacional.

No se puede pretender que un movimiento político se convierta en panacea de los problemas indígenas. La participación en elección como candidatos o electores es sólo una de las tantas formas de participación política de los ciudadanos.

El proceso de organización iniciado por los pueblos indígenas ha sido la experiencia de participación política más valiosa de los últimos tiempos en el país, donde los logros alcanzados superan a cualquier "gestión" de uno que otro alcalde o diputado indio cuyo paso por el "poder" ha sido totalmente desapercibido.

Por este motivo considero que "Pachakutik" constituye la última novedad de la crisis de autogobierno de los pueblos indígenas. La participación política de las organizaciones no puede ser objeto de improvisaciones de última hora, como tampoco la realización del sueño dorado de un grupo de personas.

La participación electoral por su trascendencia debe ser ejercida sobre una base de real consenso de las comunidades, en el contexto de un proyecto de sociedad más amplio. En un país como el Ecuador, donde la credibilidad de la clase política se encuentra por los suelos, los candidatos indios no pueden permitirse reproducir la retórica y las artimañas utilizadas por los políticos tradicionales y aparecer como la alternativa. Se trata de elevar la calidad política de este país, creando espacios de consensos, de coexistencia y un lenguaje que ponga en comunicación a mundos incomunicados. Y esto no es cuestión de tres meses de campaña.

Hoy es imprescindible recuperar las organizaciones hacia los objetivos de los que nunca debieron desviarse. Es urgente un replanteamiento total de las organizaciones. Es fundamental reorganizar la sociedad indígena para el futuro, es necesario implementar políticas pro-

pías, coherentes y actuales; actuar sobre la economía, el derecho, la justicia, la educación, el gobierno y otros aspectos que van a determinar el desarrollo de la vida de la familia, la comunidad y la sociedad indígena.

Aquí no cabe el cortoplacismo. Es impostergable organizar un proyecto de sociedad. Toda acción, por más pequeña que resulte, debe estar planteada en función de este proyecto. Incluida la participación política electoral. Esto hoy no existe. La misma educación intercultural bilingüe, pese a considerarse como uno de los logros más importantes, está divorciada de un proyecto de sociedad, de ahí su virtual fracaso. Situación peor se puede atribuir a la pesada participación política electoral indígena.

El fracaso de tantos proyectos denominados de desarrollo en manos de organizaciones indígenas se debe precisamente a la inexistencia de objetivos y a la ausencia de cualquier proceso real de autogestión. En 30 años las organizaciones no han desarrollado una capacidad eficiente de gestión de los proyectos, aquí entra también la educación.

La participación política de los pueblos indígenas en el contexto más amplio, resulta imprescindible como derecho y mecanismo de consenso entre los diferentes actores de la sociedad civil en su conjunto. Esto se entiende únicamente en la perspectiva de un proyecto de sociedad a largo plazo. Caso contrario estaremos colocando la carreta delante de los bueyes.

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.



MARKA



AEDA

DEPARTAMENTO DE
ANTROPOLOGIA